

شرح البدخشي

منهاج العقول

للإمام محمد بن الحسن البدخشي

ومعه

شرح الأسنوي

نهاية السؤل

للإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢ هـ

كما هما شرح

منهاج الوصول في علم الأصول

تأليف

القاضي البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأرض بمصر

شرح البدخشى

منهاج العقول
للإمام محمد بن الحسن البدخشى
ومعه

شرح الأئسنوى

نهاية السؤل
للإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوى المتوفى سنة ٧٧٢ هـ

كلهما شرح
منهاج الوصول فى علم الأصول
تأليف

القاضى البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

الجزء الاول

مطبعة محمد على صبيح والولادة بالأرض بمصر

(تذنب—————يه)

قد جمعا. بأعلى الصحيفة شرح الاسنوى ثم بعده شرح البدخشي
مفصولا عنه بخط أفقي
مع شكل منهاج الوصول في علم الاصول
في شرح الاسنوى

فهرست

الجزء الأول من شرح الأسنوى على منهاج الأصول للبيضاوى

صفحة	صفحة
٨٤	٣ خطبة الكتاب
تذنب الحكم قد يتعلق على الترتيب	١٣ أصول الفقه معرفة دلائل الفقه
فيحرم الجمع النخ	٢٧ دليلة المنفق عليه بين الائمة الكتاب
١٠٠ تنبيه مقدمة الواجب اما أن يتوقف	والسنة النخ
عليها وجوده شرعا النخ	٣٠ الباب الأول في الحكم وفيه فصول
١٠٢ فروع الأول لو اشتبهت المنكوحة	الأول في تعريفه الحكم خطاب
بالاجنبة حر من النخ	الله النخ
١١٤ الباب الثاني فيما لا بد للحكم منه	٣٩ الفصل الثاني في تقسيماته الأول
وهو الحاكم والمحكوم عليه وبه وفيه	الخطاب اذا اقتضى الوجود النخ
ثلاثة فصول الأول في الحكم النخ	٤١ ويرسم الواجب بأنه الذي يذم شرعا
١١٧ فرعان على التناول الأول شكر المنعم	تاركة النخ
للمرء واجب عقلا النخ	٤٧ الحرام ما يذم شرعا فاعله النخ
١٢٣ الفرع الثاني الأفعال الاختيارية	٥٠ التقسيم الثاني مانى عنه شرعا فقيس النخ
قبل البتة مباحة النخ	٥٣ الثالث قيل الحكم اما سبب
١٣٢ الفصل الثاني في المحكوم عليه وفيه	أو مسبب النخ
مسائل الأولى المعدوم يجوز الحكم	٥٧ الرابع الصلحة استتباع الغاية وبأزائها
عليه النخ	الطلان والفساد
١٣٥ الثانية لا يجوز تكليف الغافل من	٦٠ والجزاء هو الاداء الكافي لسقوط
حال تكليف المحال النخ	التعبد به النخ
١٣٨ الثالثة الاكراه الملجئ يمنع	٦٤ الخامس العبادة ان وقعت في وقتها
التكليف النخ	المعين ولم تسبق باداء محتمل فاداء النخ
الرابعة التكليف يتوجه عند	٦٩ السادس الحكم ان ثبت على خلاف
المباشرة النخ	الدليل لمذمور فرخصة النخ
١٤٤ الفصل الثالث في المحكوم به وفيه	٧٣ الفصل الثالث في أحكام الحكم الشرعى
مسائل الأولى التكليف بالمحال جائز النخ	

صحيفة

صحيفة

١٥٢ الثانية الكافر مكلف بالفروع

خلافا للمعتزلة الخ

١٥٨ الثالثة امثال امر بواجب الاجزاء الخ

١٦٠ الكتاب الاول في الكتاب

والاستدلال به يتوقف على معرفة

اللغة الخ

١٦٤ الباب الاول في اللغات وفيه فصول

الفصل الاول في الوضع وطريق

معرفة الفعل المتواتر الخ

١٧٨ الفصل الثاني في تقسيم الالفاظ الخ

١٨١ فاللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى

فركب الخ ٢٨٦ فائدة السكلي على

اقسام طبعي ومنطوق وعقل الخ

١٨٨ تقسيم آخر اللفظ والمعنى اما ان

يتحددا وهو المنفرد الخ

١٩٢ تقسيم آخر مدلول اللفظ اما معنى

أو لفظ مفرد أو مركب الخ

١٩٦ الفصل الثالث في الاشتقاق وهو

رد لفظ الى آخر الخ

٢٠٢ واحكامه في مسائل الاولى شرط

المشتق صدق أصله الخ

٢٠٤ الثانية شرط كونه حقيقة دوام

أصله الخ ٢١١ الثالثة اسم الفاعل

لا يشتق لشيء والفعل قائم بغيره

٢١٣ الفصل الرابع في الترادف الخ

٢١٦ واحكامه في مسائل الخ

٢٢١ الفصل الخامس في الاشتراك وفيه

مسائل الاولى في اثباته الخ

٢٢٦ الثانية انه خلاف الاصل الخ

٢٢٨ الثالثة مفهوم المشترك اما ان يثبتا الخ

٢٣٠ الرابعة جوز الشافعي رضى الله عنه

والفاضيان وأبو علي اعمال المشترك الخ

٢٤١ الخامسة المشترك ان تجرد عن

القرينة فيجمل الخ

٢٤٣ الفصل السادس في الحقيقة اللغوية

موجودة وكذا العرفية الخ

٢٤٨ الحقيقة اللغوية

٢٥٩ فروع الاول النقل خلاف الاصل الخ

٢٦٤ الثانية المجاز اما في المفرد مثل

الاسد للشجاع الخ

٢٦٧ الثالثة شرط المجاز العلاقة المعتبر

نوعا الخ ٢٧٤ الرابعة المجاز

والذات لا يكون في الحرف الخ

٢٧٦ الخامسة المجاز خلاف الاصل الخ

٢٨٤ الفصل السابع في تعارض ما يخل بالفهم

٢٩٥ الفصل الثامن في تفسير حروف يحتاج

اليها وفيه مسائل الاولى الواو للجمع

المطلق الخ ٢٩٨ الثانية الفاء للتعقيب

اجماعا ٢٩٩ الثالثة في للظرفية الرابعة

من لا ابتداء الغاية ٣٠١ الخامسة الباء

تعدى لازم وتجوز المتعدي

٣٠٢ السادسة انما للحصر الخ

٣٠٥ الفصل التاسع في كيفية الاستدلال

بالالفاظ الخ

(تمت فهرس الجزء الاول)

فهرست

(الجزء الثاني من شرح الاسنوى على منهاج الاصول للبيضاوى)

صفحة	صفحة
١٤٨	٣
الفصل الثانى فى المبين وهو الواضح	<u>الباب الثانى فى الاوامر والنواهي</u>
بنفسه أو بغيره الخ	<u>وفيه فصول الاول فى لفظ الامر</u>
١٦١	١٢
<u>الباب الخامس فى الناسخ والمفسوخ</u>	<u>الفصل الثانى فى صيغته</u>
وفيه فصلان الاول فى النسخ	<u>الفصل الثالث فى النواهي</u>
١٧٩	٥٦
<u>الفصل الثانى فى الناسخ والمفسوخ</u>	<u>الباب الثالث فى العموم والخصوص</u>
١٩٣	وفيه فصول الاول فى العموم الخ
خاتمة النسخ يعرف بالتاريخ الخ	<u>الفصل الثانى فى الخصوص</u>
١٩٤	٧٥
<u>الكتاب الثانى فى السنة وفيه بابان</u>	<u>الفصل الثالث فى المخصص وهو</u>
١٩٥	٩٣
<u>الباب الاول فى افعاله صلى الله</u>	<u>متصل ومنفصل وفيه مسائل</u>
عليه وسلم	<u>الاولى شرطه الاتصال عادة</u>
٢١٢	٩٥
<u>الباب الثانى فى الاخبار وفيه</u>	<u>الثانية الاستثناء من الالبات نفي</u>
<u>فصول الاول فيما اعلم صدقه الخ</u>	<u>وبالعكس الخ</u>
٢٢٥	١٠١
<u>الفصل الثانى فيما علم كذبه الخ</u>	<u>الثالثة المتعددة ان تعاطفت أو</u>
٢٢٩	<u>استغفر فى الاخير الاول الخ</u>
<u>الفصل الثالث فيما ظن صدقه وهو</u>	١٠٤
خير العدل الواحد	<u>الرابعة قال الشافعى المتعقب للجمل</u>
٢٦٧	<u>كقوله تعالى إلا الذين تابوا يعود</u>
<u>فرعان الاول المرسل يقبل إذا</u>	<u>اليها الخ</u>
<u>تأكد بقول الصحابي الخ</u>	١٤٣
٢٦٧	<u>الباب الرابع فى الجمل والمبين وفيه</u>
<u>الثانى ارسل ثم اسند قيل الخ</u>	<u>فصول الاول فى الجمل وفيه</u>
٢٧٣	<u>مسائل الاولى للفظ اما أن يكون</u>
<u>الكتاب الثالث فى الإجماع وفيه</u>	<u>بجملتين حقائقه الخ</u>
<u>ثلاثة أبواب الاول فى بيان</u>	١٤٦
<u>كونه حجة</u>	<u>الثانية قالت الحنفية وامسحوا</u>
٢٩٣	<u>برؤسكم بجمل الخ</u>
<u>الباب الثانى فى أنواع الإجماع وفيه</u>	١٤٦
مسائل	<u>الثالثة قيل آية السرقة بجمله الخ</u>
٣٠٨	
<u>الباب الثالث فى شرائطه وفيه</u>	
مسائل	

(تمت فهرست الجزء الثانى)

فهرس

(الجزء الثالث من شرح الأسنوى على منهاج الأصول للبيضاوى)

صفحة	صفحة
١٥٦ مسألة لاترجيع فى القطعيات	٣ الكتاب الرابع فى القياس
١٥٧ مسألة إذا تعارض نصان الخ	٧ الباب الأول فى بيان أنه حجة
١٦٢ مسألة قد يرجع بكثرة الأدلة	٣٦ الباب الثانى فى أركانه
١٦٥ الباب الثالث فى ترجيح الأخبار	٣٧ الفصل الأول فى العلة الخ
١٨٠ فصل فى أمور أخرى يحصل بها الترجيح	٥٩ مسألة المناسبة لا تبطل بالمعارضة
١٨٠ فصل فى مرجحات أخرى	١١٧ الفصل الثانى فى الأصل والفرع
١٨١ الباب الرابع فى ترجيح الأقيسة	١٢٦ الكتاب الخامس فى دلائل
١٨٢ فصل فى مرجحات نص عليها الآمدى	اختلف فيها
١٩١ الكتاب السابع فى الاجتهاد الخ	١٣٨ الباب الثانى فى المردودة
١٩٢ الفصل الأول فى المجتهدين	١٤٥ مسألة منعت المعزلة تفويض الحكم
٢٠٢ الفصل الثانى فى حكم الاجتهاد الخ	١٤٩ الكتاب السادس فى التعادل
	والتراجيح
	١٥٥ الباب الثانى فى الاحكام الكلية
	للتراجيح الخ

(تم فهرس الجزء الثالث)

(الاسنوى)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى مهد أصول شريعته بكتابه القديم الأزل ، وأيدقواعدها بسنة نبيه العربى ،
وشيد أركانها بالاجماع المعصوم من الشيطان الغوى ، وأعلى منارها بالافتباس من القياس
الحق والجلى ، وأوضح طرائقها بالاجتهاد فى الاعتماد على السبب القوى ، وشرع للقاصر عن
مرتبتها استفتاء من هو بها قائم ملى * وصلواته وسلامه على سيدنا محمد المبعوث إلى القريب
والبعيد الشريف والذى * وعلى آله وأصحابه أولى كل فضل سنى وقدر على .

(البدخشى)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى أفاض أنوار هدايته ، وأنار منار دلالاته ، فوفقنا لسلوك منهاج فرعه
القويم ، ويمرنا للوصول إلى محصل دينه المستقيم حتى بلغنا منتهى أصول الشريعة الغراء ،
ونهاية وقاية فروع الملة البيضاء * وهدانا إلى تحقيق حقائق الكتاب والخبر * ودلنا إلى
كشف أسرار القياس والآثر * وجمع آراءنا على أحكام بلا حكام ، وتنقيح مناط الإباحة
والكراهة والحرام ، والتلويح بمأخذ الوجوب والندب للأنام ، لتوضيح منهاج قواعد دين
الاسلام (ثم الصلاة) على رسوله المصطفى وصفيه المصطفى المستصطفى ، محمد الذى قوله تعديل
ميزان الحجة والبرهان ، وفعله تقويم تحصيل العدل والاحسان ، وعلى آله الطيبين
وأصحابه الطاهرين .

(أما بعد) فغير خاف على ذوى البصائر السليمة ، وأولى العقول الحكيمة ، أن كتاب
منهاج الوصول إلى علم الأصول للولى الوالى والصدر العالى منبع العلوم والمعارف ، منشأ
الأسرار واللطائف ، معدن الدقائق الأصلية والفرعية ، الجامع بين الحقائق الشرعية والعقلية ،
قدوة لخول العلماء أسوة أعظم الفضلاء ، أقضى القضاة والحكام الحاكم الفصل بين الأنام
نصير الإسلام والمسلمين * ناصر الملة والدين عبد الله بن أبى القاسم على بن عمرو البيضاى
أعلى الله درجاته فى الجنان ، وأفاض عليه سجال الغفران ، مع صغر حجمه ووجازة نظمه

(وبعد) فإن أصول الفقه علم عظيم قدره ، وبين شرفه وغره ، إذ هو قاعدة الاحكام الشرعية ، وأساس الفتاوى الفرعية ، التي بها صلاح المكلفين معاشا ومعادا ثم إن أكثر المشتغلين به في هذا الزمان قد اقتصروا من كتبه على المنهاج للإمام العلامة قاضى القضاة ناصر الدين البيضاوى رضى الله عنه لكونه صغير الحجم كثير العلم مستوذب اللفظ وكنت أيضاً ممن لازمه درساً وتدريساً فاستخرت الله تعالى في وضع شرح عليه موضح

كتاب حاو لمشتخب كل مديد وبسيط جامع لخلاصة كل وجيز ووسيط واف بتمهيد أركان الاصول الشرعية ، كاف في تشييد مباني القواعد الفرعية ، مشتمل على زبدة مطالب هى نتائج انظار المتقدمين ، محتوية على نخب مباحث درر على أبكار أفكار المتأخرين فهو بحر محيط يفرز الدقائق ، وكنز مغن أودع فيه نفود الحقائق . ألفاظه معادن جواهر المطالب الشريفة سحر وفه اكلام^(١) أزاهير النكات اللطيفة ، ففي كل لفظ منه روض من المنى وفى كل سطر منه عقد من الدرر فلولاً تقوى الله لنظم في سلك المعجزات ولقيل منه آيات محكمات وأخر متشابهات ، إلا أنه لاحتوائه على مطويات الرموز والاسرار ، وعلى خفايا لم تكشف عن وجوها الاستار . وكان محتاجاً الى شرح يحل عقد عويصاته الالية ويفتح مغاليق كنوزه الخفية فانه مع كثرة شارحيه وتراجم مترجميه كأنه درة ما تقبواها ، ومهرة لم يركبواها ، لإدعائه شارحيه وان بذلوا جهدهم ما حاموا حول سرادق أسرار ، وجمهور متعاطيه وان بالغوا في استبصاره ما لاحظوا ماهو معظم أنواره ، فبعضهم اكتفوا بمجرد حل ألفاظه وبيان ظاهر معانيه ، ولم يسلكوا مناهج حقائق خفاياه ودقائق مبانيه ، وبعضهم عدوا سلوك طرائق حقائقه أمراً يسيراً ، فضلوا عن سواء السبيل وأضلوا كثيراً ، وبعضهم اشتغلوا بتطويل الواضحات ، وأعرضوا عن حل عقد المعضلات ، فوجوه أبكار أسرارهم يعد في القناع ، وهم العمدى ما تيسر لهم الاقتراح فشرحته أثناء اشتغالي باقتناص علوم الاولياء الالهيين ، وتعلق بالى باقتباس معارف الصوفية المتأهلين ، مع التزام مجاورة الطلاب وحل كتب أخرى غير هذا الكتاب شرحاً يحتوى على تقرير قواعده وتحرير معاقده وتفصيل بجملاته وتوضيح مكبوناتة ويفتح أبواب كنوزه ويذلل صعاب رموزه ويحل الفاظه ومعانيه ويلخص مقاصده ومبانيه فصعدت بصريح الحق حيث يجمع^(٢) فيه الشارحون وأصلحت مواقع طعن فيها الجارحون وأشرت إلى ما وقع للمصنف من السهر والتساهل وما عرض للشارحين

(١) قوله اكلام جمع كم بالكسر وهو ما يكون خارج الورد مما يستره .

(٢) قوله يجمع في القاموس يجمع في خبره لم يبينه ويجمع في كتابه سبجه ولم يبين

لمعانيه مفصح عن مبانيه محرر لادلته مقرر لاصوله كاشف عن أستاره باحث عن أسرارها
منها فيه على أمور أخرى مهمة (أحدها) ذكر ما يرد عليه من الأسئلة التي لا جواب عنها
أو عنها جواب ضعيف (الثاني) التنبيه على ما وقع فيه من الغلط في النقل (الثالث)
تبيين مذهب الشافعي بخصوصه ليعرف الشافعي مذهب إمامه في الأصول فان ظفرت بالمسئلة فيها
وقع لي من كتب الشافعي كالأم والامالي والاملاء ومختصر المزني ومختصر البويهلي نقلتها منه بلفظها

من الخطأ للغلة أو التغافل وأوردته فرائد ملتقطة من كتب العلماء المتقدمين ، وفوائد
مقتبسة من تصانيف الفضلاء المتأخرين ولطائف أبحاث سمح بها جواد نظري وغرائب
أسرار أبدعها قوة فكري من مخدرات حقائق هي بدائع الزمان وأبكار أفكار لم يسها
انس قبلي ولا جان مجتذبا عن التطويل الممل والايجاز المخل مراعيًا شريطة الاقتصاد ومتجافيا
عن التعسف والعناد مقرجا إياه (بمناهج العقول في شرح منهاج الأصول) سائلا من الله
الوهاب لإلهام الحق وتلقين الصواب وهو حسبي ونعم الوكيل قال رضى الله عنه (بسم الله
الرحمن الرحيم) ابتداء به لأن كل أمر خطير لو لم يبدأ به كان أبتى للحديث (والله) اسم للذات
الحق الواجب بالذات الذى كل ما خلاه باطل وكل شئ هالك إلا وجهه (والرحمن) المفيض
للجلائل النعم وعظائمها (والرحيم) المولى لدقائق المن ولطائفها أو الاول المفيض للوجود
والكمال الصورى على الكمال فى الدارين بحسب القابليات واليه الاشارة بقوله (ورحمى
وسعت كل شئ) والثانى للكمال المعنوى الموعود لخلص عباده فى الآخرة ويشير اليه
قوله تعالى : (وكان بالؤمنين رحيمًا) فالاول أشمل باعتبار اىصال الفيض والثانى أعم اطلاقا
لاطلاقه على العبد أيضاً دون الاول وأما رحمن اليمامة لمسيبة فن تعنتات الكفرة وهانئا
لطيفة وهى أن مراتب طلاب الحق جل وعلا ثلاث أدناها صرف الهمة إلى فيضان اللطائف
الكالمية عليهم فى دار السلام وأوسطها مطالعة سر الكمال المعنوى فى عين الكمالات
الصورية واستشراق أنوار الكمال بترقيق حجب الصور من غير انتظار الآخرة وأعلامها
اندكاك طور أنانيتهم وتلاشي ذراته فى محيط أنوار الذات المستجمعة للصفات والاسم
الاول أعنى (الله) يناسب الرتبة العليا (والرحمن) الوسطى (والرحيم) السفلى ومن
هذا سنح سر فى ترتيب الاسماء . وباقى المباحث المتعلقة بالبسملة مشهور فلا تذكره .

قوله (تقدس) أى تنزه (من تمجد) أى شرف ذاته وجل أفعاله وجزل نواله إذ
المجيد من هو موصوف بها (بالعظمة) أى من هو متلبس بصفة العظمة ومعنى كونه تعالى
عظيما تعالى كنه حقيقته عن احاطة العقول فهو العظيم المطلق الاعلى عند البصائر والاوسط
ما يتعسر عليها الاحاطة به وان لم يتعذر . والادنى ماله وقع عندها مع عدم التعسر وهى فى الأصل

غالباً مبيناً الكتاب الذى هو فيه ثم الباب وان لم أظفر بها فى كلامه عزوتها إلى ناقلا عنه (الرابع)
ذكر فائدة القاعدة من فروع مذهبنا فى المسائل المحتاجة إلى ذلك (الخامس) التنبيه على
المواضع التى خالف المصنف فيها كلام الإمام ^(١) أو كلام الآمدى أو كلام ابن الحاجب
فإن كل واحد من هؤلاء قد صار عمدة فى التصحيح يأخذ به آخذون فإن اضطرب كلام

تطلق على الاجسام يقال هذا الجسم أعظم من ذلك إذا كان أكبر فى المقدار وإن لم يكن
يملا العين فهذا أدنى مراتبها عند الأبصار والأوسط ما يماؤها ويكون عندها بمكان من الجسامة
والأعلى المطلق ما لا يحيط البصر بأطرافه كالارض والسماء (والجلال) أى نعوت الجلال
وهى الغنى والمالك والتقدس والعلم والقدرة وغيرها من الصفات فهى تشمل الثبوتية والسلبية وهذا
رأى حجة الإسلام رحمه الله وأكثر المتكلمين خصوصاً بالسلوب وسموا الثبوتيات صفات
الأكرام وبهذا فسروا قوله تعالى ذو الجلال والإكرام (وتنزه من تفرد) أى توحيد
(بالقدم) الذاتى وهو غناه فى الوجود والكمالات عما وراءه أو الزمانى بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم والمراد بتوحيده به ألا يكون لغيره فلا ترد الصفات لأنها لا غيره ولا عينه عند
مشايخنا ولا المفارقات ونحوها مما ادعت الفلاسفة قدمه الزمانى لعدم تمام أدلة ثبوته ولا
يجوز أن يراد الإضافى وهو كون ما مضى من وجود شئ أكثر مما مضى من وجود الآخر
لعدم اختصاصه تعالى مع أنه لا بد من التحل فى صحة اتصاف وجود بالماضى (والكمال)
هو هنا عبارة عما حصل له دفعه اقتضاء ذاته من جميع ما أمكن اتصافه به من الصفات ولا شك
فى تفرده به بخلاف مطلق الكمالات أو السكك على قدر قابليته كمال كما قيل :

ألم يعلم بأن لكل نفس على قدر استطاعتها كمالاً

ويجوز أن يراد المطلق إذ كل كمال مستفاد من كماله فكأن الكمال له لا لغيره وهذا كما
يقال لوجود إلا لله أو لأن ما لغيره من الكمالات مشوب بالنقصان فكأنه ليس بكمال
قوله (عن مناسبة الأشياء والأمثال) متعلق بتنزه أو تقدس على اختلاف
النحاء فى التنازع والثانى مرجوح لاستلزامه الحذف مع أن المختار الاختصار إذ لا مانع
من الاختصار قبل الذكر كما فى قوله :

باتت وبات بها بوحش أصمت

بخلاف ما إذا عمل الأول وهو ^(٢) الثانى والأشياء جمع شبه بمعنى المشابه كالجنس بمعنى

^(١) هو الفخر الرازى فى المحصول .

^(٢) لعل صوابها وأخبر فى الثانى .

أحد هؤلاء نهى عليه أيضاً (السادس) ما ذكره الامام وابن الحاجب من الفروع
الاصولية وأهمله المصنف فأذكره مجرداً عن الدليل غالباً (السابع) التنبيه على كثير مما
وقع فيه الشارحون من التقريرات التي ليست مطابقة وقد كنت قصدت التصريح بكل
ما ذكره منها فرأيت الاشتغال به يطول لكثرة حتى رأيت في بعض شروحه المشهورة
ثلاثة مواضع بلي بعضها بعضاً فاذ لك أضربت على كثير منها فلم أذكره البتة اكتفاء بتقرير الصواب
وأشرت إلى كثير منها إشارة لطيفة وصرحت بمواضع كثيرة منها (الثامن) التنبيه على

المجانس وهو المتحد مع آخر في الكيف والامثال جمع مثل بمعنى المائل وهو المتحد مع آخر في
التنوع أو ما يسد مسده أى يصلح لما يصلح له وأراد بالمناسبة هنا ما يعم المشابهة والمماثلة
فاللغنى تنزه هو تعالى عن مشابهة الاشياء ومماثلة الامثال وهذا أبلغ من نفي نفس الشبه والمثل
لأنه يفيد ذا طريق الكناية كقوله تعالى ليس كمثل شيء يعنى لو كان له شبه ومثل لكان له
مشابهما والتالى منتف فكذا المقدم أما تنزهه عن المماثلة فظاهر وأما عن المشابهة فلأن
صفاته ليست من جملة الكيفيات والمسلكات فلا تتحقق المشاركة في الكيف قال حجة الإسلام
رحمه الله هو المنزه عن كل وصف يظنه أكثر الخلق كالألوهية لأنهم أثبتوا لله تعالى صفات
هى كالات أنفسهم وأضدادها نقائص كالعلم والقدرة ونحوهما والله تعالى منزّه عن الاتصاف
بكمالهم كما أنه منزّه عن نقائصهم ولولا ورود الرخصة باطلاقها لم يحز اطلاق أكثرها عليه
تعالى كأنه أراد أن المعنى منها فى حقه غير ما هو ثابت للعباد إلا أنه لما لم يكن عندهم أقرب
شئ إلى ذلك سوى هذه الصفات أطلقت عليه تعالى وأريد ما هو ثابت له تقريباً إلى
أفهامهم ليتروا بالتدرج إلى ذروة الحقيقة كما إذا أريد أن تلفظ البيغاء لفظ بسم الله
مثلاً يلقونها صغيراً بقرب منه حتى يتمكن بالتدرج إلى تلفظ ذلك ويقرب من ذلك
ما صرح به الكامل المحقق عين القضاة الهمداني قدس سره فى بعض تصانيفه من أن مثل
لفظ العلم والقدرة المطلق على صفة قائمة بذاته تعالى وعلى ما يقوم بذات العبد يشبه أن يكون
من المشترك اللفظى هذا ولكنه مما يخالف رأى أكثر متكلمي أهل السنة حيث فسروا العلم
والقدرة وغيرهما من الصفات بما يصدق على ما للحالف والمخالف ^(١) (ومصادمة) أى وتنزه
عن ملازمة (الحدوث) وأصل المصادمة ملاقة الجسمين بصفة نحو المقارعة والحدوث هنا يجوز
حملة على الذاتى والزمان والاضافى والاحسن حملة على الاول ليلزم من نفيه نفي الاخيرين لأنه
أعم وهو تعالى منزّه عن جميع أنواع الحدوث (والزوال) أى الفناء (مقدر الارزاق)
بالواو فى بعض النسخ عطفاً على الفاعل أى الموصول والصلة أى وتنزه مقدر أو على الصلة
بجذف المبتدأ والتقدير وتنزه من هو مقدر الارزاق والظاهر عدم الواو على ما يقتضيه الذوق

(١) هكذا بالأصل والظاهر على ما للخالف والمخلوق .

فوائد أخرى مستحسنة كسقول غريبة وأبحاث نافعة وقواعد مهمة إلى غير ذلك مما استرأه ان شاء الله تعالى . واعلم ان المصنف رحمه الله أخذ كتابه من الحاصل للفاضل تاج الدين الارموى والحاصل أخذه مصنفه من المحصول للامام نجر الدين والمحصول استمداده من كتابين لا يكاد يخرج عنهما غالبا أحدهما المستصفي لحجة الاسلام الغزالي والثاني المعتمد لأبي الحسين

ليكون بدلا أو خبر متبدا محذوف أو منصوبا على المدح بتقدير أغنى والرزق ما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فإيا كلة حلالا كان أو حراما وهذا أولى مما قيل هو ما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة اليه تعالى مع أنه معتبر في مفهومه والمعتزلة عرفوه تارة بأنه اسم لمملوك يأكله المالك وتارة بأنه ما لا يمنع من الانتفاع به ولذا لم يجعلوا الحرام رزقا وجوزوا أكل الإنسان رزق غيره . قال حجة الإسلام رحمه الله الرزق اقسام مضمون وهو الغذاء وما به قوام البنية دون غيره واليه الاشارة بقوله تعالى « وما من دابة في الارض إلا على الله رزقها » ومقسوم وهو ما قسمه في اللوح المحفوظ مما يأكله ويشربه ويلبسه كل واحد بمقدار مقدور ووقت موقت قال النبي عليه السلام الرزق مقسوم مفروغ ليس تقوى تبقى بزياده ولا تجور فاجر بناقصه . ومملوك وهو ما يملكه كل أحد من الاموال على حسب ما قدره الله واليه الاشارة بقوله تعالى « وأنفقوا مما رزقناكم » وموعد وهو ما وعد الله للعبد بشرط التقوى حلالا من غير كد . قال الله تعالى « ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب » ووجوب التوكل إنما هو بإزاء المضمون فقط وعلى هذا يكون الرزق ما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان مما ينفع به من الاموال ونحوها غذاء كان أو غيره ملسكا كان أو غير ملك حلالا كان أو حراما (والآجال) جمع أجل وهو الزمان ثم غلب على الزمان المقدر لموت الحيوان وهو واحد لكل شخص حتى المقتول وساعدنا فيه الجبائي وكذا أبو الهذيل إلا أنه قال لو لم يقتل لمات في وقت قتله بلا قتل وقال مشايخنا لو لم يقتل لمات والمراد نفي امكان نيابة الموت بلا قتل عنه لتعلق مشيئة الله بالقتل وعناؤه الامكان الوقوعي وعند عامة المعتزلة انه مقطوع عليه الاجل وهو يحتمل الوجهين أحدهما وهو الظاهر أن أجله الموت الذي لولا قاطع القتل لعاش اليه . والثاني وهو المفهوم من كلام الكفاية والتهديد أن له أجلين القتل والموت الذي كان يعيش اليه لولا القتل وظاهر كلام التفتازاني وهو الموافق لما في الهداية أن الآخر مذهب السكعي لا العامة وهذا الفلاسفة الاجل طبعي وهو وقت موت الحيوان بانطفاء حرارته وتحلل رطوبته الغريزيتين واختراعى وهو وقت الموت بحسب العوارض من الامراض والآفات ومعنى التقدير تحديده تعالى كل شيء بحده الذي يوجد معه من حسن وقبح وضر ونفع وما

البصرى حتى رأيتَه ينقل منهما الصفحة أو قريبا منها بلفظها وسببه على ما قيل أنه كان يحفظهما فاعتمدت في شرحى لهذا الكتاب مراجعة هذه الأصول طلبا لادراك وجه الصواب فى المنقول منه والمعقول وحرصا على إيراد ما فيه على وفق مراد قائله فانه ربما خفى المقصود أو تبادر غيره فيتضح

كون من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب ومدح وذم إلى غير ذلك ومعنى قضائه أحكامه المفعولات وقيل قضائه تعالى هو علمه فى الأزلى بوقوع ما يقع ولا وقوع ما لا يقع على الجملة وقدره علمه بالكائنات كما تكون فى أنفسها مع ترتيبها فى التحقيق كما يقدر المهندس صورة البناء مع ترتيب أجزائه قبل وجوده والتدبير يقاربه ولعل هذا هو المراد بقوله (ومدير الكائنات فى أزل الآزال) فان قلت ما معنى أزل الآزال قلنا يجوز أن يراد القدم الذاتى فان الأزل القدم على ما ذكر فى الصحاح فأزل الآزال على هذا قدم القدمات بمعنى أكلها كقولهم طلحة الطلحات وأبد الآباد يعنى أنه مدير الكائنات مع كونه غير محتاج إلى الغير من موجد ومعين ويحتمل أن يراد به القدم الزمانى الذى تفردت به ذاته وصفاته وبالأزال القدمات الاضافية التى تكون الأشياء القديمة العهد المارة عليها القرون والاعصار والاضافة للملابسة التقدم والتأخر وعند الصوفية أزل الآزال عبارة عن تقدم الحضرة الاحدية التى هى عبارة عن الحقيقة الحقبة الواحدية مع اعتبار التعيين الاول على الحضرة الواحدية المأخوذ منها جميع الصفات الذاتية السكالية الإلهية ولهذا قالوا الاحدية فى بالذات والواحدية فى الصفات فلكل من صفات الكمال أزل وللجموع آزال وللذات تقدم عليها بالذات فلها أزل الآزال (عالم الغيب والشهادة) أى جميع المعقولات المغيبة عن الحواس والمشاهدات المدركة بالحس والاولى تسمى بالغيب والملوكوت والأمر والثانية بالشهادة والملك والخلق والىها الاشارة بقوله تعالى « أله الخلق والأمر » وبقوله « تبارك الذى بيده الملك » وقوله « فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء » وبقوله « عالم الغيب والشهادة » (الكبير المتعال) أى العظيم الشأن الذى كل شىء دونه المستعلى على كل شىء بقدرته أو الذى كبر عن صفات المخلوقين وتعالى عنها كذا فى الكشف وقال حجة الاسلام رحمه الله الكبير ذو الكبرياء وهو كمال الذات والوجود بدوامه أزلا وأبداً والمتعالى أبلغ من العلى الذى هو مبالغة العالى فمعناه أنه الذى لارتبة فوق رتبته لاذ تمتهى اليه مراتب الموجودات فى السببية والشرف فله الفوقية المطلقة أو كل ما سواه لا يكون عليها إلا بالاضافة ثم لما مجد الله بصفات الكمال وقدمه عن شوائب الحدوث والزوال وبين أن الارزاق والآجال معلقة بتقديره وإن تحقق الكائنات منوط بتدبيره وان علمه محيط بالكل تعلق البال بأنه الموصوف بصفات الجمال مولى النعم على الكمال مستحق للحمد

بمراجعة أصل من هذه الأصول المذكورة ولم أترك جهداً في تنقيحه وتحريره فأنى بحمد الله شرعت فيه خلياً من الموانع والعوائق منقطعاً عن القواطع والعلائق فصار هذا الشرح عمدة في الفن عموماً وعمدة

والاجلال فناسب المقام أن يؤتى فيه بالحمد الذي هو الثناء باللسان على قصد الاجلال على الجليل ، من نعمة وغيرها فلذا قال (نحمده على فضله) أى نواله وعطائه (المترادف) المتعاقب (المتوال) أى المتوالى حذف الياء اكتفاء بالكسرة كما في المتعال وبالشكر الذى هو الفعل المشعر باجلال المنعم لانعامه باللسان كان أو بالجانان أو الأركان ولذا قال (ونشكره على ما عمننا) أى شملنا (من الإنعام) بيان لما وهو إيصال النعمة (والإفضال) أى المجاملة وإيتاء الفضل ثم بين الحمد والشكر على ما ذكرنا عموماً من وجه لصدقهما على الثناء باللسان للاحسان وصدق الحمد فقط على الثناء لغير الانعام وبالعكس على عمل الأركان بالاحسان ويحمل قوله عليه السلام ما شكر الله عبد لم يحمده . على نفي كمال الشكر لا أصله لعدم استلزام نفي الأعم من وجه نفي الأخص وما ذكرنا تفسير الادباء واليه ميل الزمخشري في الكشف وأما التحقيق فهو أن الحمد فعل يشعر باجلال المنعم لكونه منعماً سواء كان اعتقاداً بإتصافه بصفات الكمال ونزاهته عن النقصان أو ذكرراً لسانياً دالاً عليه أو عملاً بالجوارح دالاً على ذلك والشكر صرف العبد لجميع ما أنعم الله عليه من الخواص الظاهرة وغيرها إلى ما خلق وأعطاه لأجله كصرف الذهن إلى فهم حقائق آياته والنظر إلى مشاهدة مصنوعاته والسمع إلى تلقى انذاراته وما ينبئ عن مرضاته وعلى هذا فالحمد أعم مطلقاً لعدم اختصاصه بما يصل إلى فاعله بخلاف الشكر ثم لما حمد الله تعالى على النعم وكان أجلها الإيمان وكان ذلك فى الأكثر بتوسط النبي عليه السلام جعل الدعاء له ثلوه الثناء على الله تعالى فقال (ونصلى على محمد الهادى) أى الدال على طريق يوصل إلى الاهتداء (إلى نور الإيمان من ظلمات الكفر والضلال) والإيمان تصديق النبي بجميع ما علم بالضرورة بحجته به والكفر انكار شيء من ذلك والضلال فقدان ما يوصل إلى المطلوب وفى مبدأ الكلام ملاحظة إلى قوله تعالى « ولأنك تهتدى إلى صراط مستقيم » وأما قوله « وانك لا تهتدى من أحببت » فالمراد نفي خلق الاهتداء فى العبد والهداية حقيقة فيه عند مشايخنا مجاز فيما سواه وقوله نور الإيمان وظلمات الكفر كلاهما من التشبيه المؤكد على طريقة لجين الماء أى ماء كاللجين وتوحيد الأول وجمع الثانى إشارة إلى وحدة حقيقة الإيمان وان تعدد أفرادها واختلاف أنواع الكفر كالإشراك بالله ونفى الصانع وانكار النبوة وان كان الكل ملة واحدة حكماً ويجوز أن يكونا من الاستعارة بالكناية بأن شبه الإيمان بماله إشراق واستنارة بقرينة إثبات النور له والكفر بماله لإظلام واسوداد

في معرفة مذهب الشافعي فيه خصوصاً وعمدة في شرح هذا الكتاب وسعيت سعي في إيضاح معانيه وبذلت وسعي في تسهيله لمطالعيه بحيث لا يتعذر فهمه على المبتدئ ولا يبطئ إدراكه على المنتهى وسميته

والقرينة إثبات الظلمات له بالشبهات استعارتان بالكناية والاثباتان تخيلتان أو بأن يراد بالايان والكفر ما ذكرناه ادعاء فيكون كل منهما استعارة مكياً عنها والتخييلتان لفظاً للنور والظلمات المستعملان في النور والظلمات الوهميين مع كونهما موضوعين لها محققين وهذا يوافق مذهب السكاكي والأول مذهب غيره ثم لما دعا للنبي عليه السلام المتسبب للاهتمام إلى الايمان والاسلام دعا لمن عاونه في تنفيذ أحكامها وتبليغ أركانها فقال : (وعلى آله) أصله أهل الحجى أهيل وقيل أويل وذكره في الصحاح في فصل الألف مع الوار يؤيد هذا وسمع السكاكي بعض الفصحاء يقول أهل وأهيل وأول وأويل ثم خص بالأشراف رقيب آل فرعون لأنه تزيى بزى الأشراف وآله عليه السلام من جهة النسب أولاد على وعباس وجمفر وعقيل وحارث بن عبد المطلب ومن جهة الدين كل مؤمن أو كل مؤمن تقي على اختلاف الروايتين (وصحبه) جمع صاحب وهو يجمع على الصاحب والأصاحب والصحاب والصحابة والصحية والصحيبات ثم يجمع الأصحاب على الأصحاب ثم يخفف إلى أصحاب (خير صحب وآل) بحسب كمالهم في الدين منزلة بصحبته عليه السلام ومبايعته (وبعد ، فإن أولى ماتهم به) أى يقصد إليه (اللهم) جمع همة كلقم في قبة ومعناها القصد إلى كون الشيء أولاً كونه وهى من جهة اللغة أعم من أن يكون أما الشريف أو الخسيس يقال همة عالية وهمة صافلة فلها وصفها بقوله (العوالى) ثم غلب على قصد حيازة المراتب العلية عرفاً واستعمالاً وإسنادها إلى اللهم بجاز على طريق جد جده (وتصرف فيه الأيام والليالي ، تعلم بالمعالم) جمع معلم وهو موضع العلم ويقال الأثر يستدل به على الطريق والمراد بالمعالم (الدينية) أى المنسوبة إلى الدين الذى هو وضع إلهى يسوق ذوى النهى باختيارهم المحمود إلى الخيرات بالذات الأصول التى يوقف بها على الأحكام من نحو الجواز والفساد والحل والحرمه وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد بتعلمها تعرفها وتعرف أحوالها من حيث استنباط الأحكام الشرعية منها وهو بعينه علم الأصول وسيجىء تحقيقه ويجوز أن يراد بالمعالم العلل الذى يستدل بها القائسون المتأولون في النصوص على ثبوت الحكم في المقيس ويجوز أن يراد بها الأسباب الشرعية نحو دلوك الشمس وملك النصاب وشهود الشجر وشرف المكان للصلاة والزكاة والصوم والحج والوجه هنا هو الأول فان قلت ما ذكر مشعر بأولوية علم الأصول على علم الكلام المشتمل على معرفة البارى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك الموقوف عليها معرفة أحوال الأدلة الكلية من حيث توصل إلى الأحكام الشرعية

• (نهاية السؤل في شرح منهاج الاصول) • والله أسأل أن ينفع به مؤلفه وكاتبه وقارائه والناظر فيه وجميع المسلمين بمنه وكرمه آمين .

مع أنه ليس كذلك قلنا أراد أولى علوم الشرائع والأحكام بدلالة المقام مع جواز كونه ادعائياً أو نقول يدفع ذلك عطفه ما يشمله وغيره عليه حيث قال : (والكشف عن حقائق الملة الحنيفية) أى المفسوبة إلى الحنيف وهو المائل عن كل باطل إلى الحق لأنه يشير إلى تحقيق القواعد الكلامية كإشير إلى تحليل المعاهد الأصولية فلا تفضيل للأصول على الكلام وإفراد الأصول بالتصريح والتقديم لكون الكلام فيه • والكشف عن حقائق الملة العلم بها على اليقين لا التخمين وتشبيه الحقائق بالأسباب المحمية بالاستتار أو ذكرها وإرادة هذه الأشياء ادعاء استعارة بالكناية وإضافة الكشف إليها أو استعماله في الكشف الموهوم تخيلية (والفوص في تيار) أى موج (بحار مشكلاته) الضمير للكشف أو التعلم أو الحقائق أو الملة على تأويل المذكور وأراد بالفوص إمعان النظر وإعمال الروية وإتباع النفس في تحقيق دقائقه وحل مشكلاته (والفحص) أى التفحص (عن استتار أمرار معضلاته) ولا يخفى مافى القرينة من الاستعارة بالكناية والتخييلية كذا قال المتن في النسخة التى عندى والآنسب كونه لفظ الفحص مكان الكشف هناك وبالعكس هنا بإضافة الكشف إلى الاستتار (وإن كتابنا هذا) صفة الكتاب (منهاج الوصول) أى طريق واسع للوصول (إلى علم الاصول) وقد سبق الإشارة إلى تعريفه وسيجىء تحقيقه والمناهج خبران وقوله : (الجامع بين المفعول والمشروع) خبر بعد خبر وأراد بجامعيته بينهما أنه مع اشتماله على البحث على أحوال الأدلة الشرعية محتو على رعاية الوجوه والشرائط المذكورة فى علمى الميراث والنظر فى تركيب الأدلة والتعريفات وإيراد النصوص والمعارضات ونحو ذلك قوله : (والمتوسط بين الاصول والفروع) خبر آخر لأن وأراد بالفروع القواعد المبينة فيه وبالأصول أدلتها أو بالفروع الأحكام المفصلة فى الفقه وبالأصول الأدلة الكلية فالمعنى على هذا أنه مشتمل على المسائل الفقهية كاشتماله على مباحث الأدلة الكلية لإلأن ذكر الأولى على سبيل التبعية كالتمثيل والتفريع لا أنها من مسائل هذا الفن (وهو) أى الكتاب (وإن صغر حجمه) الحجم سد فم الشيء تارة وفتحته أخرى والمراد صغر محل الحجم أى هذا الكتاب مع أنه مختصر (كبر علمه ، وكثرت فوائده ، وجات) أى عظمت (عوائده) أى منافعه العائدة إلى الطالب (جمعت له رجاء أن يكون سبباً لرشاد المستفيدين) أى صلاحهم يقال فلان ذو رشد وارشاد أى ذو صلاح فى الدين والعقل والمال (ونجاتى) أى ويكون سبباً لنجاتى (يوم الدين) أى يوم الجزاء ومنه قولهم كما تدن تدان أى كما تفعل تجازى وببيت الحاجة .

قال : (أصول الفقه معرفة دلائل الفقه إجمالاً

ولم يبق سوى العدوا ن دناهم كما دانوا

(والله تعالى حقيق) أى جدير (بتحقيق رجاء الراجين) أى بتحصيل مأمولهم
اعلم أنه لما كان علم الأصول بل كل علم عبارة عن مسائل كثيرة تضبطها جهة وحدة باعتبارها يعد
علماً واحداً مدوناً ولم يكن بد لطالب مثل تلك الكثرة أن يعرفها بتلك الجهة لتلاشتغل عما
يعنيه إلى ما لا يعنيه وجهة الوحدة الضابطة تعريفه المميز له عند الطالب أو موضوعه الممتاز
هويته فى نفسه عن سائر العلوم وكان المقام مقام تشوف الطالب إلى التعريف ليمتاز العلم عنده
فيشرع فيه على بصيرة عرفه بقوله : (أصول الفقه) ثم أصول الفقه جعل لقباً لهذا الفن
بعد نقله عن مركب إضافي وفيه إشعار بابتناء الفقه فى الدين عليه فان القلب علم يشعر بمدح
أو ذم فله اعتباران واسكل اعتبار تعريف فالفرق أن دلالة الاجزاء على المعانى الوضعية فى
اللقى غير منظورة وإنما يلتفت فيه إلى الاستعمال الطارىء وفى الاضافى بالعكس ولم يتعرض له
المصنف بناء على أن المعنى العلمى هو المقصود فى الاعلام لا غير وتعرض للقب بقوله : (معرفة
دلائل الفقه) أى جميع دلائله إذ الجمع المضاف مستغرق كما سيحىء فخرج العلم بالبعض
سواء علم البعض الآخر أو لا فان معرفة البعض المقيدة بتعلقها أو لا تعلقها بالبعض الآخر شىء
مغاير لها متعلقة بالمجموع من حيث هو — والمراد بالدلائل الكتاب والسنة والاجماع والقياس
أو هى مع غيرها من الأدلة المختلف فيها كالاستصحاب وشرع من قبلنا والمصالح المرسلة
ونفى المدارك فى الاحكام العدمية وغيرها والدليل هو الذى يمكن أن يتوصل بصحيح النظر
فيه إلى مطلوب خبرى قطعياً كان أو ظنياً وقوله : (إجمالاً) الظاهر أنه يشير إلى أن معرفة
الأدلة التفصيلية الجزئية للسائل المفصلة الفقهية ليست من الفن قال الجار بردى معناه
أنه لا يشترط أن يستحضر الأدلة بل لو كان بحيث يتمكن من الرجوع اليها متى شاء لكفى
وهو ضعيف إذ الاطلاق كاف فى ذلك وأيضاً لا يبقى فى التعريف ما يخرج معرفة الأدلة
التفصيلية وقال الفزرى هو احتراز عن الفقه والخلاف إذ الأدلة فيهما منصوبة على مسائل
جزئية فتكون تفصيلية وفيه بحث إذ الفقه لم يندرج تحت قوله معرفة دلائل الفقه فيحتاج إلى
إجراجه إليهم إلا أن يقال أراد بالفقه أدلته التفصيلية وكذا الخلاف لأنه عبارة عن العلم
باستعمال الآقيسة المؤلفة من المشهورات والمسلمات لمحافظة حكم أو مدافعة سواء كان من أحكام
الفقه أو لا فليس فيه بحث عن الأدلة المثبتة للأحكام الفقهية ولو سلم فلا يخرج بقوله إجمالاً لانهم ربما
يقولون فى الجدل والخلاف المدعى الوجوب فى صورة من صور النزاع بالمقتضى أو عدم الوجوب
بالمنازع ثم المراد بمعرفة دلائل الفقه معرفتها لا من حيث هى إذ هى من هذه الحثيثة الموضوع

وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد) أقول اعلم أنه لا يمكن الخوض في علم من العلوم إلا بعد تصور ذلك العلم والتصور مستفاد من التعريفات فلذلك قدم المصنف تعريف أصول الفقه على الكلام في مباحثه ولاشك أن أصول الفقه لنظ مركب من مضاف ومضاف إليه فنقل عن معناه الاضافي وهو الأدلة المنسوبة إلى الفقه وجعل لقباً أى علماً على الفن الخاص من غير نظر إلى الأجزاء والفرق بين اللقي والاضافي من وجهين (أحدهما) أن اللقي هو العلم كما سيأتى والاضافي موصل إلى العلم (الثاني) أن اللقي لا بد فيه من ثلاثة أشياء معرفة الدلائل وكيفية الاستفادة وحال المستفيد وأما الإضافي فهو الدلائل خاصة ولفظ أصول الفقه مركب على المعنى الاضافي دون اللقي لأن جزاء لا يدل على جزء معناه فإذا تقرر ما قلناه وعلمت أن أصول الفقه في الأصل مركب فاعلم أن معرفة المركب متوقفة على معرفة مفرداته فكان ينبغي له أن يذكر تعريف الأصل وتعريف الفقه قبل تعريف أصول الفقه كما فعل الامام في المحصول والآمدى في الاحكام وغيرهما مستدلين بما ذكرته من توقف معرفة المركب على معرفة المفردات فلنذكر أولاً تعريفهما ثم نعود إلى شرح كلامه فنقول الأصل له معنيان معنى في اللغة ومعنى في الاصطلاح فأما معناه اللغوي فاختلفوا فيه على عبارات (أحدها) ما يبنى عليه غيره قاله أبو الحسين البصري في شرح العمدة (ثانيها) المحتاج اليه قاله الامام في المحصول والمختب وتبعه صاحب التحصيل (ثالثها) ما يستند تحقق الشيء اليه قاله الآمدى في الاحكام ومنتهى السؤل (رابعها) مأمونه الشيء قاله صاحب الحاصل (خامسها) منشأ الشيء قاله بعضهم وأقرب هذه الحدود هو الاول والاخير . وأما في الاصطلاح فله أربعة معان أحدها الدليل كقولهم أصل هذه المسئلة الكتاب والسنة أى دليلها ومنه أيضاً أصول الفقه أى أدلته (الثاني)

لأمن المسائل بل من حيث إثباتها للأحكام وثبوت الأحكام بها يدل عليه قوله (وكيفية الاستفادة) أى معرفة كيفية استخراج الأحكام من أدلتها إذ يفهم أن المراد أن الأصول معرفة الدلائل من حيث إفادتها للأحكام ومعرفة كيفية استفادتها منها والمراد بالمستفيد في قوله (وحال المستفيد) أى من يستفيد الأحكام أعم من المجتهد والعامي بدليل اشتغال الكتاب السابع من هذا الكتاب المعقود لبيان حال المستفيد على مباحث الاجتهاد والافتاء والاستفتاء مع أن الآخرين ليسا من الأحوال المختصة بالمجتهد وعلم بما ذكرنا أن موضوع الفن الأدلة المذكورة والمجتهد والمقلد إذ الأصولى يبحث عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام مثل كون الأمر للوجوب والتهى للحرمة إلى غير ذلك وكون بعضها راجحة على البعض وعن أحوال المجتهدين والمقلدين من الاجتهاد والاصابة والاختاء والافتاء والاستفتاء.

الرجحان كقولهم الاصل في الكلام الحقيقة أى الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز (الثالث) القاعدة المستمرة كقولهم إباحة الميتة للمضطر على خلاف الاصل (الرابع) الصورة المقيس عليها على اختلاف مذكور في القياس في تفسير الاصل * وأما الفقه فله أيضاً معنيان لغوي واصطلاحي فالاصطلاحى سياتى في كلام المصنف * وأما اللغوي فقال الامام في المحصول والمشتخب هو فهم غرض المتكلم من كلامه وقال الشيخ أبو اسحق في شرح اللمع هو فهم الاشياء الدقيقة فلا يقال فقهت أن السماء فوقنا * وقال الآمدى هو الفهم وهذا هو الصواب فقد قال الجوهرى الفقه الفهم تقول فقهت كلامك بكسر القاف أفقه بفتحها أى فهمت أفهم قال الله تعالى * فما ل هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً * وقال تعالى * ما نفقه كثيراً مما تقول * وقال تعالى * ولكن لا تفقهون تسبيحهم * * إذا علمت ذلك فلترجع إلى شرح كلام المصنف فتقول قوله معرفة كالجنس دخل فيه أصول الفقه وغيره والفرق بينه وبين العلم من وجهين (أحدهما) أن العلم يتعلق بالنسب أى وضع لنسبة شىء إلى آخر ولهذا تعدى إلى مفعولين بخلاف عرف فانها وضعت للمفردات تقول عرفت زيداً (الثانى) أن العلم لا يستدعى سبق جهل بخلاف المعرفة ولهذا لا يقال لله تعالى عارف ويقال له عالم وقد نص جماعة من الاصوليين أيضاً ومنهم الآمدى في أبحاث الافكار على نحوه فقالوا إن المعرفة لا تطلق على العلم القديم قوله (دلائل الفقه) هو جمع مضاف وهو يفيد العموم فيعم الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها وحيداً فيحتز به عن ثلاثة أشياء أحدها معرفة غير الأدلة كمعرفة الفقه ونحوه (الثانى) معرفة أدلة غير الفقه كأدلة النحو والكلام (الثالث) معرفة بعض أدلة الفقه كالكتاب الواحد من أصول الفقه فانه جزء من أصول الفقه ولا يكون أصول الفقه ولا يسمى العارف به أصولياً لأن بعض الشىء لا يكون نفس الشىء * والمراد بمعرفة الأدلة أن يعرف أن الكتاب والسنة والاجماع والقياس أدلة يحتاج بها وأن الأمر مثلاً للموجب وليس

واليه أشار الجاربرى وفيه بحث لجواز أن يكون التعرض لمبحث الاستفتاء والتقليد لكونه في مقابلة الاجتهاد لانه من مسائل الفن فلا يلزم أن يكون المقلد من الموضوع والظاهر أن الموضوع إذا لم يجعل الاحكام من الأدلة السمعية من حيث إثبات الاحكام والبحث عن حال المستفيد قيد لاحوال الأدلة راجع اليها بأن يقال مثلاً أن الإثبات يكون بالاجتهاد بعد التجميع عند التعارض فلا يكون من الموضوع قال الفري في التعريف إذ التعريف ههنا للدون الاصطلاحى وهو ليس مجرد معرفة الأدلة والكيفيتين وإلا لطلق اسم الاصول على الصحاحى وليس كذلك كما لا يطلق النحوى على البدوى الفصيح بل التعريف الصحيح أنه علم يعلم منه أدلة الفقه والكيفيتان ونعنى بقوله علم العلم بأصول وقواعد

المراد حفظ الأدلة ولا غيره من المعاني فافهمه هـ . واعلم أن التعبير بالأدلة مخرج لكثير من أصول الفقه كالعمومات وأخبار الآحاد والقياس والاستصحاب وغير ذلك فإن الأصوليين وإن سلموا العمل بها فليست عندهم أدلة للفقه بل أمارات له فإن الدليل عندهم لا يطلق إلا على المقطوع به ولهذا قال في المحصول أصول الفقه بمجموع طرق الفقه ثم قال وقولنا طرق الفقه يتناول الأدلة والامارات (قوله اجمالاً) أشار به إلى أن المعتبر في حق الأصولي إنما هو معرفة الأدلة من حيث الاجمال ككون الاجماع حجة وكون الامر للوجوب كإبتيهاه . وحي الحاصل أنه احتراز عن علم الفقه وعلم الخلاف لأن الفقيه يبحث عن الدلائل من جهة دلالتها على المسئلة المعينة والمناظر أن ينصب كل منهما الدليل على مسألة معينة وفيما قاله نظر ولم يصرح في المحصول بالمحترز عنه فإن قيل ان اجمالاً في كلام المصنف لا يجوز أن يكون مفعولاً لأن عرف لا يتعدى إلا إلى واحد وقد جر بالإضافة ولا تمييزاً منقولاً من المضاف ويكون أصله معرفة اجمال أدلة الفقه لفساد المعنى ولا حالاً من المعرفة أو من الدلائل لأنهما مؤثتان واجمال مذكر ولا نعماً لمصدر محذوف أى معرفة اجمالية لتذكيره أيضاً فالجواب أنه يجوز أن يكون في الاصل مجروراً بالإضافة إلى معرفة تقديره معرفة دلائل الفقه معرفة اجمال أى لا معرفة تفصيل محذوف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فاتصّب كقوله تعالى « واسأل القرية » أى أهل القرية ويجوز أن يكون نعماً لمصدر مذكر محذوف تقديره عرفانا اجمالياً قال الجوهري تقول عرفت معرفة وعرفانا اه وعلى هذين الإعرابين يكون الاجمال راجعاً إلى المعرفة هـ وأما عوده إلى الدلائل فهو وإن كان صحيحاً من

معلومة هي التصديقات الكلية وبقوله يعلم إلى آخره أنه يعرف بالتوصل بتلك القواعد الكلية كيفية استنباط الاحكام الجزئية الفقهية من أدلتها التفصيلية ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد بمعرفة الأدلة والكيفيتين في تعريف المصنف التصديق بكون الأدلة الكلية الاجمالية المشار إليها بقوله اجمالاً مثبتة للأحكام عند المجتهد مع معرفة كيفية الاثبات كقولنا الامر يفيد الوجوب والنهى الحرمة والقياس المستنبط يوجب الحكم لظهور أن ليس المراد مجرد تصور الأدلة والكيفيتين ففهمومات هذه القضايا حينئذ راجعة إلى إثبات الأدلة للاحكام وهو المراد بمعرفة الأدلة أى من حيث اثباتها للاحكام ومعرفة أحوال الأدلة من النسخ والمعارضة والترجيح وغير ذلك وأنواع الحكم وإن أى نوع من الاحكام يثبت بأى نوع من الأدلة والمباحث المتعلقة بالمحكوم به ككونه عبادة أو عقوبة أو بالمحكوم عليه من الاهلية والعوارض عليها كلها راجعة إلى معرفة كيفية استفادة الاحكام من الأدلة ولا شك أن مجموع المعرفتين في قوة العلم بالقواعد التي هي مثل قولنا كل ما هو مأمور الشارع واجب وقولنا

جهة المعنى لكن هذا الاعراب لا يساعده ويجوز أن يكون حالا واغتفر فيه التذكير
لكونه مصدرا وفي بعض الشروح أن اجمالا منصوب على المصدر أو على التمييز وهو خطأ
لما قلناه قوله (وكيفية الاستفادة منها) هو مجرور بالعطف على دلائل أى معرفة
دلائل الفقه ومعرفة كيفية الاستفادة الفقه من تلك الدلائل أى استنباط الأحكام الشرعية
منها وذلك يرجع إلى معرفة شرائط الاستدلال كتقديم النص على الظاهر والمتواتر على
الآحاد ونحوه كما سيأتى فى كتاب التعادل والترجيح فلا بد من معرفة تعارض الأدلة ومعرفة الأسباب
التي يترجح بها بعض الأدلة على بعض وإنما جعل ذلك من أصول الفقه لأن المقصود من معرفة
أدلة الفقه استنباط الأحكام منها ولا يمكن الاستنباط منها إلا بعد معرفة التعارض والترجيح
لأن دلائل الفقه مفيدة للظن غالباً والمظنون قابلة للتعارض محتاجة إلى الترجيح فصار معرفة ذلك
من أصول الفقه وقوله (وحال المستفيد) هو مجرور أيضاً بالعطف على دلائل أى ومعرفة حال
المستفيد وهو طاب حكم الله تعالى فيدخل فيه المقلد والمجتهد كما قال فى الحاصل لأن المجتهد
يستفيد الأحكام من الأدلة والمقلد يستفيدها من المجتهد وأشار المصنف بذلك إلى شرائط
الاجتهاد وشرائط التقليد التي ذكرها فى الكتاب السابع وإنما كان معرفة تلك الشروط من
أصول الفقه لأنها بنا أن الأدلة قد تكون ظنية وليس بين الظن والادلة ارتباط عقلى لجواز
عدم دلالة عليه فاحتيج إلى رابط وهو الاجتهاد فتلخص أن معرفة كل واحد مما ذكر
أصل من أصول الفقه ومجموعها ثلاث فلذلك أتى بلفظ الجمع فقال أصول الفقه معرفة كذا
وكذا ولم يقل أصل الفقه وهذا الحد ذكره صاحب الحاصل فقلده فيه المصنف وفيه نظر
من وجوه (أحدها) كيف يصح أن يكون أصول الفقه هو معرفة الأدلة مع أن أصول الفقه
شئ ثابت سواء وجد العارف به أم لا ولو كان هو المعرفة بالأدلة لكان يلزم من فقدان العارف
بأصول الفقه فقدان أصول الفقه وليس كذلك ولهذا قال الامام فى المحصول أصول الفقه بمجموع
طرق الفقه ولم يقل معرفة بمجموع طرق الفقه وذكر نحوه فى المنتخب أيضاً وكذلك صاحب الأحكام
وصاحب التحصيل وخالف ابن الحاجب فجعله العلم أيضاً وحاصله أن طائفة جعلوا الأصول هو

كل ما هو منه حرام ونحو قولنا ما دل على إباحته القياس فهو مباح بأن يقيد الأول
والثاني بقولنا بأمر أو نهي لم يثبت نسخه ولا معارضة ولا رجحان لنص آخر عليه والثالث
بأن ليس لهذا القياس معارض أقوى كالنص ولم يسبقه اجتهاد بمجتهد أو سبق فيه اجتهاد
الآراء وأدى إليه رأى مجتهد إلى غير ذلك وإلا فللخصم أن يمنع كاية القضايا المذكورة وكذا
إذا أبرزت فى صورة الملازمات الكلية نحو كلما كان الشئ مأموراً بالشارع فهو واجب وقس
على هذا فالأصول حيثئذ تكون عين العلم الذى هو علم بقواعده وأصول يتوصل بها إلى

العلم لا المعلوم وطائفة عكست (ثانيا) أن العلم بأصول الفقه ثابت لله تعالى لأنه تعالى عالم بكل شيء ومن ذلك هذا العلم الخاص ولا بد من إدخاله في الحد والإلزام وجود المحدود بدون الحد لكنه لا يمكن دخوله فيه لأنه حده بقوله معرفة دلائل الفقه والمعرفة لا تطلق على الله تعالى لأنها لا تستدعي سبق الجهل كما تقدم (ثالثا) أنه جمع دليلا على دلائل هنا وفي أوائل القياس حيث قال لعموم الدلائل وفي أول الكتاب الخامس حيث قال في دلائل اختلف فيها وإنما صوابه أدلة قال ابن مالك في شرح الكافية والشافعية لم يأت فعائل جمعا لاسم جنس على وزن فاعيل فيما أعلم لكنه بمقتضى القياس جائز في العام المؤنث كسماعة جمع سعيد اسم امرأة وقد ذكر النحاة لفظين وردا من ذلك ونصوا على أنهما في غاية القلة وأنه لا يقاس عليهما (رابعا) وهو مبني على مقدمة من أن كل علم فله موضوع ومسائل فوضوعه هو ما يبحث في ذلك العلم عن الأحوال العارضة له ومسائله هي معرفة تلك الأحوال فوضوع علم الطلب مثلا هو بدن الإنسان لأنه يبحث فيه عن الأمراض اللاحقة له ومسائله هي معرفة تلك الأمراض والعلم بالموضوع ليس داخلا في حقيقة ذلك العلم كما أوضحناه في بدن الإنسان وموضوع علم الأصول هو أدلة الفقه لأنه يبحث فيها عن العوارض اللاحقة لها من كونها عامة وخاصة وأمرأ ونهياً وهذه الأشياء هي المسائل وإذا كانت الأدلة هي موضوع هذا العلم فلا تكون من ماهيته فإن قبل موضوع هذا العلم هو الأدلة الكلية من حيث دلالتها على الأحكام وأما مسائله فهي معرفة الأدلة باعتبار ما يعرض لها من كونها عامة خاصة وغير ذلك وهذا هو الواقع في الحد قلنا لا نسلم بل الأول أيضاً مذکور فانه المراد بقوله دلائل الفقه كما تقدم (خامسا) أن هذا الحد ليس بمانع لأن تصور دلائل الفقه الخ يصدق عليه أنه معرفة بها أى علم لأن العلم يتقسم إلى تصور وتصديق ومع ذلك ليس من علم الأصول فإن الأصول هو العلم التصديقي لا التصوري

استنباط الأحكام الجزئية الفقهية من أدلتها التفصيلية عند جعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الأول كقولنا الحج واجب لأنه مأمور بالشارع وكل ما هو كذلك فهو واجب أو عند جعلها لزومية كلية منضمة إليها مقدمة استثنائية عند الاستدلال بالقياس الاستثنائي الذي يستنتج منه بوضع مقدمة كقولنا كلما كان الشيء حجاً أو غيره مأمور الشارع فهو واجب لكنه مأمور الشارع فهو واجب وهذا حاصل التعريف الذي ادعى صحته ثم من حصل له هذه القواعد فهو أصولي صحابياً كان أو غيره وعدم إطلاق النحوى على البدوى لعدم كونه عالماً بأصول يعرف بها كيفية الاحتراز عن الخطأ في العربية وإن كان لا يخطئ بحسب الساقطة ثم لما أخذ

قال : (والفقه والعلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية) أقول لما كان لفظ الفقه جزءاً من تعريف أصول الفقه ولا يمكن معرفة شيء إلا بعد معرفة أجزائه احتاج إلى تعريفه فقوله العلم جنس دخل فيه سائر العلوم ولقائل أن يقول لم قال في حد الأصول معرفة وفي حد الفقه العلم وقد استعمل ابن الحاجب لفظ العلم فيهما وابن برهان في الوجيز لفظ المعرفة هنا وقوله بالأحكام احتراز به عن العلم بالذوات والصفات والأفعال قاله في الحاصل ووجه ما قاله أن العلم لا بد له من معلوم وذلك المعلوم إن لم يكن محتاجاً إلى محل يقوم به فهو الجوهر كالجسم وإن احتاج فإن كان سبباً للتأثير في غيره فهو الفعل كالضرب والشم وإن لم يكن سبباً فإن كان نسبة بين الأفعال والذوات فهو الحكم وإن لم يكن فهو الصفة كالحرارة والسواد فلما قيد العلم بالحكم كان مخرجاً لثلاثة لكن في إطلاق خروج الصفات إشكال وذلك أن الحكم الشرعي خطاب الله تعالى وخطابه تعالى كلامه وكلامه صفة من جملة الصفات القائمة بذاته فيلزم من إخراج الصفات إخراج الفقه وهو المقصود بالحد والباء في قوله بالأحكام يجوز أن تكون متعلقة بمحذوف أى العلم المتعلق بالأحكام والمراد بتعلق العلم بها التصديق بكيفية تعلقها بأفعال المكلفين كقولنا المساقاة جائزة لا العلم بتصورها فإنه من مبادئ أصول الفقه فإن الأصول لا بد أن يتصور الأحكام كما سيأتى ولا التصديق بثبوتها في أنفسها ولا التصديق بتعلقها فإنهما من

الفقه في تعريف الأصول ولم يكن بيننا على كل أحد عرفه بقوله (والفقه) كذا وبمعرفة الفقه ومعرفة الأصول والاضافة يفهم التعريف الاضافى لأصول الفقه فالأصل هنا الدليل فإن أصل الشيء ما يستند هو إليه والدليل يستند إليه المدلول فهو أصل لدوافقه لغة الفهم قال الله تعالى : ولكن لا تفقهون تسبيحهم ، وفي الاصطلاح (العلم بالأحكام الشرعية العملية) قوله العلم كالجنس والأحكام يخرج العلم بغيرها من الذوات والصفات الحقيقية والاعتبارية والأفعال الشرعية يخرج العقلية كالحكم بأن العالم حادث والحسية كالعلم بأن الشمس مشرقة والتجريبية كالحكم بأن السموم نيامسلة والوضعية الاصطلاحية كالحكم بأن الفاعل مرفوع والعملية يخرج الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية وأصلية كالحكم بحجية الأدلة وقوله (المكتسب) يخرج علم الله تعالى إذ هو غير مكتسب وعلم جبريل وعلم النبي عليهما السلام فإن عليهما بما أوحى إليه ضرورى بخلاف علم المجتهد بها فإنه بالاستدلال والاستنباط من الأدلة وأيضاً احتراز عن العلم بمثل وجوب الصلاة والصوم مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره والاصطلاح على أن العلم بضروريات الدين ليس من الفقه تشير إليه عبارة محصول الإمام وقوله (من أدلتها التفصيلية) يخرج علم المقلد الحاصل من قول المجتهد

علم الكلام فإن قيل الألف واللام في الأحكام لا جائز أن تكون للعهد لأنه ليس لنا شيء معهود يشار إليه ولا للجنس لأن أقل جمع الجنس ثلاثة فيلزم منه أن العامى يسمى فقيها إذا عرف ثلاث مسائل بأدلتها لصدق اسم الفقه عليها وليس كذلك ولا للعموم لأنه يلزم خروج أكثر المجتهدين لأن مالكا من أكابرهم وقد ثبت أنه سئل عن أربعين مسألة فأجاب في أربع وقال في ست وثلاثين لا أدري فالجواب التزام كونها للجنس لأن الحد إنما وضع لحقيقة الفقه ولا يلزم من إطلاق الفقه على ثلاثة أحكام أن يصدق على العارف بها أنه فقيه لأن فقيها اسم فاعل من فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه له سجية وليس اسم فاعل من فقه بكسر القاف أى فهم ولا من فقه بفتحها أى سبق غيره إلى الفهم لما تقرر في علم العربية أن قياسه فائه وظهر أن الفقيه يدل على الفقه وزيادة كونه سجية وهذا أخص من مطلق الفقه ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم فلا يلزم نفي الفقه عند نفي المشتق الذى هو فقيه وهذا من أحسن الأجوبة وقد احتراز الأمدى عن هذا السؤال فقال الفقه العلم بجملة غالبية من الأحكام وهو احتراز حسن وقوله الشرعية احتراز عن العلم بالأحكام العقلية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وبأن الكل أعظم من الجزء وشبه ذلك كالطب والهندسة وعن العلم بالأحكام اللغوية وهو نسبة أمر إلى آخر بالإنجاب أو بالسلب كعلمنا بقيام زيد أو بعدم قيامه والشرعى هو ما تتوقف معرفته على الشرع وقوله العملية احتراز به عن العلم بالأحكام الشرعية على العلمية وهو أصول الدين كالعلم بكون الإله واحدا سميعا بصيرا وكذلك أصول الفقه على ما قاله الإمام في المحصول واقتصر عليه قال لأن العلم بكون الإجماع حجة مثلا

فإن قلت قول المجتهد مستفاد من الأدلة المذكورة فيكون علم المقلد مكتسبا منها فيكون فقها قلنا أجيب عنه بأن هذا إنما يلزم لو وصفت الأحكام بالمكتسبة أو يصدق على علم المقلد أنه علم بالأحكام المكتسبة من الأدلة التفصيلية في نفس الأمر وليس كذلك بل المكتسب صفة العلم وقال الجار بردى إن السؤال وارد سواء جعل الاكتساب صفة العلم أو الأحكام بل الجواب أن المراد الاكتساب بالذات والحق أنه لا يرد على تقدير كونه صفة للعلم أو معنى اكتساب العلم من الأدلة أنه ينظر فيها فيعلم منها الحكم وعلم المقلد وإن كان مستندا بالواسطة إلى الدليل لكنه لم يحصل من النظر في الدليل نعم يرد على قوله أو يصدق على علم المقلد الخ ما قال الفخرى من أن الأحكام في نفس الأمر غير مكتسبة عن شيء لقدما حيث عرفوا الحكم بخطاب الله تعالى مع أنه يمكن دفعه بأن المراد الحاصل بالخطاب والتقيد بالتفصيلية يخرج العلم بوجود شيء ما أو الشيء المعين لوجود المقتضى أو بلا وجوبه لوجود النافي وحاصله الاحتراز عن العلم بثبوت حكم كلئى أو جزئى أو انتفاءه لدليل مالا يعينه يدل عليه ولا يخفى أن مثل هذا خارج بقيد اتصاف العلم

ليس علما بكيفية عمل وتبعه على ذلك صاحب الحاصل وصاحب التحصيل وفيه نظر لان حكم الشرع يكون الإجماع حجة مثلا معناه أنه إذا وجد فقد وجب عليه العمل بمقتضاه والإفتاء بموجبه ولا معنى للعمل إلا هذا لأنه نظير العلم بأن الشخص متى زنى وجب على الإمام حده وهو من الفقه وقوله المكتسب احتراز به عن علم الله تعالى وعلم ملائكته بالأحكام الشرعية العملية وكذلك علم رسوله صلى الله عليه وسلم الحاصل من غير اجتهاد بل بالوحي وكذلك علمنا بالأمور التي علم بالضرورة كونها من الدين كوجوب الصلوات الخمس وشبهها فجميع هذه الأشياء ليس بفقه لأنها غير مكتسبة هكذا ذكره كثير من الشراح وما قالوه في غير الله تعالى فيه نظر متوقف على تفسير المراد بالمكتسب ولا ذكر لهذا القيد في الحصول ولا في مختصراته وإنما وقع فيهن التقييد بأن لا يكون معلوما من الدين بالضرورة ثم صرحوا بأنه الاحتراز عن نحو الخمس كما تقدم ذكره وفيه نظر أيضا فإن أكثر علم الصحابة إنما حصل بسماهم من النبي صلى الله عليه وسلم فيكون ضروريا وحيثئذ فيلزم أن لا يسمى علم الصحابة فقها وأن لا يسموا فقهاء وهو باطل والأولى أن يقال احتراز بالمكتسب عن علم الله تعالى وبقوله من أدلتها عن علم الملائكة والرسول الحاصل بالوحي والمكتسب في كلام المصنف مرفوع على الصفة للعلم ولا يصلح جره على الصفة للأحكام لأن الأحكام مؤنة والمكتسب مذكر ولأن علم الله تعالى وعلم المقلد بردان على الحد على هذا التقدير ولا يخرجان بما قالوه وذلك لأن المعلوم للمقلد مثلا في نفسه مكتسب من أدلة تفصيلية فإن المصنف لم يشترط ذلك بالنسبة إلى العالم به بل عبر عنه بقوله مكتسب وهو مبنى للفعول فإذا علم المجتهد أن الاخت لها النصف الآية الكريمة وأخبر به المقلد صدق أن

بالاكتساب من الأدلة بالمعنى الذي ذكرنا إذ لا نظر ولا تفكر في الدليل حيثئذ الانتقال منه إلى الحكم لعدم حصوله بعينه اللهم إلا أن يقال يجوز تحقق دليل معين على أن هناك دليلا ما على المطلوب ثم المراد بالأحكام جميعها وبالعالم التيهو القريب أعني كون الشخص بحيث يدرك حكم كل من الحوادث بالاجتهاد وأما الاعتراض بأنه لم يتيسر معرفة بعض الأحكام لبعض مدة جنونهم ويجوز الخطأ في الاجتهاد وجواز كون بعض الأحكام الغير منصوطة عليها مما لا مساغ للاجتهاد فيه ولعدم دلالة لفظ العلم على هذا المعين فالجواب عنه أن الأول يجوز أن يكون لتعارض الأدلة أو وجود المانع والثاني لمعارضة الوهم العقل أو مشاكلة الحق الباطل وكون ذلك منافيا للتيهو المذكور، ونوع والثالث مدفوع باستصواب الرسول عليه السلام معاذا رضى الله عنه وعدم سؤاله حيث لم يقل فإن لم يكن محلا للاجتهاد وبعد ما قال أجتهد برأى حين قال عليه السلام فإن لم تجد سفتى دلالاته على أنه ليس شئ من

المقلد علم شيئاً مكتسباً من دليل تفصيلي وإذا صدق ذلك صدق بناؤه للمفعول فيقاله علم شيئاً مكتسباً من دليل تفصيلي وهكذا يفعل في علم الله تعالى فإن الباري سبحانه وتعالى عالم بحكم وذلك الحكم موصوف بأنه مكتسب يعني أن شخصاً قد اكتسبه وقوله من أداتها التفصيلية احترز به عن العلم الحاصل للمقلد في المسائل الفقهية فإن المقلد إذا علم أن هذا الحكم أفتى به المفتي وعلم أن ما أفتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه علم بالضرورة أن ذلك حكم الله تعالى في حقه فهذا وأمثاله علم بأحكام شرعية عملية مكتسب لكن لا من أدلة تفصيلية بل من دليل إجمالي فإن المقلد يستدل على كل مسألة بدليل مفصل يخصها بل بدليل واحد يعم جميع المسائل هكذا قاله الإمام في المحصول وغيره وتابعه عليه صاحب الحاصل وصاحب التحصيل وفي الحد نظر من وجوه أحدها أن تعريف الفقه بأنه العلم يقتضي أن يكون أصول الفقه هو أدلة العلم بالأحكام لا أدلة الأحكام نفسها وهو باطل لأنه قد تقدم أن الأصول معرفة دلائل الفقه لا معرفة دلائل العلم بالفقه ولأن مدلول الدليل هو الحكم لا العلم بالحكم الثاني أنه لا يخلو إما أن يريد بالعملية عمل الجوارح أو ما هو أعم منها ومن عمل القلوب فإن أراد الأول ورد عليه إيجاب النية ومحريم الرياء والحسد وغيرها فانه من الفقه وليس فيها عمل بالجوارح وإن أراد الثاني ورد عليه أصول الدين فانه ليس بفقه مع أنه عمل بالقلب ولو قال الفرعية كما قاله الآمدي وابن الحاجب لكان يخلص من الاعتراض الثالث أن العلم يطلق ويراد به الاعتقاد الجازم المطابق لدليل كما ستقف عليه وهذا هو المصطلح عليه وبطابق ويراد به ما هو أعم من هذا وهو الشعور فإن أراد الأول لم يحسن الاحتراز عن المقلد بقوله من أدلتها التفصيلية لعدم دخوله في الحد لأن ما عند المقلد يسمى تقليداً لا علماً وإن أراد الثاني لم يرد

الأحكام المذكورة كما ذكر وكذا الرابع إذ حاصل معنى هذا التهيؤ ملكة يقتدر بها على إدراكات جزئيات الأحكام وإطلاق العلم عليها شائع يقال لفلان علم النحو ولا يراد حضور مسائله عنده تفصيلاً ويقال وجه التشبه بين العلم والحياة كونهما جهتي إدراك ثم اعلم أن الإمام قال في تحقيق معنى الإضافة أن الإضافة تفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه في المعنى الذي عينت له لفظة المضاف فعلى هذا مفهوم إضافة الأصول إلى الفقه اختصاصها به من حيث أنه مبنى عليها ومستند إليها وبنص طرده بمثل دار زيد وخصه البعض باسم المعنى بمعنى ما يدل على معنى زائد على الذات حتى يخرج ما يدل على نفس الذات فانه لا دلالة في إضافته إلى الشيء على خصوصية الاختصاص لا بمعنى ما يدل على معنى يقوم بالغير لشموله مثل علم زيد وعدم شموله مثل مكتوب زيد بناء على أن الأصل في إطلاق الدلالة المطابقة ولم يرأضه الفاضل وخص ذلك بالمشق وما في معناه كالأصل فانه بمعنى الدليل أو

سؤال القاضي المذكور عقب هذا في قوله قيل الفقه من باب الظنون الرابع أن هذا الحد ليس بمانع لأن تصور الأحكام الشرعية الخ يصدق عليه أنه علم بها إذ العلم منقسم إلى تصور وتصديق ومع ذلك فليس بفقه بل الفقه العلم التصديقي لا العلم التصوري قال : (قيل الفقه من باب الظنون

المبنى عليه أو المسند إليه لاقتضاء ما سبق كون جميع الصفات أسماء المعاني مع أنهم صرحوا بأن مثل المفهوم والمضمر اسم المعنى دون مثل الجالس والراكب ثم لما عرف الفقه بأنه العلم بسكنا أشار إلى الإشكال المشهور بقوله (قيل الفقه من باب الظنون) ولاشئ من العلم كذلك فلا يكون علماً أما الأولى فلأنه مستفاد من السمعيات وهي لا تفيد إلا الظن لأن أقوى مدارك أحكام الكتاب وإفادته أنها مبنية على نقل اللغات والتصريف والنحو التي قطعيتها على عصمة الرواة إذا كان بطريق الآحاد وإلا فلي للتواتر وعدم الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير والنسخ والتعارض العقلي ^(١) وكلها مظهرات فكذا الموقوف عليه وأما الثانية فلأن العلم صفة توجب تمييزاً لا يمتثل التقيض ولاشئ من الظن كذلك أجيب عنه بوجوه (الأولى) أن كون الكتاب مظهرات باطل إذ البعض متواتر لغة كالسما والارض والحر والبرد ونحو أمثل الفاعل مرفوع وصرفاً نحو ضرب وما على وزنه من الأفعال ماض وكل تركيب مؤلف من هذه المتواترات قطعي كدقوله تعالى إن الله بكل شئ عليم والقطع بعدم الأشياء المذكورة يحصل إذا لم توجد قرينة منصوبة من المتكلم لأنه حكيم لا يستعمل الكلام فيها وهي خلاف الأصل بدون قرينة وأيضاً يجوز اقتراحه بقرينة قطعية الدلالة على إرادة الأصل وإلا بطلت فائدة التخاطب وقطعية المتواترات إلا أن هذا لا يدفع كون بعض المسائل الفقهية ظنياً كالثابتة بالآيات المؤولة وأخبار الآحاد والقياس فلنقاتل أن يقول الفقه مجموع مركب من العلم والظن فلا يكون علماً (الثاني) أنه قد يطلق العلم على ماهو المعنى الأعم وهو حصول صورة من الشئ عند العقل وعلى التمييز المذكور بمعنى كون العقل بحيث يدرك الأحكام بالاجتهاد ظناً كان إدراكه أو علماً بالمعنى الذي ذكرتم مع أنا بينا كون الأخير مراداً بقرينة المعرفة كذا قيل أقول الأول مدفوع بالزوم كون تصور الأحكام غير مطابق للواقع فيها أوداك مستلزم في الاجتهادات بل لأن استعمال العلم في هذا المعنى غير شائع فيما بينهم فلا يناسب التعريف وكذا الثاني لاشتراك العرف لاستعمال العلم في فهمه في المعنى الذي ذكره الخصم

(١) هذه هي الأمور العشرة التي يترتب عليها قطعية الدليل وقد أشار إليها الأسنوي إجمالاً.

قُلْنَا المجتهدُ إِذَا ظَنَّ الحُكْمَ وَجِبَ عَلَيْهِ الفَتْوَى والعَمَلُ بِهِ للدَّلِيلِ القاطع على 'وجوب اتباع الظنِّ' فالحُكْمُ مقطوعٌ به والظنُّ في طريقه) أقول

الهم إلا أن يقال عدم استقامة المعنى ههنا على تقدير استعماله في المعنى المذكور مما يرجح إرادة الأول (الثالث) قوله (قلنا المجتهد إذا ظن الحكم) أى غلب على ظنه (وجب عليه الفتوى والعمل به) أى بالحكم أو الظن (للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن) كالاجماع المنعقد على وجوب العمل بالظن وورود أخبار الآحاد الكثيرة في ذلك حتى بلغ القدر المشترك فيها حد التواتر فصار بمنزلة قطع الشارع بأنه كلما غلب ظن المجتهد بالحكم وجب عليه العمل به أو يثبت الحكم بالنظر إلى الدليل فيكون وجوب العمل أو ثبوت الحكم بالنظر إلى الدليل قطعياً والأول هو اللازم من تقرير المراعى واعتراض عليه بأن الكلام في قطعية الفقه وجوب العمل ليس هو الفقه قال الخنسي المراد بقولنا الفقه العلم بالأحكام أنه العمل بوجوب العلم بها ورده الفنرى بأن استعمال الفقه في هذا المعنى مما اتفق القوم على بطلانه وأصلحه الجاربردى بأن تسمية الفقه علماً مع ظنيته لأن وجوب العمل به قطعى فيكون من إطلاق اسم المتعلق على المتعلق من غير إرادة أن الفقه هو نفس العلم بوجوب العمل بالأحكام ولاخفاء في أن مثل هذه التحللات بلا قرينة ظاهرة لا يناسب التعريف وما ذكر من كون ثبوت الحكم قطعياً بالنظر إلى الدليل قريب إلى الحق وأورد الفاضل عليه أن الثابت القطعى ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وهذا مما يحتمله اعدم العلم بثبوته قطعاً في الواقع أقول المراد أن ثبوت الحكم بالنظر إلى الدليل المأخوذ مع هذه الحيثية سواء كان ثابتاً في الواقع أولاً مقطوع لا يحتمل أن يكون ثابتاً في الواقع لأن ثبوته الواقعى قطعى لانا نتكلم على تقدير عدم تصويب كل مجتهد والفرق بينهما وبين ما يقال من أن الثابت بالنظر إلى الدليل ثابت في الواقع وإلا لم يكن الدليل دليلاً فاسد لأن ذلك إنما يكون لو كان الدليل قطعياً وتعريف الفنرى في هذا المقام أن الحكم المظنون يجب العمل به قطعاً للدليل القاطع وكل حكم كذلك علم قطعاً أنه حكم الله وإلا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعاً أنه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعاً وكل ما يجب العمل به معلوم قطعاً فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعاً فالفقه علم قطعى والظن وسيلة إليه وأجيب بالمنع على المقدمة الثانية قوله وإلا لم يجب العمل به عين النزاع فيجوز أن يجب العمل قطعاً بما يظن أنه حكم الله تعالى وإن كان هذا على مذهب المصوبة القائلة بأن مظنون كل مجتهد حكم الله تعالى قطعاً لا يبقى حينئذٍ لذكر وجوب العمل فائدة (فالحكم) أى العمل بوجوب العلم بالحكم أو بثبوت الحكم بالنظر إلى الدليل أوفى نفس الأمر (مقطوع به والظن في طريقه) بأن

هذا اعتراض على حد الفقه، أورده القاضي أبو بكر الباقلاني وتقريره موقوف على مقدمة وهو أن الحكم بأمر على أمران كان جازماً مطابقاً لدليل فهو العلم كعلمنا بأن الإله واحد وإن كان جازماً مطابقاً لغير دليل فهو التقليد كاعتقاد العامة أن الضحى سنة وإن كان جازماً غير مطابق فهو الجهل كاعتقاد الكفار ما كفرناهم به وإن لم يكن جازماً نظراً لم يرجح أحد الطرفين فهو الشك وإن ترجح فالطرف الراجح ظن والمرجوح وهم إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى تقرير السؤال فنقول الفقه مستفاد من الأدلة السمعية فيكون مظهرنا وذلك لأن الأدلة السمعية إن كان مختلفاً فيها كالاستصحاب فهي لا تنفي إلا الظن عند القائل بها والمتفق عليها بين الأئمة هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس فأما القياس فواضح كونه لا يفيد إلا الظن وأما الإجماع فإن وصل إلينا بالآحاد فكذلك ووصوله بالتواتر قليل جداً وبتقديره فقد صحح الإمام في المحصول والآمدى في الأحكام ومنتهى السؤل أنه ظني وأما السنة فالآحاد منها لا تنفي إلا الظن وأما المتواتر فهو كالقرآن مثله قطعي ودلالته ظنية لتوقفه على نفي الاحتمالات العشرة وفيها ما ثبت إلا بالأصل والأصل يفيد الظن فقط وبتقدير أن يكون فيه شيء مقطوع الدلالة فيكون من ضروريات الدين وهو ليس بفقه على ما تقدم في الحد فالفقه إذا مظهر لكونه مستفاداً من الأدلة الظنية وإذا كان ظنياً فلا يصح أن يقال الفقه العلم بالأحكام بل الظن بالأحكام وأجاب المصنف بأنا لا نسلم أن الفقه ظني بل هو قطعي لأن المجتهد إذا غلب على ظنه مثلاً الانتقاض بالمس حصل له مقدمة قطعية وهي قولنا انتقاض الوضوء مظهر إلى هذه المقدمة أشار المصنف بقوله إذا ظن الحكم ولنا مقدمة أخرى قطعية وهي قولنا كل مظهر يجب العمل به وأشار إليها بقوله وجب عليه الفتوى والعمل به فينتج انتقاض الوضوء يجب العمل به وهذه النتيجة قطعية لأن المقدمتين قطعتان أما الأولى فلأنها وجدانية أي يقطع بوجود الظن به كما يقطع بجوعه وعطشه وأما الثانية وهي قولنا كل مظهر يجب العمل به فهي أيضاً قطعية لما قاله المصنف وهو قوله للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن ولم يبين الإمام ولا مختصر وكلامه ما أورده بالدليل القاطع وقد اختلف الشارحون فيه فقال بعضهم هو الاجماع

صار جزءاً للدليل المركب من قولنا إذا اجتهد مجتهد غلب ظنه بالحكم إذ كلامنا على هذا التقدير وقولنا كلما غلب ظن المجتهد بالحكم وجب العمل به أو ثبت الحكم بأحد الاعتبارين والدليل عليه ما ذكرنا من الاجماع وغيره قال الجارودي لو لم يعلم بالظن فاما أن يعمل بالوهم فقط أو مع الظن أو لاشيء منهما والأول يستلزم ترجيح المرجوح والثاني اجتماع النقيضين والثالث ارتفاعهما أقول لا يلزم الارتفاع على تقدير عدم العمل بشيء منهما وإنما يلزم لو لم يكن شيء منهما في نفس الأمر فيجوز ثبوت أحدهما في الواقع مع لزوم التوقف ثم الحق

فان الائمة قد اجمعوا على أن كل مجتهد يجب عليه العمل والافتاء بما ظنه وفيه نظر فان الإجماع ظني كما تقدم وقال بعضهم هو الدليل العقلي وذلك أن الظن هو الطرف الراجح من الاحتمالات كما قررناه فيكون الطرف المقابل له مرجوحاً وحينئذ فاما أن يعمل بكل واحد من الطرفين فيلزم اجتماع النقيضين أو يترك العمل بكل منهما فيلزم ارتفاع النقيضين أو يعمل بالطرف المرجوح وحده وهو خلاف صريح العقل فتعين العمل بالطرف الراجح وفيه نظر أيضاً فانه إنما يجب العمل به أو بنقيضه إذا ثبت بدليل قاطع أن كل فعل يجب أن يتعلق به حكم شرعي وليس كذلك فيجوز أن يكون عدم وجوبه بسبب عدم الحكم الشرعي فيبقى الفعل على البراءة الاصلية كحاله قبل الاجتهاد وكحاله عند الشك (قوله والظن في طريقه) أشار بذلك إلى الظن الواقع في المقدمتين حيث قلنا هذا مظهر وكل مظهر يجب العمل به فانه قد وقع التصريح بالظن في محمول الصغرى وموضوع الكبرى فكيف تكون المقدمتان قطعتين مع التصريح بالظن فأجاب عن ذلك بأن المعتبر في كون المقدمة قطعية أو ظنية إنما هو بالنسبة الحاصلة فيها فإن كانت قطعية كانت المقدمة قطعية وإن كانت ظنية كانت المقدمة ظنية سواء كان الطرفان قطعيين أو ظنيين أو كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً ولا شك أن النسبة الحاصلة من الأولى هو وجود الظن والنسبة الحاصلة من الثانية هو وجوب العمل به وكلاهما قطعي كما بيناه فلا يضر مع ذلك وقوع الظن فيها لانه واقع في الطريق الموصل إلى النسبة التي توصل إلى الحكم فإن مقدمتي القياس وجميع أجزائها طريق موصل إلى الحكم فتلخص حينئذ أن الفقه كله مقطوع به بهذا العمل وبهذا قال أكثر الأصوليين كما قاله القرافي في شرح المحصول وفي هذا التقرير المذكور لكونه مقطوعاً به نظر من وجوه (أحدها) أن المقدمات لا بد من بقاء مدلولها حال الانتاج ضرورة ومدلول الصغرى أنه غالب على ظن المجتهد فيستحيل أن يكون ذلك الحكم في ذلك الوقت معلوماً أيضاً لاستحالة اجتماع النقيضين (الثاني) أنه أقام الدليل على القطع بوجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد وهو غير المطلوب لانه لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول القطع بالحكم الغالب على الظن والنزاع فيه لافي الأول فإن قيل المراد وجوب العمل قلنا لا يستقيم لانه يؤدي إلى فساد الحد لأن قوله في الحد هو العلم بالاحكام لا يدل على العلم بوجوب العمل بالاحكام لمطابقة ولا تضمناً ولا

عندى أن معنى التعريف أن الفقه هو التهيؤ المذكور أو العلم بالاحكام بمعنى القطع بثبوتها بالنظر إلى الأدلة بمعنى أن كونها بحيث يدل على ثبوتها الأدلة مقطوع لا بمعنى أن ثبوتها في الواقع مقطوع ثم تلك الاحكام ثبتت بعضها في الواقع قطعي كما أن ثبوته بالنظر إلى الدليل كذلك وبعضها لا ولا يقدح في التعريف استعمال لفظ يدل على مغنيين يحصل المقصود

الزما ولأن العلم بوجود العمل بالأحكام مستفاد من الأدلة الإجمالية والنقح مستفاد من الأدلة التفصيلية ولأن تفسير الفقه بالعلم بوجود العمل يقتضى انحصار الفقه فى الوجوب وليس كذلك (الثالث) أن ما ذكره وإن دل على أن الحكم مقطوع به لكن لا يدل على أنه معلوم لأن القطع أعم من العلم إذ المقلد قاطع وليس بعالم وكل عالم قاطع ولا ينعكس والمدعى هو الثانى وهو كون الفقه معلوماً وما أقام الدلالة عليه بل على القطع قال : (ودليله المتفق عليه بين الأئمة الكتاب والسنة والإجماع والقياس ولا بد للأصولى من تصور الأحكام الشرعية ليتمكن من إثباتها ونفيها لا جرم ترتبناه على مقدمة وسبعة كتب

ويستقيم المعنى أيهما أريد (ودليله) أى الفقه (المتفق عليه بين الأئمة) أربعة بحكم الاستقراء (الكتاب والسنة والإجماع والقياس) ووجه الضبط أنه إما أن يصل من النبى عليه السلام أولاً والاول إما متلو أولاً الاول الكتاب والثانى السنة والثانى إن اشترط فيه عصمة من صدر عنه فهو الإجماع وإلا فالقياس أو أنه إما وحى معجز أولاً الثانى إما وحى أولاً الثانى إما قول شمل الأمة أولاً الاول الكتاب والثانى السنة والثالث الإجماع والرابع القياس وبخلافه شذوذة لحجية الإجماع والقياس خير معتد بها ويجوز أن يراد هنا الأئمة الأربعة وأما الأدلة المختلف فيها فسيجى بيانها وبيان مقبولها ومردودها وقدم الكتاب لأنه أصل مطلق فى الأحكام وأعقبه بالسنة لثبوت مجيئها بالكتاب وآخر الإجماع عنهما لتوقف موجبيته عليهما وآخر القياس عنها لأن الأصل فيها القطع والظن بعارض والقياس بالعكس ثم إن صاحب الأحكام ذكر أن الأحكام ليست من الموضوع لأصول الفقه ولا بحث فيه عن أحوالها بل الموضوع إنما عين الأدلة وإنما يحتاج إلى تصور الأحكام بناء على أن المقصود من هذا العلم لإثبات الحكم ونفيه وذا قرع تصوره وإليه مال المصنف فقال (ولا بد للأصولى من تصور الأحكام الشرعية ليتمكن من إثباتها ونفيها) وجعل بعضهم الأحكام من الموضوع كالأدلة إذ يبحث فى هذا العلم عن العوارض الذاتية للأدلة من حيث إثباتها للأحكام والعوارض الذاتية للأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة قوله (لا جرم ترتبناه) إشارة إلى إيراد العلم فى هذا المختصر على هذا الترتيب أى لما كان هذا العلم معرفة دلائل الفقه إجمالاً والكيفيتين وكانت الدلائل على قسمين متفق عليه ومختلف فيه وكان تصور الأحكام مما لا بد للأصولى ترتبناه فى هذا الكتاب (على مقدمة وسبعة كتب) وحيث لا يرد ما ذكر الجاربرى من أنه يلزم أن لا يكون التعريفات مع السؤال والجواب من هذا الكتاب إذ لا يلزم حيث لا يخرج

أما المقدمةُ ففي الأحكامِ ومُتعلقاتها

ذلك من العلم ووجه الضبط المذكور فيه إما من المقاصد أولاً والثاني المقدمة وجعلها من العلم بطريق التغليب والاول إما في بيان الأدلة أو غيرها والاول إما في الأدلة المتفق عليها أو المختلف فيها الاول الكتب الاربعة والثاني الكتاب الخامس والذي في غيرها فالبحث فيه إما عن كيفية الاستفادة أو عن حال الاستفادة الاول الكتاب السادس والثاني السابع فإن قلت تعريف العلم وما يتعلق به من المقدمة فلم جعل خارجاً عنها قلنا المقدمة يراد بها قضية هي جزء القياس كما في المنطق ويراد ما هو أعم من ذلك وهو ما يتوقف عليه الدليل في فن النظر ويطلق على ما تقدم أمام المقصود لارتباطه به وهو مقدمة الكتاب وعلى ما يتوقف عليه الشروع في المسائل وهو مقدمة العلم وتعريف العلم وما يتعلق به تحقيقه قبل الشروع في العلم من قبيل مقدمة الكتاب لا مقدمة العلم على ما صرح به الفاضل أما الاول فلأنه جهة واحدة ضابطة للعلم الذي هو المقصود فيكون مرتبطاً به وأما الثاني فلأن تعريف العلم على الوجه المخصوص ليس بما يتوقف الشروع عليه بمعنى أنه يمتنع الشروع بدونه وهو المفهوم منه ظاهراً وإن أريد توقف الشروع على وجه البصيرة فهو العدول عن الظاهر إلى ما لدلالة اللفظ عليه على أنه يجوز أن يتأني الشروع على هذا الوجه بمعرفة جهة أخرى ذاتية أو عرضية وإذا عرف ذلك فالمصنف أراد بالمقدمة العلم لأن جميع مسائل الفن ترجع إلى إثبات الأحكام ونفيها والشروع فيه لا يمكن إلا بعد تصورها وتصور ما لا بد لها منه فجعل ما يفيد ذلك مقدمة العلم وما أمكن الشروع فيه بدونه وكان ما يورث البصيرة في الشروع مما يرتبط به كتعريف العلم وما يتعلق به مقدمة الكتاب فإن قلت يكفي في إثبات الأحكام ونفيها تصورها بوجه ما فلا يلزم التوقف على ما ذكر مما جعل مقدمة قلنا مطلق التصديق وإن لم يتوقف على التصور بالمكنه لكن ليس التصور كيف ما كان كافياً في كل تصديق بل لابد لكل تصديق من نوع تصور يقتضيه ويخصه مثلاً التصديق بأن هذا ضاحك يتوقف على تصور بالإنسانية والتصديق بأن كل أمر من الشارع مجرد عن القرينة مفيد للوجوب على وجه يتوصل به بجعله كبرى لصغرى سهلة الحصول إلى إخراج المطلوب الفقهي من القوة إلى الفعل على وجه التحقيق يتوقف على تصور معنى الوجوب شرعاً ولا يكفي في هذا تصور مجرد السببية مثلاً وقس على هذا ليعلم أن ما جعل مقدمة بما يتوقف عليه المقاصد وهذا بخلاف التعريف إذ هو أمر كلي إجمالي مخصوص منتزع من تفاصيل مسائل الفن ولاخفاء في تيسر الشروع في التفاصيل وتحقيقها على الوجه الذي ينبغي قبل تصور الأمر الجلي وإنما الممتنع الشروع فيها إذا لم تتصور بوجه آخر (أما المقدمة في الأحكام ومُتعلقاتها)

(وفيها بابان) أقول أدلة الفقه تنقسم إلى متفق عليها بين الأئمة الأربعة وإلى مختلف فيها فالتفق عليها أربعة الكتاب والسنة والإجماع والقياس وما عدا ذلك كالأستصحاب والمصالح المرسلة والاستحسان وقياس العكس والأخذ بالأقل وغيرها مما سيأتي فختلف فيه بينهم ثم لما كان المقصود من هذه الأدلة هو استنباط الأحكام بالاثبات تارة وبالنفي أخرى حكيمه على الأمر بأنه للوجوب لا للنبد وعلى النهى بأنه للتحريم لا للكراهة والحكم على الشيء بالنفي والإثبات فرع عن تصوره احتاج الأصول إلى تصور الأحكام الخمسة وهي الوجوب والنبد والتحريم والكراهة والإباحة وتصورها بأن يعرفها بالحد أو بالرسم كما سيأتي ثم إن المصنف رتب هذا الكتاب على مقدمة وسبعة كتب فأشار بقوله لاجرم رتبناه إلى وجه ذلك وتقريره أن أصول الفقه كما تقدم عبارة عن المعارف الثلاثة معرفة دلائل الفقه الإجمالية ومعرفة كيفية الاستفادة منها ومعرفة حال المستفيد فأما دلائل الفقه فمقدّمها خمسة كتب منها أربعة للاربعة المتفق عليها بين الأئمة والخامس للختلف فيها وأما كيفية الاستفادة وهي الاستنباط فمقدّمها الكتاب السادس في التعادل والترجيح وأما حال المستفيد فمقدّم له الكتاب السابع في الاجتهاد هذا بيان الاحتياج إلى الكتب السبعة وقدم الكتب الستة التي في الأدلة والترجيح على كتاب الاجتهاد لأن الاجتهاد يتوقف على الأدلة وترجيح بعضها على بعض وقدم الكتب الخمسة المعقودة للأدلة على كتاب الترجيح لأن الترجيح من صفات الأدلة فهو متأخر عنها قطعاً وقدم الكتب الأربعة التي هي في الأدلة المتفق عليها على الكتاب المعقود للأدلة المختلف فيها لقوة المتفق عليه وقدم الكتاب والسنة والإجماع على القياس لأن القياس فرع عنها وقدم الكتاب والسنة على الإجماع لأنه فرع عنها وقدم الكتاب على السنة لأن الكتاب أصلها وأما وجه الاحتياج إلى المقدمة فهو ما تقدم من أن الحكم بالاثبات والنفي موقوف على التصور فلأجل ذلك احتاج قبل الخوض في أصول الفقه إلى مقدمة معقودة للأحكام والمتعلقات الأحكام وهي أفعال المكلفين فإن الحكم متعلق بفعل المكلف وجعل المقدمة مشتملة على بابين الأول في الحكم والثاني فيما لا بد للحكم منه وذكر في الباب الأول ثلاثة فصول الأول في تعريف الحكم والثاني في أقسامه والثالث في أحكامه وذكر في الباب الثاني ثلاثة فصول الأول في الحاكم والثاني في المحكوم عليه والثالث في المحكوم به * وأعلم أن حصر الكتاب فسيما ذكره يلزم منه أن يكون تعريف الأصول والفقه وما ذكر بعدهما من السؤال والجواب ليس من هذا الكتاب لأنه لم يدخل في المقدمة ولا في الكتب إلا أن يقال الضمير في قوله رتبناه عائد إلى العلم

أى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به (وفيها) أى المقدمة (بابان)

لا الكتاب وفيه بعد وقوله (المتفق عليه بين الأئمة) أشار به إلى أن المخالفين في هذه الأربعة ليسوا بأئمة يعتبر كلامهم فلا عبرة بمخالفة الروافض في الإجماع ولا بمخالفة النظام في القياس ولا بمخالفة الدهرية في الكتاب والسنة على ما نقله عنهم ابن برهان وأول الوجيز وغيره وقوله (لاجرم رتبناه) أى لاجل أن الأصول عبارة عن المعارف الثلاث كما تقدم بسطه ولأجل أن التصور لا بد منه رتبناه على كذا وكذا وهذا الترتيب فاسد وصوابه أنا رتبناه بزيادة أن كما وقع في القرآن وذلك أن جرم فعل قال سيديوه بمعنى حقاً والقراء وغيره بمعنى ثبت والذي بعدها هو فاعلها ورتبناه لاتصلح للفاعلية لأنه فعل ليس معه حرف مصدرى ^(١) وقوله (على مقدمة) المراد بالمقدمة ما توقف عليها المباحث الآتية قال الجوهرى في الصحاح مقدمة الجيش بكسر الدال أوله ثم قال وفى مؤخرة الرحل وقادمته لغات منها مقدمة بفتح الدال مشددة فيجوز هنا الوجهان نظراً إلى هذين المعنيين قال (الباب الأول فى الحكم وفيه فصول الأول فى تعريفه * (الحكمُ خطابُ الله تعالى المتعلِّقُ بأفعال المُكَلَّفِينَ بالإقتضاء أو التَّخْيِيرِ) أقول يقال خاطب زيد عمراً يخاطبه خطاباً ومخاطبة أى وجه اللفظ المفيد إليه وهو بحيث

(الباب الأول فى الحكم) أى فى بيان ما يتعلق به من التعريف والتقسيم ونحو ذلك (وفيه فصول) الفصل (الأول فى تعريفه * الحكم) اللغوى إسناد شئ إلى آخر إيجاباً أو سلباً والشرعى ما نقل عن الأشعرى وهو (خطاب الله تعالى) والخطاب لغة توجيه الكلام نحو الغير للإفهام ونقل إلى الكلام النفسى الذى يقع به التخاطب وعند المراغى هو الكلام المقصود منه لإفهام من هو متبهم للفهم وهو تفسير المتقدمين والخنجى عرفه بما يقع به التخاطب وهو الكلام ونقضهما للفنرى بأنه يلزم حينئذ أن يكون الخطاب الكلام اللفظى لا النفسى إذ لا يقصد منه الإفهام ولا يقع به التخاطب وهو لا يناسب مذهب الأشعرى أقول يمكن التوجيه بأن المراد أنه يقصد من إبرازه الإفهام لظهور أن لا إفهام بدون الإبراز لفظياً كان أو نفسياً ولا نسلم أن لا يقع بالنفسى التخاطب كيف وقد قالوا إن الكلام النفسى يكفى فيه التخاطب النفسى وفرقوا بينه وبين العلم بأنه يقصد به الخطاب بالنفس أو الغير وبالعلم لاعلى أن الأشعرى لا ينسكرك جواز إطلاق الخطاب على الكلام اللفظى فلا قدح اللهم إلا إذا ثبت تصريحه بأن الحكم قديم ثم الخطاب يشمل جميع الخطاب وقوله (المتعلق بأفعال المكلفين) يخرج الآيات المتعلقة بصفات البارى وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف نحو * والله بكل شئ عليم * وقوله : (بالاقتضاء) أى الطالب (أو التخيير) أى الإباحة

(١) وتصحيح كلامه بأن التقدير فلا جرم إن رتبناه فيكون التعاميل مستفاداً من الفاء لا منها وهى داخلة على ان واسمها لاعلى الفعل فيوافق كلامه ما ذكره .

يسمعه فالخطاب هو التوجيه وخطاب الله تعالى توجيه ما أفاد إلى المستمع أو من في حكمه لكن مرادهم هنا بخطاب الله تعالى هو ما أفاد وهو الكلام النفساني لأنه الحكم الشرعي لا توجيه ما أفاد لأن التوجيه ليس بحكم فاطلاق المصدر وأريد ماخوطب به على سبيل المجاز من باب إطلاق المصدر على اسم المفعول فالخطاب جنس وبإضافته إلى الله تعالى خرج عنه الملائكة والجن والإنس وهذا التقييد لا ذكر له في المحصول ولا في المنتخب ولا في التحصيل فعم ذكره صاحب الحاصل فتبعه عليه المصنف وهو الصواب لأن قول القائل لغيره افعل ليس بحكم شرعي مع أن الحد صادق عليه فإن قيل إن هذا الحد صحيح من هذا الوجه لكن يرد عليه أحكام كثيرة ثابتة بقول النبي صلى الله عليه وسلم وبفعله وبالإجماع وبالقياس وقد أخرجه بقوله خطاب الله تعالى فالجواب أن الحكم هو خطاب الله تعالى مطلقاً وهذه الأربعة معارف له لا مثبتات واختلفوا هل يصدق اسم الخطاب على الكلام في الأزل على مذهبين حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح قال الآمدي في مسألة أمر المعلوم الحق أنه لا يسمى بذلك ووجهه أن الخطاب والمخاطبة في اللغة لا يكون إلا من مخاطب ومخاطب بخلاف الكلام فإنه قد يقوم بذاته طلب التعلم من ابن سيولد كما تعرفه وعلى هذا فلا يسمى خطاباً إلا إذا عبر عنه بالأصوات بحيث يقع خطاباً لموجود قابل للفهم وكلام المصنف يوافق القائل بالإطلاق. لأنه فسر الحكم بالخطاب والحكم قديم فلو كان الخطاب حادثاً لزم تفسير القديم بالحادث وهو محال وقوله (المتعلق بأفعال المكلفين) احتز به عن المتعلق بذاته الكريمة كقوله تعالى وشهد الله أنه لا إله إلا هو المتعلق بالجمادات كقوله تعالى «يوم نسير الجبال» فإنه خطاب من الله تعالى ومع ذلك ليس بحكم لعدم تعلقه بأفعال المكلفين فإن قيل اشتراط التعلق في حد الحكم يقتضي أنه لا حكم عند عدم التعلق والتعلق حادث على رأيه فيلزم أن لا يكون الحكم ثابتاً قبل ذلك وهو باطل فإن الحكم قديم فالجواب أن المراد بالتعلق هو الذي من شأنه أن يتعلق إذ لو أخذنا بحقيقة اللفظ لتوقف وجود الحكم على تعلقه بكل فرد لأجل العموم فيؤدي إلى عدم تحقق الحكم وهو باطل ولا شك أنه يصدق على الأحكام في الأزل أنها متعلقة مجازاً لأنها تؤول إلى التعلق وقد قال الغزالي في مقدمة المستصفى أنه يجوز

يخرج القصص المتعلقة بأفعالهم بدون إرادة شيء منها نحو والله خلقكم وما تعملون وهذا القيد مما زاده بعضهم لئلا يمتنع طرده كما ذكرنا وقيل لا حاجة إليه لأن قيد الحيثية مقصود فالمراد تعلق الخطاب بفعل المكلف من حيث هو مكلف ثم الاقتضاء يشير إلى الإيجاب والتدب والتحريم والكراهة والتخيير إلى الإباحة وسيجيء بتحقيقه وهنا اعتراضات الأول أن خطاب النبي وأولى الأمر والسيد حكم بوجوب إطاعتهم مع أنه ليس بخطاب الله تعالى الثاني أنه يخرج الأحكام

دخول المجاز والمشتراك في الحد إذا كان السياق مرشداً إلى المراد فإن قيل تقييده المتعلق بالفعل يخرج المتعلق بالإعتقاد كأصول الدين وبالأقوال كتحرير الغيبة والنميمة ويخرج أيضاً وجوب النية وشبهها مع أن الجميع أحكام شرعية قلنا يمكن حمل الفعل على ما يصدر من المكلف وهو أعم وأجاب بعضهم عن أصول الدين بأن الحدود هو الحكم الشرعي الذي هو فقه لا مطلق الحكم الشرعي فإن أصول الفقه لا يتكلم فيها إلا في الحكم الشرعي الذي هو فقه وقوله (بالافتضاء أو التخيير) الافتضاء هو الطلب وهو ينقسم إلى طلب فعل وطلب ترك وطلب الفعل أن كان جازماً فهو الإيجاب وإلا فهو الندب وطلب الترك إن كان جازماً فهو التحريم وإلا فهو الكراهة وأما التخيير فهو الإباحة فدخلت الأحكام الخمسة في هاتين اللفظتين واحترز بذلك عن الخبر كقوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » وقوله تعالى « وهم من بعد غلبهم سيغلبون » فإن القيود وجدت فيه مع أنه ليس بحكم شرعي لعدم الطلب والتخيير وهذا التعريف رسم لا حد قال الأصفهاني في شرح المحصول لأن أو مذكورة فيه وليست للشك بل المراد أن ما وقع على أحد هذه الوجوه فإنه يكون حكماً كما سيأتي والبرع الواحد يستحيل أن يكون له فصلان على البذل بخلاف الخاصتين على البذل كما تقرر في علم المنطق ولهذا المعنى عبر المصنف بقوله الأول في تعريفه ولم يقل في حده لأن التعريف يصدق على الرسم فافهمه وفي التعريف المذكور نظر من وجوه أحدها ما أورده الأصفهاني في شرح المحصول وهو أن الكلام صفة حقيقية من صفات الله تعالى عند مثبتته والحكم الشرعي ليس من الصفات الحقيقية بل من الصفات الإضافية كما هو مقرر في علم الكلام فامتنع أن يكون الحكم عبارة عن الكلام القديم فبطل قولهم الحكم خطاب الله تعالى الثاني أن الحكم غير الخطاب الموصوف بل هو دليله لأن قوله تعالى « أقم الصلاة » ليس نفس وجوب الصلاة بل هو دال عليه ألا ترى أنهم يقولون الأمر المطلق يدل على الوجوب والدال غير المدلول الثالث من الأحكام الشرعية ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي صلى الله عليه وسلم والحكم بشهادة خزيمة وحده وإجزاء الأضحية بالعناق في حق أبي بردة وحده وذلك كله خارج عن الحد لتقييده بالمكلفين فإنه جمع محلي بالالف واللام وأقله ثلاثة إن قلنا لا يعم

المتعلقة بأفعال الصبيان لأنهم غير مكلفين الثالث أنه غير متناول الأحكام الثابتة بالإجماع والقياس وهذا الأول من اعتراضات المراغي الرابع أنه لا يشمل الأحكام القلبية مثل الوجوب الثابت بقوله آمنوا وبقوله فاعتبروا إذ الظاهر من الأفعال أفعال الجوارح والخامس أنه لما علق التعلق بالأفعال اختص بالعمليات فيكون قيد العملية في تعريف الفقه مستدركاً السادس أنه يلزم خروج خواص النبي عليه السلام كإباحة ما فوق الأربع إذ هي غير متعلقة بأفعال المكلفين إذ

فلو عبر بالمكلف لصح حمله على الجففس وقد يجاب بأن الأفعال والمكلفين متعددان ومقابلة المتعدد بالمتعدد قد تكون باعتبار الجمع بالجمع أو الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم الرابع أنه يخرج من هذا الحد كثير من الأحكام الشرعية كصلاة الصبي وصومه وحججه فانها صحيحة ويثاب عليها والصحة حكم شرعى ومع ذلك فإنها متعلقة بفعل غير مكلف الخامس أورده النقشوانى فى التخليص فقال إن هذا الحد يلزم منه الدور فإن المكلف من تعلق به حكم الشرع ولا يعرف الحكم الشرعى إلا بعد معرفة المكلف لأنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلف ولا يعرف المكلف إلا بعد معرفة الحكم الشرعى لأنه من يطالب بحكم الشرع وأجاب الأصفهاني فى شرح المحصول بأن المراد بالمكلف البالغ العاقل وهما لا يتوقفان على الخطاب فلا دور وفيه نظر لأنه عناية بالحد ولأن المكلف من قام به التكليف وهو الإلزام ولأنه قد يبلغ ويعقل ولا يكلف لعدم وصول الحكم اليه قال : (قالت المعتزلة خطاب الله تعالى قديمٌ عندكم والحكمُ حادثٌ لأنه يُوصف به ويكونُ صفةً لفعل العبد ومعللاً به كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق وأيضاً فوجيئة الدلوك ومانعية النجاسة)

اللام للاستغراق السابع ما (قالت المعتزلة خطاب الله تعالى قديمٌ عندكم والحكم حادث) أى لاشئ من الحكم بقديم فلا شئ من خطابه تعالى بحكم وينعكس إلى لاشئ من الحكم بخطاب له وأنتم قلتم أنه خطاب الله تعالى أما الصغرى فلا لأن خطابه كلامه تعالى وهو قديم عندكم وأما الكبرى فلوجوه الأول ما أشار إليه قوله : (لأنه) أى الحكم (يوصف به) أى بكونه حادثاً بمعنى المستبوقية بعدم فى عبارات الفقهاء كقولهم حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالاً فانصف الحل بالحصول بعد العدم (و) الثانى أن الحكم (يكون صفة لفعل العبد) كقولنا وطه حلال ووطه حرام وصلاة واجبة وصوم مندوب وصفة الحادث حادث (و) الثالث أن يكون (معللاً به) أى بفعل العبد الحادث (كقولنا حلت المرأة) بالنكاح وحرمت بالطلاق (والنكاح والطلاق يعدان للعبد حادثان فالمحل بهما أولى لا يقال لا يقتضى شئ من الوجوه لإلحدوث بعض الأحكام فلانثبت الكبرى السكينة لأننا نقول المقدمات المستعملة فى الوجوه كلية . والجزئية إنما هى الأمثلة الموردة الثامن أن التعريف غير جامع للأحكام الوضعية مثل الدلوك سبب لوجوب الصلاة والطهارة شرط لها والنجاسة مانعة عنها فإن هذه الأحكام شرعية لاستفادتها من الشرع ولا يشملها التعريف لعدم تعلقها بأفعال المكلفين بالاعتضاء أو التخيير وهذا معنى قوله : (وأيضاً فوجيئة الدلوك) الثابتة بقوله أقم الصلاة لدلوك الشمس (ومانعية النجاسة) الثابتة بقوله :

وصحة البيع وفساده خارجة عنه وأيضاً فيه الترديد وهو يُنافي التحديد)
 قول أوردت المعتزلة على هذا الحد الذي لأصحابنا ثلاثة أسئلة * (أحدها) : أن خطاب
 الله تعالى قديم والحكم حادث وإذا كان أحدهما قديماً والآخر حادثاً فكيف يصح أن
 تقولوا الحكم خطاب الله تعالى فأما قدم الخطاب فلا حاجة إلى دليل عليه لأنكم قائلون
 به وذلك لأن خطاب الله تعالى هو كلامه ومذهبكم أن الكلام قديم وإلى هذا أشار بقوله
 عنكم وأما حدوث الحكم فالدليل عليه من ثلاثة أوجه أحدها أنه يوصف بالحدوث كقولنا
 حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالاً فالحل من الأحكام الشرعية وقد وصف بأنه لم يكن وكان
 وكل ما لم يكن وكان فهو حادث وإليه أشار بقوله لأنه يوصف به أي لأن الحكم يوصف
 بالحدوث . الثاني : أن الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطء حلال فالحل حكم
 شرعي وجعلناه صفة للوطء الذي هو فعل العبد وفعل العبد حادث وصفة الحادث أولى
 بالحدوث لأنها إما مقارنة للوصف أو متأخرة عنه وإليه أشار بقوله ويكون صفة لفعل
 العبد الثالث أن الحكم الشرعي يكون معللاً بفعل العبد كقولنا حلت المرأة بالنكاح
 وحرمت بالطلاق فالنكاح علة للإباحة والطلاق علة للتحريم والنكاح والطلاق حادثان لأن
 النكاح هو الإيجاب والقبول والطلاق قول الزوج طلقت وإذا كانا حادثين كان المعلول
 حادثاً بطريق الأولى لأن المعلول إما مقارن لعلته أو متأخر عنها وإليه أشار بقوله ومعللاً
 به أي ويكون الحكم معللاً به أي بفعل العبد . (السؤال الثاني) أن هذا الحد غير جامع

وثيباك فطهر (وصحة البيع وفساده خارجة عنه) أي عن التعريف المذكور التاسع أن
 كلمة أو للتريد وهذا معنى قوله : (وأيضاً فيه الترديد) وهو يوجب التشكيك (وهو
 ينافي التحديد) إذ المقصود منه التبيين العاشر أن حجية السنة والاجماع والقياس من الأحكام
 الشرعية مع أن قيد الاقتضاء والتخيير يخرجها عن التعريف . الجواب عن الأول أن
 طاعة النبي وغيره من أولى الأمر والسيد بإيجاب الله تعالى فلا حكم إلا حكمه . وعن الثاني
 بأن الأحكام المذكورة متعلقة بفعل الولي حقيقة . مثلاً يجب عليه أداء الحقوق من مال
 الصبي فإن قلت تعلق الحق بماله أو ذمته حكم شرعي مغاير لأداء الولي على أن هذا لا يستقيم
 في صحة بيعه وصحة إسلامه وصلاته وكونها مندوبة قلنا من عرف الحكم بما ذكر لاحكم
 عنده بالذسبة إلى صبي إلا وجوب أداء الولي الحق من ماله والصحة والفساد كون المأني به
 مستتباً لآثره أو غير مستتب له وذلك أمر عقلي ككون الشخص مصلياً أو تارك الصلاة
 لاحكم شرعي ومعنى مندوبة صلاته تحريض وليه إياه عليها لقوله عليه الصلاة والسلام
 مرهم بالصلاة وهم أبناء سبع . وعن الثالث : بأن الإجماع معروف لما ثبت بالخطاب الأزل

الأفراد المحدود كلها لأن خطاب الوضع وهو جعل الشيء سبياً أو شرطاً أو مانعاً خارج عنه لأنه لا طلب فيه ولا تخيير فن ذلك موجبة الدلوک وهو كون دلوک الشمس موجباً للصلاة فإنه حکم شرعی لأننا لم نستفدها إلا من الشارع وكونه موجباً لا طلب فيه ولا تخيير ودلوک الشمس زوالها وقيل غروبها قاله الجوهري قال الأمدی فی القياس أنه طوعها ومنها مانعة التجاسة للصلاة والبيع أى كونها مانعة من الصحة فإنها حکم شرعی لأننا استفدنا ذلك من الشارع وكونها مانعة لا طلب فيه ولا تخيير ومنها الصحة والفساد أيضاً لما قلناه (السؤال الثالث) وقد أسقطه صاحب التحصيل أن هذا الحد فيه أو هو موضوعة للتردد أى للشك والمقصود من الحد إنما هو التعريف فيكون التزديد منافياً للتحديد قال : (قلنا الحادثُ التعلُّقُ والحکمُ يتعلَّقُ بفِعْلٍ العبد لا صفته كالقول المتعلِّق بالمعدومات

وبأن القياس مظهر لا مثبت وعن الرابع والخامس بأن المعنى بالأفعال ما هو أعم ولا نسلم ظهورها في أفعال الجوارح فقط فلا يخرج به مثل وجوب الإيمان والاعتبار بالعملية ما يختص بالجوارح فلا يكون مستدرکاً . وعن السادس بأن المراد التعلق بفعل من أفعال المكلف وإلا لم يتحقق حکم أصلاً لعدم خطاب متعلق بالجميع والمراد بالجميع الجنس . وعن السابع بوجوه الأول أن المراد بالخطاب ما خوطب به كما يراد بالحکم ما حکم به لظهور أن الوجوب مثلاً ليس نفس الكلام النفسى والخطاب بهذا المعنى ليس بقديم والثانى أن الحکم التحليل والتحریم ونحوها وذلك قديم وإطلاقه على مثل الحل والحرمة تسامح الثالث أنه يجوز أن يراد بالخطاب الكلام اللفظى لأن تعلقه بحال المكلف أظهر وهو حادث كالحکم الرابع ما أشار إليه بقوله (قلنا الحادث التعلق) يعنى أنا بعد تسليم قدم الخطاب وكون الحکم مثل الحل والحرمة بمنع الكبرى وهى لاشئ من الحکم بقديم بدفع الوجوه المستدل بها على ثبوتها بأن تجيب عن الأول بأن الموصوف بالحادث التعلق لا المتعلق إذ معنى قولهم حل بعد أن لم يحل هو أنه تعلق الحل بعد أن لم يتعلق ولا يلزم من حدوث المتعلق حدوث المتعلق وعن الثانى أن الحکم ليس صفة لفعل العبد بل هو متعلق به وهذا معنى قوله : (والحکم يتعلق بفعل العبد لاصفته) وتحقيقه أن معنى الحل قول الله تعالى فى الأزل أذنت لزيد أن يطأ هنداً عند الزوج بها وهو قديم وتعلقه ومتعلقه حادثان فعنى قولنا وطء حلال . وطء تعلق به الحل ولا يلزم من تعلق الشئ بالاشئ **ص**كونه صفة له (كالقول المتعلق بالمعدومات) مثل القول بأن شريك الباري تمتع فإنه متعلق بالمتمتع فى الخارج مع أنه ليس صفة له وإلا لزم قيام الصفة الوجودية بالمتمتع وهذا يقرب عما قال الفهرى من أن معناه وطء ذو حل وما يقع صفة للحادث بواسطة ذو لا يجب حدوثه كما يقال عبد ذو رب فان قلت هذا الجواب مشعر بكون

والنكاح والطلاق ونحوهما مُعرَّفاتٌ له كالعالم للصانع والموجبية والمانعية
أعلام الحكم لا هو وإن سُلِّمَ فالمعنى بهما اقتضاء الفعل والتَّرك

الخطاب الذي هو الحكم نفس الحل والحرمة وقد ذكرتم أنه تسامح بل الحكم التحليل
والتحريم قلنا ما ذكر آنفاً اختيار من البعض والبعض على أن التحليل مثلاً نفس قوله
في الأزل أحلت وليس لمتعلقه وهو الفعل منه صفة حقيقية أو هو معدوم حيثئذ فهو بالنسبة
إلى الحكم تحليل وبالنسبة إلى الفعل حل فلا تغاير إلا بالاعتبار ولذا جعلوا الحكم مرة
الوجوب والحل والحرمة والإيجاب والتحليل والتحريم أخرى فإن قلت ما الفرق حيثئذ بين
الحكم والدليل إذ الحكم على هذا عين قوله أحلت قلنا الحكم القول النفسى على ما يناسب
المعنى المصدري والدليل القول اللفظى المناسب لمعنى المفعول وأجاب المراجع عن أصل
الاعتراض بأن الحكم المجموع لجزء قدم الجزء وحدوث الكل بمعنى أن المجموع ليس بتقديم ورده
الفنى بأن المعنى أنه خطاب من شأنه التعاق لا أنه متعلق بالفعل وإلا لم يوجد حكم أصلاً
لعدم حصول الخطاب المتعلق بالفعل بجميع أفعال المكلفين أقول المفهوم ظاهراً هو التعاق
بالفعل والمراد بالأفعال الجنس لا الاستغراق على ما مر وعن الثالث^(١) بأن المراد بالتعليل
التعريف بالعلل المعرفات (والنكاح والطلاق ونحوهما مُعرَّفاتٌ له) أى للحكم كالحل
والحرمة ولا يمتنع كون الحادث معرفاً للقديم (كالعالم للصانع) أى لوجوده والجواب
عن الثامن بأن التعريف جامع لأفراد الحكم (والموجبية والمانعية أعلام الحكم لا هو)
فإن خطاب الوضع ليس بحكم عندنا وإن اتفق البعض على تسميته بالحكم الوضعي
فلا يضرنا خروجه (وإن سلم) كونه حكماً (فالمعنى) أى المراد (بهما) أى الموجبية
والمانعية (اقتضاء الفعل والتَّرك) فإن معنى سميبة الدلوك للصلاة وجوبها بدلوك
الشمس ومعنى مانعية النجاسة للصلاة حرمتها معها والمراد بالاقتضاء والتخيير أعم من
الصريح والضمني لا يقال إن مفهومى الحكم الوضعي والتكليفى متغايران وإن لزم أحدهما
الآخر في بعض الصور فإن المفهوم من الأول الخطاب بتعلق شيء بشيء لكونه سبباً أو شرطاً
أو مانعاً ومن الثانى الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير فكيف يشمل الثانى
الأول لأننا نقول بعدما جعلنا التكليفى أعم من الوضعى كان شاملاً ولا يضر تغاير مفهوميهما

^(١) المراد بالثالث ما ذكره المعتزلة من الوجوه في أدلة الكبرى عند قول المصنف
ومعللاً به فراجع.

وبالصحة إباحة الانتفاع وبالبطلان حرمة والترييد في أقسام
المحدد لا في الحد (أقول) أجاب المصنف عن الاعتراض الأول وهو قولهم كيف

بل يجب لوجوب تغاير مفهوم العام والخاص (و) المراد (بالصحة) أى بصحة البيع
مثلاً (لإباحة الانتفاع) بالمبيع إذ الصحة استباح الغاية وغاية البيع لإباحة الانتفاع فتكون
داخلة تحت التخيير (وبالبطلان) أى بطلانه (حرمة) أى حرمة الانتفاع بالمبيع
فيكون داخلاً تحت الاقتضاء وفى قوله بالبطلان مع أن المذكور سابقاً للفساد إشعاراً
بأن لا فرق بينهما قال المراجع إباحة الانتفاع قد تتخلف عن البيع بشرط الخيار للتبايعين
وأجاب الفهرى بأن المراد الإباحة إما حالاً أو مآلاً أى عند إجازة من له الخيار قال الجاربردى
بطلان الإباحة فى الحال ظاهر وكذا فى المآل فى صورة اختيار عدم الإمضاء ثم أجاب
بأننا نمنع صحة البيع على هذا التقدير لتبين أن البيع ما كان صحيحاً وكانت الإباحة للمالك
الأول ثم قال وفيه نظر أقول وجه النظر أن التعليق بشرط الخيار دخل هنا للضرورة
فى الحكم دون السبب تقييداً للخطر الذى شأنه أن لا يدخل فى الإثباتات ولهذا لو حلف
لا يبيع وباع بشرط الخيار يحث وإن لم يتم بالإمضاء مع أن النهى ينصرف إلى المعتاد وهو
البيع الصحيح فالحكم بعدم صحته غير صحيح ويمكن الجواب بوجه آخر وهو أن الأصل
فى البيع الموافق للحكم الشرع الإمضاء والفساد نظراً إلى عدم المشروعية وعدم الإمضاء
من العوارض الانتفاكية فهما وجد البيع وجد الإمضاء المستتب للإباحة تقديراً^(١) والظاهر
أن الصحة والفساد المذكورين كما عرفت ليسا من الأحكام الشرعية فخرجوا عن التعريف غير
قادر فيه . وعن التاسع بأن الترييد إنما يوجب التشكيك إذا كان بمعنى أن الحد إما هذا
أو ذاك (والترييد) هنا (فى أقسام المحدود لا فى الحد) لشمول لفظة من ألفاظ الحد وهو

^(١) هذا جواب آخر عن إشكال المراجع بعد جواب الفهرى ومحصل الجواب أن لا نسلم
إطلاق الفساد على البيع بشرط الخيار نظراً لعدم جواز الانتفاع به لأن جهة الفساد عدم
المشروعية والبيع بشرط الخيار مشروع بالإجماع فهو صحيح غاية أن الأصل والتأثير
فى الصحيح الإمضاء وقد يعرض عدم الإمضاء فى البيع لعارض الخيار لدفع الضرر عن
المتبايعين وكثيراً ما يخرج الشيء عن الأصل لداعى الضرورة وقوله تقديراً ليس المراد
منه ما لا حتى يرجع إلى جواب الفهرى بل المراد منه إما بالفعل وهو ما طوى تحت لو وإما
بالقوة وهو مدخولها إذ قد يشتري الشيء ولا يفتق به لعدم موافقته الغرض المقصود تدبر .

تقولون إن الحكم هو الخطاب مع أن الخطاب قديم والحكم حادث فقال لانسلم أن الحكم حادث بل هو قديم أيضاً كالخطاب وحينئذ فيصح قولنا الحكم خطاب الله تعالى أما قولهم في الدليل الأول على حدوثه أن الحكم يوصف بالحدوث كقولنا حلت المرأة بعد أن لم تكن فليس كذلك لأن معنى قولنا الحكم قديم كما قال في المحصول هو أن الله تعالى قال في الازل أذنت لفلان أن يطأ فلانة مثلاً إذا جرى بينهما نكاح وإذا كان هذا معناه فيكون الحل قديماً لكنه لا يتعلق به إلا بوجود القبول والإيجاب وحينئذ فقولنا حلت المرأة بعد أن لم تكن معناه تعلق الحل بعد أن لم يكن فالموصوف بالحدوث إنما هو التعلق وإلى هذا أشار بقوله : قلنا الحادث التعلق وأما قولهم في الدليل الثاني على حدوثه أن الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطء حلال فلا نسلم أن هذا صفة قال في المحصول لأنه لا معنى لهكون الفعل خللاً إلا قول الله تعالى : رفعت الحرج عن فاعله لحكم الله تعالى هو هذا القول وهو متعلق بفعل للعبد ولا يلزم من كون القول متعلقاً بشيء أن يكون صفة لذلك الشيء فإنما إذا قلنا شريك الباري معدوم كان هذا القول الوجودي متعلقاً بشريك الإله وهو معدوم فلو كان صفة له لكان شريك الإله متصفاً بصفة وجودية وهو محال لأن ثبوت الصفة فرع عن ثبوت الموصوف وإلى هذا أشار بقوله والحكم متعلق الخ وأما قولهم في الدليل الثالث إن الحكم الشرعي يكون معللاً بفعل العبد كقولنا حلت بالنكاح ويلزم من حدوث العلة حدوث المعلول فلا نسلم أن النكاح والطلاق والبيع والإجارة وغير ذلك من أفعال العباد على الأحكام الشرعية بل معارف لها إذ المراد من العلة في الشرعيات إنما هو المعارف للحكم ويجوز أن يكون الحادث معرفاً للقديم كما أن العالم معرف للصانع سبحانه وتعالى لأننا نستدل على وجوده به والعالم بفتح اللام هو الخلق والجمع العوالم قاله الجوهرى وإلى هذا أشار بقوله والنكاح والطلاق (قوله والموجبية والمآنية أدلّام) جواب عن الاعتراض الثاني وهو قولهم إن هذا الحد غير جامع لأنه قد خرج منه هذه الأحكام التي لا اقتضاء فيها ولا تخيير فقال لانسلم أن الموجبية والمآنية من الأحكام بل من العلامات على الأحكام لأن الله تعالى جعل زوال الشمس علامة على وجوب الظهر ووجود النجاسة علامة على بطلان الصلاة والبيع وإن سلمنا أنهما

الخطاب للقسمين وهو الفارق بين التريدين^(١) وعن العاشر بأن معنى حجية الأدلة المذكورة وجوب العمل بمقتضاها فيندرج في الاقتضاء الضمني ثم بعد ما قدم بيان نفس الحكم لتقدمه طبعاً شرع في تقسيمه فقال :

(١) يريد رحمه الله أن التريد في أقسام الحدود باشتغال الحد على جنس صالح لحدين بضميمة أحد فصلين يبين أحدهما الآخر لا ضرر فيه إذ القصد في ذلك الاختصار وذكر الضمير وإن عاد على لفظة مراعاة للخبر .

من الأحكام فليس خارجين من الحد لأنه لا معنى لكون الزوال موجباً إلا طلب فعل للصلاة ولا معنى لكون النجاسة مانعة إلا طلب الترك ولا نسلم أيضاً أن الصحة والبطلان خارجان عن الحد فإن المعنى بالصحة لإباحة الانتفاع والمعنى بالبطلان حرمة فاندرجا في قولنا بالاقتضاء أو التخيير وإنما عبر في السؤال بالفساد وفي الجواب بالبطلان اعلاماً بالترادف . واعلم أن في موجبية الدلوك ثلاثة أمور أحدها وجوب الظهر ولا اشكال في أنه من الأحكام والثاني نفس الدلوك وهو زوال الشمس وليس حكماً بلانزاع بل علامة عليه والثالث كون الزوال موجباً وهو ما أورده المعتزلة ولهذا عبروا عنه بالموجبية واستدلوا على كونه حكماً بكونه مستفاداً من الشرع وأنه لا معنى للشرع إلا ذلك وإذا كان كذلك فكيف يحسن الجواب بأنه علامة على الحكم إنما العلامة هو نفس الزوال وكذلك للقول في المانعية وأما دعواه أن المعنى بهما اقتضاء الفعل والترك فمنوع أيضاً لأن الموجبية غير الوجوب والممانعية غير المنع قطعاً كما بيناه وأما دعواه أن الصحة هي الإباحة أفيفتقض بالمبيع إذا كان الخيار فيه للبائع فإنه صحيح ولا يباح للبشترى الانتفاع به وأيضاً يقال له صحة العبادات داخلة في أي الأحكام الخمس فالصواب ما سلكه ابن الحاجب وهو زيادة قيد آخر في الحد وهو الوضع فيقال بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع قوله (والترديد في أقسام المحدود لافي الحد) جواب عن الاعتراض الثالث وهو قولهم إن في الحد صيغة أو هي للشك فقال لا نسلم وقوع الشك في الحد لأن أو ههنا ليست للشك بل هي لأقسام المحدود وهو الحكم كما تقول للكلمة اسم أو فعل أو حرف يدل عليه تعبيركم بالترديد لا بالتردد فإن قولنا تردد في الشيء تردداً يستدعي الشك فيه بخلاف ردد بين الشيئين تردداً فإنه لا يستلزمه لصحة استعماله في التقسيم وفي تعبير المصنف نظر لأنه ان معنى بالترديد ما قلناه فهو واقع في أجزاء الحد ضرورة فكيف يقول لافي الحد وان عني به الشك فهو منتف عن أقسامه قطعاً ولو اقتصر على قوله والترديد في أقسام المحدود لاستقام وقد يجاب عن هذا بأن يقال المراد بالترديد للتقسيم كما قلناه ولا نسلم أنه واقع في الحد وذلك لأن الترديد إنما هو في أحدهما معيئاً وأحدهما معيئاً أخص من أحدهما مطلقاً فيكون غيره . وأحدهما مطلقاً هو المعتبر في الحد ولم يقع فيه ترديد فلا ترديد في الحد إنما الترديد في الاقتضاء والتخيير اللذين هما من أقسام المحدود الذي هو الحكم وإلى هذا أشار في المحصول فإنه أجاب عن أصل السؤال بقوله قلنا مرادنا أن كل ما وقع على أحد هذه الوجوه كان حكماً قال (الفصل الثاني في تقسيماته

(الفصل الثاني في تقسيماته) وهي ستة لأن للتقسيم إما للحكم أو لمعلقه وهو الفعل بحيث يستلزم تقسيم الحكم * الاول اما بالذاتيات أو بالعوارض وإذا إما بحيث لا يتداخل الأقسام

الأول - الخطابُ إن اقتضى الوجودَ ومنعَ النقيضَ فوجوبٌ وإن لم يمنعَ فندبٌ وإن اقتضى التَّركَ ومنعَ النقيضَ فحرمةٌ وإلاَّ فكراهةٌ وإن خيرَ فإباحةٌ) أقول لما فرغ من تعريف الحكم شرع في تقسيماته وهو ينقسم باعتبارات مختلفة إلى تقسيمات ستة الأول باعتبار الفصول التي صيرت أقسامه أنواعاً خمسة فقوله في تقسيمه أى في تقسيم الحكم ثم إنه لما قدم أن الحكم هو خطاب الله تعالى الخ صح التقسيم في الخطاب وإن كلامه في تقسيم الحكم وقرن الخطاب بالآلف واللام لإفادة المعمود السابق وهو خطاب الله تعالى وحاصله أن خطاب الله تعالى قد يكون فيه اقتضاء وقد يكون فيه تحييز كما تقدم فإن اقتضى شيئاً نظر إن اقتضى وجود الفعل ومنع من نقيضه وهو الترك فإنه الوجوب وإن اقتضى الوجود ولم يمنع من الترك فهو الندب وإن اقتضى ترك الفعل ومنع من نقيضه وهو الإتيان به فهو الحرمة وإن اقتضى الترك لكن لم يمنع من الإتيان به فهو الكراهة وإن كان الخطاب لا يقتضى شيئاً بل خيرنا بين الإتيان والترك فهو الإباحة وهذا التقسيم يعلم منه الحدود فالإيجاب مثلاً طلب الفعل مع

أولاً والثاني أما بحسب الحكم المتعلق به أو الغاية أو الزمان وهذا التقسيم لا يمكن بحسب الغايات لما ثبت من أن ذات الفعل بدون تعلق الخطاب به لا تتنوع شرعاً بناء على نفي قاعدة الحسن والقبح العقليين ولا بحسب الفاعل لأن الفاعل في الحقيقة ليس إلا الله ولا بالمكان إذ لا دخل لاختلافه في اختلاف الأفعال إلا في قليل فاذا التقسيمات ستة الأول مما ذكرنا هو الأول في الكتاب والثاني السادس فيه والثالث هو الثالث فيه والرابع الثاني والخامس الرابع والسادس الخامس ورتبها المصنف على خلاف ما ذكرنا بتقديم البعض على ما يناسب تأخير عنه في ذاته كما فعله التقسيم (الأول) في الخطاب تقسيمه إلى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والإباحة (الخطاب) المتعلق أحد التعلقين إما أن يقتضى وجود الفعل أو الترك أو لا بل يخير فيهما والأول إما أن يمنع من النقيض وهو الترك أولاً فهو (إن اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب وإن لم يمنع) النقيض (فندب) (و) الثاني إما أن يمنع من النقيض وهو الفعل أولاً فهو (إن اقتضى الترك ومنع النقيض فحرمة وإلا فكراهة) والثالث هو الإباحة وإليه أشار بقوله (وإن خير فإباحة) فإن قلت أن أريد بالترك كلف النفس عن الفعل لم يكن نقيضاً للفعل لارتفاعهما عند عدم الفاعل ولو سلم تدخل الحرمة في الوجوب لوجود اقتضاء الفعل فيه وهو الكف مع منع النقيض وهو ترك الكف وإن أريد عدم الفعل لم يجوز تعلق الخطاب لأنه غير مقدور قلنا المراد الأول وإطلاق نقيض الفعل عليه لإستلزامه عدم الفعل الذي هو نقيضه والجواب عن قوله ولو سلم الخ أن المراد في الوجوب الفعل الغير الكف بقريته وقوعه في مقابلة

المنع من الترك وأمثلة الباقي لا تخفى وهو تقسيم محدد لإيراد عليه لكن تعبير المصنف بالجوب والحرمة لا يستقيم بل الصواب الإيجاب والتحریم لأن الحكم الشرعى هو خطاب الله تعالى كما تقدم والخطاب إنما يصدق على الإيجاب والتحریم لا على الجوب والحرمة لأنهما مصدر وجب وحرم والإيجاب والتحریم مصدران لا وجب وحرم بتشديد الراء فدلول خاطبنا الله تعالى بالصلاة مثلاً هو أوجها علينا وليس مدلوله وجبت نعم إذا أوجها فقد وجبت وجوباً قال : (ويرسم الواجب بأنه الذى يُذمُّ شرعاً تاركه قصداً

الترك الذى هو الكف أو المراد الثانى وهو عدم الفعل وتعلق الخطاب باعتبار مقدورية ما يستلزمه وهو الكف وهذا كما قيل من أن التكلیف بالإيمان وهو التصديق مع كونه قسماً من العلم الذى هو من مقولة الكيف لا الفعل إنما صح باعتبار اختيارية مقدماته كصرف القوة واستعمال الفكر ورفع الموانع فى تحصيل تلك الكيفية فان قلت ان أريد الفعل الغير الكف يلزم أن لا يكون الجوب المستفاد من كف نفسك وجوباً إذ هو ليس اقتضاء فعل غير كف بل يكون حرمة لأنه اقتضاء كف قلنا قيد الحيثية معتبر وان حذف لظهوره فالمنفى الجوب اقتضاء من حيث تعلقه بالفعل والحرمة من حيث تعلقه بالكف عن الفعل فككف لإيجاب من حيث التعلق بالكف تحريم من حيث التعلق بالفعل المكفوف عنه وحيث أنه لا حاجة لنا ابتداء إلى تقييد الفعل بغير الكف إذ لا يصدق على الحرمة أنه اقتضاء فعل من حيث تعلقه بهذا الفعل إذ هو اقتضاء كف لا من حيث تعلقه به بل من حيث التعلق بالمكفوف عنه (ويرسم الواجب بأنه الذى يذم شرعاً تاركه) من حيث إنه تركه فخرج منه المندوب والحرام والمكروه والمباح لأن تاركها وإن ذم عند ترك الفرض لكن من حيث ترك الفرض لا تركها والمراد بالذم شرعاً نص الشارع به أو بدليله بناء على أن لا حكم للعقل فى الشرعيات وقوله (قصداً) أى من غير عذر لئلا يخرج متروك النائم والناسى فانهما وإن لم يذما شرعاً لعدم القصد لكن إذا تركا قصداً يذمان وهذا ما قال المراغى ثم قال وفيه نظر لأن المصنف صرح أى فى التقسيم الخامس بأنه ليس بواجب ولو سلم الجوب فلا حاجة إلى هذا أيضاً لأنه يذم تاركه بوجه ما هو ما إذا تذكره ولم يأت به أجاب الفري عن الاول بأن المراد بالواجب ههنا ما انعقد سبب وجوبه . وجب الاداء أو لالعذر . يظمر الاثر فى حق القضاء بزواله وعن الثانى بأن المراد الذم بترك هذا الواجب والمتذكر التارك للقضاء إنما يذم لتركه القضاء فلا يذم الناسى ونحوه بالترك بوجه من الوجوه . أقول الاول يشير إلى جواز انفصال نفس الجوب عن وجوب الاداء بمعنى أنه يجب عليه فى الوقت أن يفعل بعد زوال العذر وهو خلاف ما ينقل عن الشافعى من أن الجوب فى البدن

عين وجوب الأداء وهما متلازمان اللهم إلا أن يكون في ثبوت هذا النقل عن الشافعي ضعف أو يكون مختار أصحابه خلاف ذلك صرح به الفاضل في التلويح والثاني يدفع بأن الواجب على ما ذكر هو الثابت في الذمة وفعله بطريقين إما في الوقت وهو الأداء أو خارجه بعد فوات الوقت وهو القضاء فهو شيء واحد والاختلاف باعتبار اختلاف الوقت ففعله قضاء بعد تركه أداء تركه في أكمله فيندم لذلك وأما تسمية القضاء بمثل الواجب فالمراد مشمل الواجب الأداء وهو أخص من الواجب بالمعنى الذى ذكره فالأقرب أن يقال المفهوم أن الترك من حيث هو سبب الذم بناء على أن تعليق الحكم بالمشقة دليل عليه مأخذ الاشتقاق فيلزم سببية ترك الناسى إذا للذم وإن فعل قضاء لأن القضاء من حيث هو لا ينفى الترك السابق كما في التارك المتمتع فاحتيج إلى قوله قصدا لا يقال المراد الترك عمداً أو أداء وقضاء بناء على انصراف المطلق الكامل لانا نقول الاكتفاء بمثل هذا لا يناسب للتعريفات وقال الخنجي قوله قصد أليخرج متروك النائم فانه غير واجب قال الفنزى هو ما دخل فيما يذم تاركه حتى يحتز عنه يعنى أنه على تقدير عدم الوجوب لا يصدق عليه أنه يذم تاركه فلا حاجة إلى الإحتراز فان قلت متروكة ما يذم تاركه في الجملة أى على تقدير القصد قلنا المراد متروكة من حيث انه نائم لأن عدم وجوبه من هذه الحيثية قال الجاربردى رداً على الخنجي إن التركيب لا يفيد ما ذكره أقول معناه أن حاصل التعريف على هذا أن الواجب ما يذم شرعا تاركه على تقدير القصد وهو يصدق على متروك النائم فيلزم دخوله في التعريف لاخروجه قوله (مطلقاً) أى تاركاً له في جميع أوقاته في الواجب الموسع ولبدله أيضاً في التخير ومع جميع المسكفين في الواجب على الكفاية فهذا القيد لدخول هذه الأشياء في التعريف كذا قيل قال المراعى لا حاجة إلى هذا القيد لأن مؤخر الظاهر من أول الوقت مع الإتيان به في آخره ليس بتارك الواجب الذى هو الظاهر وكذا تارك إحدى الحصص على التعيين الآتى ببدلها ليس بتارك للواجب أعنى أحدها مطلقاً وكذلك تارك ما هو على الكفاية كصلاة الجنازة إذا أداها غيره إذ لا يقال إنه تارك لما هو واجب عليه خصوصاً عند المصنف إذ هي ليست بواجبة عليه بعينه عنده . قال الفنزى المراد دخوله في التعريف المقضى من الموسع أول الوقت والخصلة المختارة فعلا من الحصول وما أداه البعض مما هو على الكفاية فانها واجبة مع أنه لا يصدق عليها أنه يذم تاركها لأن المقضى أول الوقت في الموسع لو ترك ولم يؤد حينئذ لم يذم التارك وكذا في الآخرين أقول إن أراد بقوله لو ترك الخ أنه لم يأت به آخر الوقت أيضاً من غير عذر فلا نسلم أنه لا يذم التارك وإن أراد ذلك مع الإتيان به حينئذ فلا نسلم تحقق ترك الواجب

وِيرَادْفُهُ الْفَرْضُ وَقَالَتِ الْحَنَفِيَّةُ : الْفَرْضُ مَا ثَبَتَ بِقَطْعِيٍّ
وَالْوَاجِبُ بظَنِّيٍّ) أقول المرفقات للمساهية خمسة الحُد التام والحُد الناقص
والرسم التام والرسم الناقص وتبديل لفظ بلفظ أشهر منه فالحد التام هو التعريف
بالجنس والفصل كقولنا في الإنسان أنه الحيوان الناطق والحد الناقص كالتعريف
بالفصل وحده كقولنا الناطق والرسم التام هو التعريف بالجنس والخاصة كقولنا
الإنسان حيوان ضاحك أو كاتب فالضحك معنى خاص بالإنسان لا يشاركه فيه غيره
والرسم الناقص كالتعريف بالخاصة وحدها كقولك الإنسان ضاحك والتبديل باللفظ الأشهر
كقولنا البر هو القمح إذا علمت ذلك فالاحكام الخمسة لها حدود ورسوم فالتقسيم السابق
ذكره المصنف لمعرفة حدودها كما تقدمت الإشارة إليه ثم شرع الآن في التعريف بالخواص
فلذلك قال ويرسم لكنه لم يرسم نفس الاحكام بل رسم الافعال التي تعلقت بها هذه الاحكام
فان الفعل الذي تعلق به الوجوب هو الواجب والذي تعلق به الندب هو المندوب والذي
تعلق به التحريم هو الحرام والذي تعلق به المكراهة هو المكروه والذي تعلق به الإباحة
هو المباح وهذا الرسم نقله في المحصول عن اختيار القاضي أبي بكر ولم يصرح فيه باختياره
نعم صرح بذلك في المنتخب فقال أنه الصحيح من الرسوم لكن فيه تغيير ستعرفه بقوله الذي
يذم أى الفعل الذي يذم فالفعل جنس للخمسة وقوله يذم احتراز به عن المندوب والمكروه

وعلى هذا الأخيران ولا يجدى في ذلك التخصيص بالمؤدى من الأنواع الثلاثة على
مالا يخفى والأقرب أن مؤدى الموسع في آخر الوقت قد يطلق عليه تارك الواجب أول
الوقت بمعنى المؤخر عنه وإن لم يطلق بمعنى الممتنع عن الأداء حين وجوبه عليه
وكذا على الآتى بخصلة دون أخرى بمعنى أنه لم يفعل ما هو من أفراد الواجب وعلى
الأخير بمعنى أنه تارك ما هو واجب على ماصدق عليه مع أن واحدا منهم لا يذم ولما كان
مظنة أن يحمل الترك على هذا المعنى ويخرج هذه الواجبات قيد بقوله مطلقا لاندراجها الا
أن استفادة المعنى المذكور من قوله مطلقا لا يخلو من تكلف (ويرادفه) أى الواجب
(الفرض) وقالت الحنفية الفرض ما ذكر مع أنه (ثبت بقطعي) من
الدليل كالقراءة في الصلاة الثابتة بالكتاب (والواجب) ما ذكر مع أنه ثبت (بظني)
منه كالوتر الثابت بخبر الواحد وحكم الأول للزوم علما وتصديقا وعملا فيكفر الجاحد ويفسق
التارك بلا عذر وحكم الثانى للزوم عملا لا تصديقا فلا يكفر الجاحد ويفسق التارك مستخفا بأخبار
الآحاد لا متأولا وقد يطلقون الواجب على ما يعمهما ولذا يقولون الحجب واجب . قال أبو زيد
الفرض التقدير لغة والمقطوع معلوم تقديره علينا فيسمى الفرض دون المظنون فإنه ساقط

والمباح لأنه لازم فيها قال في المحصول تبعاً للغزالي في المستصفى وهو خير من قولنا يعاقب تاركه لجواز العفو ومن قولنا يتوعد بالعقاب على تركه لأن الخلف في خبره محال فيلزم أن لا يوجد العفو ومن قولنا ما يخاف العقاب على تركه لأن المشكوك في وجوبه غير واجب مع وجود الخوف والمراد بقولنا يذم تاركه أن يرد في كتاب الله تعالى أو في سنة رسوله أو إجماع الأمة ما يدل على أنه بجالة لو تركه لكان مستقصاً ومعلومًا بحيث يفتى الاستنقاص واللام إلى حد يصلح لترتب العقاب وقوله شرعاً قال في المحصول هو إشارة إلى أن الذم عندنا لا يثبت إلا بالشرع على خلاف ما قاله المعتزلة وقوله تاركه احتراز عن الحرام فإنه يذم شرعاً فاعله وقوله قصداً فيه تقريران موقوفان على مقدمة وهي أن هذا التعريف إنما هو بالحيثية أي هو الذي بحيث لو ترك لذم تاركه إذ لو لم يكن قيد الحيثية لاقتضي أن كل واجب لابد من حصول الذم على تركه وحصول الذم على تركه موقوف على تركه فيلزم من ذلك أن الترك لابد منه وهو باطل إذا عرفت ذلك فأحد التقريرين أنه إنما أتى بالقصد لأنه شرط لصديق هذه الحيثية إذ التارك لا على سبيل القصد لا يذم والثاني أنه احتراز به عما إذا مضى من الوقت مقدار يتمكن فيه من إيقاع الصلاة ثم تركها بنوم أو نسيان أو موت فإن هذه الصلاة واجبة لأن الصلاة تجب عندنا بأول الوقت وجوباً موسعاً بشرط الإمكان كما سيأتي في الواجب الموسع وقد تمكن ومع ذلك لم يذم شرعاً تاركها لأنه ما تركها قصداً فأتى بهذا القيد لإدخال هذا الواجب في الحدويصير به جامعاً ولا ذكر له في المحصول والمنتخب ولا في التحصيل والحاصل وقوله مطلقاً فيه أيضاً تقريران موقوفان أيضاً على مقدمة وهي أن الإيجاب باعتبار الفاعل قد يكون على الكفاية كالجنائز وقد يكون على العين كالصلوات الخمس وباعتبار المفعول قد يكون مخيراً كتحصيل الكفارة وقد يكون محتماً كالصلاة أيضاً وباعتبار الوقت المفعول فيه قد يكون موسعاً كالصلاة وقد يكون مضيقاً كالصوم فإذا ترك الصلاة في أول وقتها صدق أنه ترك واجباً إذ الصلاة تجب بأول الوقت ومع ذلك لا يذم عليها إذا أتى بها في أثناء الوقت ويذم إذا أخرجهما عن جميع الوقت وإذا ترك إحدى خصال الكفارة فقد ترك ما يصدق عليه أنه واجب مع أنه لازم فيه إذا أتى بغيره وإذا ترك صلاة الجنائز فقد ترك

علينا بحسب الظن نخص باسم الواجب من الوجوب بمعنى السقوط كما في قوله تعالى فإذا وجبت جنوبها أي سقطت ^(١) قال الامام الغرض المقدّر قطعاً أو ظناً والواجب الساقط

(١) المراد من سقوط جوانب الإبل تحقق موتها والجمع في مقابلة الجمع وإلا فالساقط من البعير جنب واحد.

ما هو واجب عليه لأن فرض الكفاية يتعلق بالجميع ولا يذم عليه إذا فعله غيره بخلاف تارك إحدى الصلوات الخمس فإنه مذموم سواء وافقه غيره أم لا إذا عرف ذلك فنعود إلى ذكر التقريرين أحدهما أن قوله مطلقاً عائد إلى الذم وذلك لأنه قد تلخص أن الذم على الواجب الموسع والواجب الخير والواجب على الكفاية من وجه دون وجه والذم على الواجب المضيق والمحكم والواجب على العين من كل وجه فلذلك قال مطلقاً أي سواء كان الذم من بعض الوجوه أو من كلها فلو لم يذكر ذلك لقل له من ترك صلاة الجنازة مثلاً لا تيان غيره بها فقد ترك واجباً عليه مع أنه لا يذم أو يقال له الآتي بها آت بالواجب مع أنه لو تركه لم يذم وأنت قد قلت أن الواجب ما يذم تاركه فلما ذكر هذا القيد اندفع الاعتراض لأنه وإن كان لا يذم عليه من هذا الوجه فيذم عليه من وجه آخر وهو ما إذا تركه هو وغيره وبه صار الحد جامعاً للواجب الموسع والواجب الخير والواجب على الكفاية وعبر عنه الإمام في الحصول والمنتخب بقوله على بعض الوجوه وتبعه صاحب التحصيل لكن صاحب الحاصل أبدله بقوله مطلقاً تبعه المصنف وهو أحسن من عبارة الإمام لأن القيود لا بد أن تخرج أضدادها فالتقييد بالبعض يخرج ما يذم تاركه من كل وجه فيلزم أن يخرج من الحد أكثر الواجبات وهي المضيق والمحممة وفروض الأعيان لا جرم أن في بعض مقطوعاً كان أو مظنوناً فالتخصيص تحكم قال الفري وفيه نظر إذ المظنون لما لم يعلم تقديره علينا كيف يقال أنه فرض أي مقدر علينا والمقطوع لما كان معلوم التقدير كيف يقال أنه ساقط علينا أقول الحكم بأنه مقدر علينا لا يتوقف على القطع بل يكفي فيه الظن وكون الشيء معلوم التقدير لا ينافي السقوط علينا بمعنى النسخ ولو على بعض الوجوه بزيادة ولو • الثاني أن مطلقاً عائد إلى الترك والتقدير تركاً مطلقاً ليدخل الخير والموسع وفرض الكفاية فإنه إذا ترك فرض الكفاية لا يأنم وإن صدق أنه ترك واجباً وكذلك الآتي به آت بالواجب مع أنه لو تركه لم يأنم وإنما يأنم إذا حصل الترك المطلق أي منه ومن غيره وهكذا في الواجب الخير والموسع ودخل فيه أيضاً الواجب المحكم والمضيق وفروض العين لأن كل ما ذم الشخص عليه إذا تركه وحده ذم عليه أيضاً إذا تركه هو وغيره (قوله ويراد به الفرض) أي الفرض واجب عندنا

أن لا اختيار لنا في ثبوته علينا وأجاب الحنفية عن قول الإمام بأن الفرض التقدير والقطع والوجوب السقوط والاضطراب • والقطع في الأول دون الثاني والشبهة والاضطراب بالعكس إلا أن أبا زيد لم يذكر القطع في الأول والاضطراب في الثاني لشبهة ذلك وأنه عليه بترتيب التسمية بالفرض على العلم قطعاً وبالواجب على السقوط علينا بالشبهة وهذا مع كونه لم يلاق تقرير مراد أبي زيد مردود بأن معنى الوجوب الثبوت والذي بمعنى السقوط

مترادفان وقالت الحنفية إن ثبت التكليف بدليل قطعى مثل الكتاب والسنة المتواترة فهو
الفرض كالصلوات الخمس وإن ثبت بدليل ظنى كخبر الواحد والقياس فهو الواجب ومثله
بالوتر على قاعدتهم فإن ادعوا أن التفرقة شرعية أو اغوية فليس فى اللغة ولا فى الشرع
ما يقتضيه وإن كانت إصلاحية فلا مشاحة فى الاصطلاح قال فى الحاصل والنزاع لفظى قال
والمندوب ما يُمحمدُ فاعله ولا يُذمُّ تاركه ويُسمى سنةً ونافلةً
أقول المندوب فى اللغة هو المدعو اليه قال الجوهرى يقال ندبه لأمر فاندب له أى دعاه له
فأجاب قال الشاعر :

لا يسألون أخام حين يندبهم للثائبات على ما قال برهانا

فسمى النفل بذلك لدعاء الشرع إليه وأصله المندوب إليه ثم توسع فيه بحذف حرف
الجر فاستكن الضمير وفى الاصطلاح ما قاله المصنف قوله : (ما يُمحمدُ فاعله) أى
الفعل الذى يمدح فاعله فالفعل جنس وقوله : يمدح خرج به المباح فانه لا يمدح فيه ولا ذم
وقوله : فاعله خرج به الحرام والمكروه فانه يمدح تاركهما والمراد بالفعل هنا هو الصادر
من الشخص ليعم الفعل المعروف والقول نفسانياً كان أو لسانياً فتدخل الأذكار القلبية
واللسانية وغيرها من المندوبات والا يَكُونُ الحد غير جامع وقوله : ولا يذمُّ تاركه خرج
به الواجب فان تاركه يذمُّ فان قيل : فرض الكفاية يمدح فاعله ولا يذمُّ تاركه مع أنه فرض

الوجبة وبمعنى الاضطراب الوجيب يشهد به كتب اللغة ^(١) وكلامنا فى المشتق من الوجوب
مع أن هذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج كذا أفاد الفاضل (والمندوب ما يُمحمدُ
فاعله) فخرج الحرام والمكروه والمباح ويقول : (ولا يذمُّ تاركه) الواجب قال الفهرى
لا بد من قوله : قصداً مطلقاً لإخراج متروك الناسى كالظهر مثلاً والأنواع الثلاثة
للواجب والجواب أن هذا نقيض لقولنا يذمُّ تاركه أى بمعنى الإطلاق العام أى فى الجملة فنقيضه
وهو السلب الدائم أنه لا يذمُّ تاركه دائماً فى شيء من الأوقات فيخرج المذكورات لأن
تارك شيء منها يذمُّ فى الجملة كما عرفت قال المراهى : يصدق التعريف على فعل الله الجواب أن
المراد بالموصول فى التعريفات فعل المكلف إذ الكلام فى الفعل المتعلق به الخطاب أحد
التعلقين (و) المندوب (يسمى سنة) وهى لغة الطريقة والعادة واصطلاحاً
العبادة النافلة أى الزائدة على الفرض ولذا قال : (ونافلة) عطف تفسير فالانفاظ

(١) فى القاموس وجب الحائط وجبة سقط ووجب القلب وجباً خفوق وعلى هذا فوجبت
فى الآية السالفة مأخوذ من الوجبة .

ولهذا احتجنا إلى إدخاله في حد الواجب كما تقدم وكان ينبغي أن يقول مطلقا وكذلك أيضا خصال الكفارة والواجب الموسع قلنا قوله ولا يذم كاف لأنه للعموم لكونه نكرة في سياق النفي إذا أفعال كلها نكرات نعم يدخل في الحد فعل الله تعالى مع أنه ليس مندوبا إلا أن يقال يحمل الفعل على فعل المكلف وهو عناية في الحد ويسمى المندوب سنة ونافلة قال في المحصول ويسمى أيضا مستحبا وتطوعا ومرغبا فيه واحسانا ومنهم من يبدل هذا بقوله حسنا قال : (والحرام : ما يذم شرعا فاعله

ثلاثة حيثئذ مترادفة ونوقض التعريف بأن الأذان سنة ولو أصر أهل بلدة على تركه يذمونه وأجيب بأن المراد ذم التارك من حيث أنه تارك والذم هنا للاستهانة وعند الحنفية السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين يطالب بإقامتها بلا افتراض ووجوب وقسموها إلى الزوايد كسير النبي عليه السلام في اللباس والقيام والجلوس وسنن الهدى كالأذان والاقامة ونحوها وأوجبوا على ترك الثانية الاساءة والكرهية دون الأولى والنفل ما يثاب فاعله ولا يذم تاركه ولم يصير طريقة مسلوكة في الدين فهو دون سنن الزوائد ولا يخفى ما بين الإصطلاحين من التفاوت ^(١) (والحرام : ما يذم شرعا فاعله) وخروج الواجب والمندوب والمكروه والمباح عنه ظاهر وهنا إشكالات الأول المكروه كراهة التحريم وهو ما كان تركه أولى مع المنع من الفعل بظني مما يذم فاعله ويعاقب الجواب أنه حرام على اصطلاحهم ^(٢) الثاني أنه يصدق على ترك المندوب كما في ترك أهل بلدة الأذان مثلا فيلزم كون ترك المندوب حراما والجواب أن الحرمة من حيث الإصرار والاستهانة لا من مجرد الترك الثالث أن

^(١) النفل ما ورد به دليل نذب عموما أو خصوصا ولم يواظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف سنن الزوائد فانها ما واطب عليها النبي صلى الله عليه وسلم حتى صارت عادة له ولم يتركها إلا أحيانا غير أنه لما لم تكن من مكملات الدين وشعائره سميت بسنة الزوائد بخلاف سنة الهدى وهي السنن المؤكدة القريبة من الواجب التي يضل تاركها لاستخفافه بالدين والتفاوت بين الاصطلاحين يظهر في المندوب والمستحب فأنه نفل لاسنة عند الحنفية القائلين بالتفاوت لا عند غيرهم كالشافعية نعم أطلق الحنفية النفل على ما يشمل السنن الرواتب كما في قولهم باب الوتر النوافل وفيه من السنن الرواتب ما فيه .

^(٢) هكذا في النسخ وانكن المذكور في كتب الحنفية أن المكروه تحريما ما كان المنع من الفعل بظني مما يذم فاعله ويعاقب والمكروه تنزيها ما كان تركه أولى من فعله وإطلاق الحرام على المكروه تحريما إنما هو اصطلاح لحد ويسميه بالحرام الظني .

والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله والمباح ما لا يتعلّق بفعله وتركه مدح ولا ذم) أقول المراد بقوله ما يذم أى الفعل الذى يذم فالفعل جنس للأحكام الخمسة وقوله : يذم احتراز به عن المكروه والمندوب والمباح فانه لازم فيها وقوله : شرعا إشارة إلى أن الذم لا يكون إلا بالشرع على خلاف ما قاله المعتزلة وقوله : فاعله احتراز به عن الواجب فانه يذم تاركه والمراد بالفعل هو الشيء الصادر من الشخص والفاعل هو المصدر له ليعم الغيبة والنيمة وغيرهما من الأقوال المحرمة ، وكذلك الحقد والحسد وغيرهما من الأعمال القلبية ولك أن تقول : هذا الحد يرد عليه الحرام المخير عند من يقول به وهم الاشاعة كما نقله عنهم الآمدى وغيره فينبغى أن يقول : مطلقاً كما قاله في حد الواجب قال في المحصول : ويسمى الحرام أيضاً موصية وذنباً وقبيحاً ومزجوراً عنه ومتوعداً عليه أى من الشرع وقوله : (والمكروه ما يمدح تاركه) أى فعل يمدح تاركه ، فالفعل جنس للأحكام الخمسة (قوله يمدح) خرج به المباح فانه لا مدح فيه (قوله تاركه) خرج به الواجب والمندوب (قوله ولا يذم فاعله) خرج به الحرام ، وأما المباح

الميتة ، والخمر ، والامهات حرام بالنص وليست بأفعال للمكلفين ، فلا يصدق أن فاعلها يذم الجواب أنه من قبيل الحذف أو على الجواز باطلاق المحل على الحال أى أكل الميتة ، وشرب الخمر ، ونكاح الامهات حرام . وإضافة الحرمة إلى العين مبينة على ثبوت الحرمة لمعنى في عينها بخلاف ما ثبتت الحرمة لذلك إذ لا يقال حرمت شاة الغنير ، إذ الحرمة هنا لاحترام المالك ، كذا في الأسرار . واختار البعض أن هذا الاطلاق بطريق الحقيقة ، إذ الحرام مشترك بين الفعل الممنوع شرعا ، والمحل الخالى عن عملية الفعل شرعا ، والحرمة في الأول تضاهى منع الرجل عن شرب الماء . والثانى : إراقته لئلا يشرب وعلى هذا يكون التعريف للحرام بالمعنى الأول ، فلا يضر عدم صدقه على الثانى : (والمكروه ما يمدح تاركه) فخرج الواجب والمندوب والمباح بقوله : (ولا يذم فاعله) الحرام ثم المختار أن المكروه منهى عنه كما أن المندوب مأمور به خلافا للكرهى . وأبى بكر الرازى ولا نزاع في تعلق صفة النهى والأمر بهما وإنما النزاع في إطلاق اسم المنهى عنه على الأول ، والمأمور به على الثانى وهذا مبنى على أن المركب من (ن هـ) حقيقة في الحرمة أو لا قدر المشترك بينها وبين الكراهة وأن المركب من (أم ر) للإيجاب أو للمشارك بينه وبين التدب (والمباح : ما لا يتعلّق بفعله وتركه مدح) فخرج الواجب والمندوب ، والحرام والمكروه إذ بفعل الأولين يتعلّق المدح وبترك الآخرين . بمعنى كف النفس قال الله تعالى ونهى النفس عن الهوى وعلى هذا قيل قوله (ولا ذم) لا حاجة اليه أقول ويمكن أن يوجه بأن المفهوم من تعريف الواجب ليس إلا لحوف الذم بتاركه ومن تعريف

فهو في اللغة عبارة عن الموسع فيه وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف بقوله ما أى فعل وهو جنس للخمسة وقوله : لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم خرج به الأربعة فإن كلا منها يتعلق بفعله أو تركه مدح ، أو ذم . فإن الواجب يتعلق بفعله المدح وبتركه الذم ، والحرام عكسه والمندوب يتعلق بفعله المدح ولم يتعلق بتركه الذم ، والمكروه عكسه أى يتعلق بتركه المدح ولم يتعلق بفعله الذم وهذه الألفاظ الأربعة التي ذكرها المصنف وهي الفعل والترك والمدح والذم لا بد من كل واحد منها إلا الذم لأنه لو قال ما لا يتعلق بفعله مدح ولا ذم لكان يرد عليه المكروه فإن فعله لا مدح فيه ولا ذم ولو قال ما لا يتعلق بتركه مدح ولا ذم لكان يرد عليه المندوب ولو أتى بهما أيضاً ولكن حذف المدح فقال ما لا يتعلق بفعله وتركه ذم لكان يرد عليه المكروه والمندوب ، وأما الذم فإنه لو حذفه فقال ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح لما كان يرد عليه شيء ، فهي إذن زيادة في الحد والحدود تصان عن الحشو والتطويل ، وأيضاً فقد تقدم أن هذه رسوم الأفعال التي تعلقت بها الأحكام الشرعية وتقدم أن تلك الأفعال هي أفعال المكلفين ، فيكون المباح قسمين من أفعال المكلفين ، وعلى هذا فأفعال غير المكلفين كالنائم والساهي ، ليست من المباح مع أن الحد صادق عليها فالحد إذن غير مانع ، وأيضاً فقد تعرض المصنف بقوله شرعاً في رسمى الواجب والحرام دون رسم المندوب والمكروه والمباح مع أن المدح على الفعل في المندوب وعلى الترك في المكروه لا يثبت عندنا إلا بالشرع وكذلك نفى المدح والذم عن المباح فالصواب ذكرها في الجميع كما فعله صاحب الحاصل والتحصيل نعم في المحصول كما في المنهاج إلا أنه أشار إليه في المندوب أيضاً وقد وقعت هنا أغلاط في عدة من الشروح المشهورة فاجتنبها قال في المحصول ويسمى

الحرام لخوف الذم بفعله وأما لخوف المدح بفعله في الأول وبتركه في الثاني فلا يفهم من التعريفين وإن كان كذلك في نفس الأمر لأن ما يذم تاركه شرعاً بحسب تجويز العقل أعم من أن يحمّد فاعله شرعاً أولاً وما يذم فاعله بالعكس فبقوله ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح لا يخرج أن وأما المندوب والمكروه ، فيخرجان بالأول إذا تعلّق المدح والذم بالفعل والترك مصرح فيهما قال المراغي يدخل في التعريف فعل البهائم والجواب أن ما عبارة عن فعل المكلف كما مر ، وأجاب الجاربردى بأن ما عبارة عن الخطاب وفعل البهائم ليس بخطاب ، أقول هذا بناء على ما زعم من أن هذه الرسوم تعريفات للأحكام الخمسة ، وهو سهو كما صرح به الفزري لظهور أن الواجب والمندوب وغيرهما الأفعال المتعلقة بها الأحكام لا أنفسها وحيث لا حاجة إلى اعتذار الخنجي عما قيل : أن تعاريف الأحكام لما عرفت من التقسيم ، فالحاجة إلى التكرار بأن ذلك وإن لم لا أنه قصد نقل هذه الرسوم والمغايرة بالمفهوم للتعاريف المفهومة من التقسيم ، فإن قلت : فعلى هذا ما معنى

المباح أيضاً طلقاً وحللاً قال : (الثاني - ما نُهيَ عنه شرعاً فقيحٌ وإلاّ خَسَنُ كالواجبِ والمندوبِ والمباحِ وفِعْلٍ غيرِ المُكَلَّفِ والمُعْتَزَلِ قالوا مَا

قولهم : فعل المباح ، وفعل الواجب وغيرهما ، قلنا : هو من اضافة العام إلى الخاص ، أو المراد بالمباح والواجب ونحوهما ما حصل بالكسب والإيقاع من الحركات والسكنات ، وإياه عني المتكلمون في قولهم أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أولهم وبفعلها كسبها وإيقاعها التقسيم (الثاني) للحكم باعتبار تقسيم الفعل المتعلق به الحكم لاستلزام تقسيمه تقسيم الحكم وتقريره أن الفعل مطلقاً إن كان (مانهى عنه شرعاً) نهى تحريم أو تنزيه (فقيح) كالحرām والمكروه (وإلا) أى وان لم يكن مانهى عنه شرعاً (فحسن كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف) لأن عدم النهى عنه شرعاً إما لعدم صلوحه لتعلق الاحكام به وهو المراد بفعل غير المكلف ، وذلك إما لتعاليه كفعل الله تعالى أو للنقصان كفعل الساهى والتائم والمجنون والطفل والبهيمة ، وإما لتعلق منافيات النهى به مع صلوحه لذلك كالمذكورات الثلاثة وجعل مطلق الفعل مقسماً مع أن الكلام فيها هو متعلق الحكم لأن الغرض تقسيم الحكم إلى ما يتعلق بالمنهى عنه وما لا يتعلق به ، وتقسيم الثالث إلى ما لا يتعلق أصلاً ببعض الأفعال أو يتعلق بغير المنهى عنه بناء على أن كمال تبين الأشياء بذكر المقابل ، فالحسن على ما ذكره كون الشيء غير منهى عنه شرعاً والتمتع كونه منهيّاً عنه وهذا أعم من تفسيرهما بكون الشيء متعلق المدح أو الذم عاجلاً ، والثواب أو العقاب آجلاً لخروج المباح وفعل غير المكلف عن الأول ، ومن تفسيرهما بكون للشيء ما مورأ به أو منهيّاً عنه ويخرج عن تعريف الحسن أيضاً ما خرج عنه بالتفسير السابق ثم هما قد يطلقان على كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً له كما في الخلاوة والمرارة وعلى كونه صفة كمال أو صفة نقصان كما للعلم والجهل والانزاع في ثبوتهما يهذين التفسيرين مع قطع النظر عن الشرع ، وأما بالتفاسير السابقة فعند المعتزلة وكثير من أهل السنة قد يثبتان وعند الأشعرى وأتباعه لا فإن قلت كيف يتصور النزاع في أن المنهى عنه شرعاً بحسب الشرع قلنا : بمعنى أنه يمكن إدراك العقل قبل وروده ^(١) أن هذا الفعل يتعلق بتركه مدح وثواب في نظر الشارع (والمعتزلة) عرفوهما بأن (قالوا) القبيح (ما)

(١) أى الشرع ومحصل هذا أنه لانزاع لاحد في أن ما نص عنه بحسب الشرع يكون منهيّاً عنه بحسبه فالجواب أن البعض ذهب إلى إمكان إدراك العقل الحسن لمكانا وقوعيا عادياً قبل ورود الشرع وذهب البعض إلى خلافه هكذا في منهيّات البدخشي .

الإنسَ لِلْقَادِرِ عَلَيْهِ الْعَالِمِ بِحَالِهِ أَنْ يَفْعَلَهُ وَمَا لَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ وَرَبَّمَا قَالُوا
الْوَاقِعُ عَلَى صِفَةٍ تُوجِبُ الذَّمَّ أَوْ الْمَدْحَ

أى الفعل الذى (ليس للقادر عليه) أى على ذلك الفعل (العالم بحاله أن يفعله)
أى لم يسكن من شأنه الإتيان به وهو يشمل الحرام والمكروه (و) الحسن (ماله) أى
للقادر عليه العالم بحاله (أن يفعله) أى كان من شأنه ذلك وهو يشمل الواجب والمندوب
والمباح وقيد بالعالم لأن ما للمكروه والمجنون أن يفعله قد لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم
يقيد بذلك انتقض التعريفان جمعا ومنعا قال الفرى يلزم من تعريفهم كون الفعل الغير المقذور المجبول
حاله غير حسن ولا قبيح لأنه اعتبر الفعل وتركه بالنسبة إلى القادر عليه العالم بحاله وأجاب الفاضل
بأنه قبيح إذ ليس للقادر العالم بحاله فعله لعدم القدرة عليه أو العلم بحاله أقول المراد أن تولنا
للقادر عليه العالم بحاله ليس له فعله صدقه تارة يكون بوجود القادر عليه العالم بحاله مع
أنه لا يكون له أن يفعله وتارة بانتفاء الفاعل الموصوف أمابانتفاء كل من القدرة والعلم
أو أحدهما أو يكون المعنى أن الفاعل الذى يصح عليه الاقتدار عليه والعلم بحاله ليس له
فعله وإذا يصدق عند ما لم يحصل القدرة والعلم إذ ليس له حيثئذ أن يفعله لعدمهما ولا يخفى
ما فى الوجهين من التحمل والظاهر أن معناه أن ما هو بحيث لو كان مقدورا ومعلوما حاله
للفاعل له أن يفعله وهذا مثل قولهم فى تعريف الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر
أن المراد أن ما هو تعلق به العلم لزم منه كذا لا ما علم بالفعل وإلا خرج منه الدلائل الغير الملتفت
إليها أصلا فعمل هذا أن كان الفعل الغير المقذور والمجبول حاله مما للفاعل أن يفعله على تقدير
المقدورية والمعلومية لحسن وإلا فقيح فاندفع الاعتراض ولم يحتج إلى التزم القبح واعتراض
البعض بأن ما ليس للقادر عليه أن يفعله قد يراد به قيام المانع الحسى أو النفرة الطبيعية
مع انتفاءه مع القدرة فيلزم قبح الفعل المقذور الحسن عند تحقق أحدهما وكذا ما للقادر
عليه أن يفعله قد يراد به عدم المانع الحسى أو الرغبة الطبيعية مع القدرة وانتفاءه فيلزم
كون القبيح المقذور عند عدم الأول وتحقيق الثانى حسنا وأجيب بأن المراد ما لا يجوز
له أن يفعله وما يجوز له ويلزم منه حسن المكروه تنزيها والأولى أن يقال التركيب ظاهر
التفسير الذى ذكرنا وهو ما من شأنه وحقه أن لا يفعل أو يفعل فلا يرد الاعتراض السابق
ولا كون المكروه تنزيها حسنا إذا ما من شأن العالم بحاله أن لا يفعله (وربما
قالوا) أى المعتزلة (الواقع على صفة توجب الذم أو المدح) أى القبيح الفعل
الواقع على صفة توجب الذم والحسن الواقع على ما يوجب المدح وادعى الجار بردى
عدم صحته إذ فسروا الذم بفعل أو قول يذم عن اتضاع حال الغير ولا يلائمه وهذا فى

فالحسن بتفسيرهم الأخير أخص) أقول هذا القسم ليس داخلًا في المقسم أو لأن المقسم في قوله الفصل الثاني في تقسيمه إنما هو الحكم والقياس والحسن من الأفعال لأن الأحكام ومورد التقسيم لا بد أن يكون مشتركًا بين أقسامه وأعم منها وإن شئت قلت لا بد أن يكون صادقًا عليها ومغايرًا لها لا جرم أن صاحب الحاصل قال الفصل الثاني في تقسيم الأحكام ومتعلقاتها لكن في المحصول والتحصيل كما في المنهاج ولعل العذر في ذلك أن تقسيم الفعل الذي تعلق به الحكم يستلزم تقسيم الحكم إلى نهي وغيره • وحاصل ما قاله المصنف أن الفعل إن نهي الشارع عنه فهو القبيح والمحرم والمكروه وإن لم ينه عنه فهو الحسن ويندرج فيه أفعال المكلفين كالواجب والمندوب والمباح وأفعال غيرهم كالمساهي والصبي والنائم والبهائم وكذلك أفعال الله تعالى كما قال في المحصول ومختصراته وليس في هذه الكتب تصريح بأن المكروه من القبيح أو من الحسن لكن إطلاقهم النهي يقتضي إلحاقه بالقبيح ويؤيده أنهم لما عداوا الأشياء التي تضمنها الحسن لم يعدوه منها وفي كلام المصنف نظر من وجهين • أحدهما أنه قد تقرر أن هذا التقسيم إنما هو في متعلقات الحكم الشرعي ومتعلقاته هي أفعال المكلفين كما علم في حد الحكم وحيث لا بد فيكون قد قسم أفعال المكلفين إلى الحسن والقبيح ثم قسم الحسن إلى أشياء منها أفعال غير المكلفين فيلزم أن تكون أفعال المكلفين تنقسم إلى أفعال غير المكلفين وهو معلوم بالاطلاق • الثاني أن فعل غير المكلف لا يخلو إما أن يكون عنده من قسم المباح أم لا فإن كان فلا حاجة

حق الله تعالى محال إذ المفهوم منه ما ينفر عنه الطبع ونفرة الطبع عليه تعالى محال مع أنهم يقبحون بعض الأفعال في حقه تعالى وإن أرادوا بالاتضاع غير ذلك فليبينوا وأقول لهم أن يريدوا بالاتضاع ما يلزم منه عدم الرضا وما يعبر عنه بالسخط في حقه تعالى ثم المعنى بإيجاب الذم والمدح الاستحقاق لها واعتراض بأنه يقال المؤثر يستحق الأثر وبالعكس والمالك يستحق الانتفاع ولا يراد الأول لعدم تأثير الصفة في الذم لتخالفه عنها في الكذب النافع لأن الصفة وهي الإخبار عن الشيء لا على ما هو به أو لازمه موجودة فيه مع عدم الذم ولا الثاني وهو ظاهر وكذا الثالث لأن معناه حسن الانتفاع من المالك فتعريف الحسن به باطل والجواب بمنع تحقق الصفة في الكذب النافع لجواز أن تكون الصفة ما ذكرتم مع خلوها عن النفع الخصوص وبأن معنى الثالث جواز الانتفاع شرعًا والحسن لازم له لا معناه ولو سلم فلا نسلم توقف تصويره على تصور الحسن بالمعنى المذكور بل بالمعنى العرفي المعبود بين الناس ثم التعريف الأول للحسن أشمل من الثاني لشموله المباح دون الثاني لأنه لا يستحق فاعله المدح (فالحسن بتفسيرهم الأخير أخص) منه بالتفسير الأول وكذا القبيح بالمعنى الأخير أخص إذ هو لا يشمل المكروه لعدم استحقاق

إلى قوله والمباح وفعل غير المكلف وإن لم يكن عنده من المباح وهو الذى صرح به غيره
فمكون الحد المتقدم للمباح فاسداً فإنه قد حده بما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولاذم وفعل غير
المكلف يصدق عليه ذلك والاشكالان كلاهما واردان هنا على الإمام وأتباعه (قوله : والمعتزلة
قالوا) يعنى أن المعتزلة خالفوا فقالوا : القبيح هو الفعل الذى ليس للقادر عليه أن يفعله إذا
كان عالماً بصفته من المفسدة الداعية إلى تركه كالكذب الضار ، أو المصلحة الداعية إلى فعله
كالصدق النافع وأما الحسن فهو الفعل الذى للقادر عليه العالم بصفته أن يفعله وإلى هذا أشار
بقوله وماله ، أى وما للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله فهو الحسن ولكنه اختصر لدلالة ما تقدم
عليه فدخل فى حد القبيح الحرام فقط وفى حد الحسن الواجب والمندوب والمكروه والمباح
وفعل الله تعالى ، وقد علم من هذا أنه إذا لم يكن الفعل مقدوراً عليه كالمعجز عن الشيء والمملج
إليه فإنه لا يوصف عندهم بحسن ولا قبح وكذلك ما لم يعلم حاله كفعل الساهى والنائم والبهائم
(قوله وربما قالوا) أى وربما ذكرت المعتزلة عبارة أخرى فى حد القبيح والحسن فقالوا :
القبيح هو الفعل الواقع على صفة توجب الذم ، والحسن هو الفعل الواقع على صفة توجب
المدح ، فدخل فى حد القبيح الحرام فقط ، وفى حد الحسن الواجب والمندوب دون المكروه
والمباح إذ لا مدح فى فعلهما مع أنهما قد دخلا فى حدهم الأول للحسن لأن القادر عليهما له
أن يفعلهما فتلخص أن الحسن بتفسير المعتزلة ثانياً أخص منه بتفسيرهم أولاً وذلك لأن كل
ما كان واقعاً على صفة توجب المدح فلقادر عليه العالم بحاله أن يفعله ، ولا ينعكس بدليل
المكروه والمباح وأما القبيح فحدهم الأول مساو لحدهم الثانى ، وهذا التقرير اعتمده فان
طائفة من الشارحين قد قررته على غير الصواب قال (الثالث — قيل :

فاعله الذم بخلاف التفسير الأول كما عرفت وعلى هذا لوجه لتخصيص الاختصاصية بالتفسير
الثانى للحسن كذا ذكر الخنيجى والجاربرى ، وقال الفزرى التفسيران للقبيح متساويان وهو
الوجه فى التخصيص لأن معنى أن لا يفعله أنه يجب أن لا يفعله لأنه المتبادر فيخرج المكروه *
أقول لا نسلم التبادر بل المتبادر أن من شأن القادر العالم أن لا يفعله * التقسيم (الثالث)
للحكم باعتبار العوارض بحيث تتداخل الأقسام إذ السبب قد يكون مسيئاً (قيل) وهو
قول المتقدمين الحكم الشرعى إما تكليفى وإما وضعى ، وقد مر الأول بأقسامه والوضعى
أقسام منها الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناطاً لوجوب حكم
وينقسم إلى الوقتية كدلوك الشمس لوجوب الصلاة والمعنوية كالزنا لوجوب الجلد فله تعالى
على الزانى حكمان : وجوب الجلد وسببية الزنا له والأول حكم شرعى تكليفى مسبب لأمركه
الشارع سبباً لذلك . والثانى : أن هذا الجعل والحكم بسببية ذا لهذا حكم وضعى يستلزم حكماً

الحُكْمُ إما سببٌ أو مسببٌ كجعل الزنا سبباً لإيجاب الجلد على الزاني
فإن أريد بالسببية الإعلامُ فحقٌ وتسميتها حكماً بحثٌ لفظي وإن
أريد بها التأثيرُ فباطلٌ لأن الحادث لا يؤثر في القديم

وضعياً آخر وهو أن هذا مسببٌ وهذان هما المرادان بالسبب والمسبب في قوله : (الحكم)
أى الشرعى الغير التكميلى بقريئة سبق التكليفى المتفق عليه (إما سبب أو مسبب) لظهور أن
السبب كالزنا مثلاً ليس بحكم شرعى ولدلالة قوله : (كجعل الزنا سبباً لإيجاب الجلد على
الزاني) على ذلك ، والاول ثبت بقوله تعالى : فاجلدوا والثاني بترتيبه بالفاء على وصف
الزنا ومثل هذا يقتضى سببية الوصف للحكم كما سيجىء هذا ما فهمت وظاهر كلام الجاربرى
هنا خبط حيث قسم الحكم إلى السبب والمسبب وفسر الاول بالخطاب الشرعى وأورد الزنا
مثالاً له والثاني بحكم شرعى آخر ثابت به وأورد فى مثاله وجوب الجلد ثم ذكر فى الحاصل
أن السببية والمسببية حكمان شرعيان وقد أبدعت له توجيهها على طبق ما أسلفت وهو أن يراد
بالخطاب الشرعى الحكم بسببية شئ لآخر ، وهو المفهوم من الفاء هنا وبحكم آخر ثابت به
الحكم بمسببية الآخر له وأراد بالزنا وجوب الجلد فى التمثيل سببية الاول ومسببية الثانى
وحينئذ يندفع الخبط ويترتب عليه ما ذكره فى الحاصل ويرجع الحاصل إلى ما ذكرناه ثم
حصر الحكم فى القسمين منظور لوجود أقسام آخر للخطاب الوضع كما سنذكره اللهم إلا إذا
فسر السببية بما يشملها مع أنه تغيير الاصطلاح بلا ضرورة أو يؤخذ الانفصال مانع الجمع
دون الخلو مع أنه عبث ويحتمل أنه قسم مطلق الحكم إلى وضعى وتكليفى وعبر عن الاول
بالسبب ، وعن الثانى بالمسبب ومنها الحكم على الوصف بالمناغية اما للحكم كالأبوة للقصاص
أو للسبب كالدين للغنى الذى هو سبب لوجود الزكاة ومنها الحكم عليه بشرطيته للحكم بمعنى
أن عدمه يستلزم عدم الحكم استلزام وجود المانع لعدمه ، واعترض على تقسيم المتقدمين
بقوله : (فإن أريد بالسببية) كسببية الزنا مثلاً (الإعلام) بمعنى أنه دلالة نصها الله
تعالى على الحكم كإيجاد الجلد على معنى أنه قال : مهما رأيت بكراً يزنى ، فاعلم أنى أوجبت
الجلد عليه (فحق وتسميتها حكماً بحث لفظي) لابتناؤه على تفسير الحكم فإن اعتبر الوضع
فيه ، فالسببية وأمثالها حكم وإلا فلا (وإن أريد بها) أى بكون الشئ سبباً
لشئ (التأثير) مثل أن يراد بسببية الزنا أنه مؤثر فى إيجاب الجلد (فباطل لأن
الحادث) وهو فعل العبد كالزنا مثلاً (لا يؤثر فى القديم) وهو الإيجاب لأنه خطاب
الله تعالى ، قال المراغى : المراد التأثير ولا نسلم قدم الحكم كيف وهو الوجوب ونحوه
لا الإيجاب وأمثاله ولو سلم فالمعنى بتأثيره فى الحكم تأثيره فى تعلق الحكم وهو حادث كما مر

ولأنه مبنى على أن للفعل جهات توجب الحُسْنَ والقُبْحَ وهو باطل)
أقول هذا تقسيم ثالث للحكم باعتبار صفة عارضة هي كونه علة ومعلولا واختلاف الناس في
القائل بهذا التقسيم فنقله الأصفياني في شرح المحصول عن الأشاعرة وهو مقتضى كلام صاحب
الحاصل فإن عبارته قال الأصحاب ولعل القائل به منهم هو الغزالي وغيره من يرى أن الأسباب
الشرعية مؤثرات يجعل الشارع وقال الأيجي شارح الكتاب أن هذا التقسيم للمعتزلة ولعله
الأقرب فإنه قد تقدم نقله عنهم في الاعتراضات على حد الحكم ولعل المصنف استشعر هذا
الاختلاف فبناه المفعول فقال قيل الحكم وعبرة المحصول والتحصيل قالوا الحكم وحاصله
أن طائفة قالوا إن الحكم كما يرد بالافتضاء أو التخيير قد يرد بجعل الشيء سبباً وشرطاً ومانعاً
ومثله بالزاني فقالوا الله تعالى في الزاني حكماً أحدهما جعل الزنا سبباً لإيجاب الحد وهذا
حكم شرعي لأنه مستفاد من الشرع من حيث أن الزنا لا يوجب الحد لعينه بل بجعل الشرع
فهو حكم سببي والثاني إيجاب الحد عليه وهو الحكم المسبب إذا تقرر هذا فاعلم أن تقسيم
المصنف لا يستقيم فانه قسم الحكم إلى سبب ومسبب والسبب هو نفس الزنا وقد
صرح به هو حيث قال كجعل الزنا سبباً فان ذلك تصریح بشيئين أحدهما أن الزنا سبب
والثاني أن جاعله كذلك هو الله تعالى وإذا كان السبب هو الزنا فلا يمكن جعله

وهذا الأخير منقول عن صاحب التحصيل أجيب عن الأول بأن الحكم خطاب الله تعالى
وتسميته بنحو الإيجاب أو الوجوب لاختلاف الاعتبار كما مر تحقيقه وأما الثاني فأجاب
عنه الحنفي بأن التعلق نسبة والنسبة تتحقق بالمنتسبين فلا تكون معلولة لغيرها ورده الفري
بأن الإضافة كما تتوقف على المضافين كالأبوة على ذات الأب والابن فكذلك تتوقف على علة
الإضافة كالتولد أقول لاخفاء أن المراد التأثير الخارجي لا الترتيب العقلي والإلام يقع قسماً
للأعلام فراد الحنفي أن النسبة أمر اعتقادي لا حقيقي خارجي فلا حاجة لها إلى التأثير بل يكفي في
تحققها الاعتباري تحقق المنتسبين من حيث هما منتسبان ولا يلزم من ذلك كون الطرفين وما تشير إليه
الحيثية كالتولد مثلاً ولا شيء منها علة للإضافة كالأبوة بمعنى التأثير الخارجي مع أنه هو المراد هنا
(ولأنه) عطف على قوله لأن الحادث أي ولأن كون الفعل كالزنا مثلاً سبباً للحكم الشرعي
كوجوب الجلد بمعنى أنه مؤثر فيه مبنى على كونه قبل ورود الخطاب مشتملاً على صفة قبج أو حسن
موجبة لوجوب حكم وهو (مبنى على أن للفعل جهات توجب الحُسْنَ والقُبْحَ وهو باطل) كما سيحى قيل الأولى أن يقال هو مبنى على أن ذات الفعل توجبها بالاستقلال
أو بواسطة صفة أوجهة واعتبار الكل باطل إذ القائلون باشتغال الفعل على حسن أو قبج قبل ورود
الشرع غير متفقين على أن ذلك لجهات الفعل بل القدما على أنه لذات الفعل بالاستقلال وقوم

من الأحكام بل الذى يمكن جعله منها وهو الذى ذكره صاحب هذا التقسيم إنما هو الجعل نفسه وصوابه أن يقول إما سبى أو مسبب وقد صرح به صاحب الحاصل فقال السببية من أحكام الشرع (قوله فإن أريد بالسببية) أى يجعل الشرع الزنا سبباً لإيجاب الحد هو كونه لإعلاماً ومعرفة فله فهو حق لا نزاع فيه فانه يجوز أن يقول الشارع متى رأيت إنساناً يزنى فاعلم أنى أوجبت عليه الحد لكن تسمية السببية بالحكم من باب الاصطلاح وهو بحث لفظى لأنه مبنى على تفسير الحكم فن زاد فيه الوضع فقال بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فقد جعله حكماً شرعياً ومن حذفه فليس حكماً شرعياً عنده وقد تقدم إيضاحه فى حد الحكم (قوله وإن أريد التأثير) أى وإن أريد بالسببية التأثير بمعنى أن الله تعالى جعل الزنا مؤثراً فى إيجاب الحد فهو باطل من وجهين أحدهما أن الزنا حادث وإيجاب الحد قديم والحادث لا يؤثر فى القديم لأن تأثيره فيه يستدعى تأخر وجوده عنه أو مقارنته له الثانى أن القول بالتأثير مبنى على أن الأفعال مشتملة على صفات تكون هى المؤثرة فى الحكم وإلا كان تأثير الفعل فى القبح دون الحسن ترجيحاً بلا مرجح وهذا هو قول المعتزلة فى الحسن والقبح وهو باطل وفى الاول نظر من وجهين أحدهما أن الاحتجاج بقدم الحكم لا يفيد إن كان هذا التقسيم المعتزلة لأنهم قائلون بحدوث الأحكام الثانى ما ذكره فى التحصيل وهو أنهم قد يريدون التأثير ولكن يجعلون تأثير الزنا إنما هو فى تعلق الحكم لا فى نفس الحكم وهذا كما أجبنا عن قولهم حلت المرأة بعد أن لم تكن بأن المراد حدث تعلق الحل والتعلق حادث

على أنه لصفة موجبة فيهما كتضمن الكذب للفساد والصدق للصحة وقوم على أن حصول القبح لصفة موجبة دون الحسن بل يكفى فيه عدم موجب القبح بناء على أن الشيء من حيث هو شيء حسن لأنه خير من لاشيء وقبحه باعتبار تضمنه شر وفساد وهذا ما ذهب إليه الفلاسفة والجبائية على أن حصولها يكون لصفة حقيقية موجبة بل لجهات واعتبارات تختلف كلطم التيمم فانه حسن قبيح باعتبار عرضى التأديب والتعذيب أقول يحتمل أن المصنف أراد بالجهات الاعتبارات المتعلقة بذات الفعل وذلك أعم من اعتبار الذات من حيث هى أو مع صفة حقيقية أو جهة أخرى غيرها والحاصل إدعاء بطلان كون الحسن والقبح لخصوصيته الذاتية سواء كان باعتبار تمام الماهية أو الخصوصية وصفة الحقيقى أو الاعتبارى فان قلت لم لا يجوز أن يكون لكونه فعلاً لازماً للزوم الترجيح بلا مرجح لتساوى الأفعال فى ذلك فإن قلت المرجح هو جعل الله إياه مؤثراً فى ذلك قلنا يرجع حيثنذ إلى إحدى الخصوصيات وفى بعض الشروح لانسلم انحصار معنى السببية فى الاعلام والتأثير بل يجوز أن يراد بسببية الزنا مثلاً وجوب الجلد عنده وقد التزمتم كون مثله حكماً كسببية

فأثر الحادث في أمر حادث قال: (الرابع - الصحة استتباع الغاية ولبازاتها
البطلان والفساد وغاية العبادة موافقة الأمر عند المتكلمين
وسقوط القضاء عند الفقهاء فصلاة من ظن أنه متطهر صحيحة
على الأول لا على

الدلوک بأن يراد وجوب الصلاة عنده ولا يراد انحصار الحكم في التكليف إذ هو ما يفهم بصريح
الخطاب والوضع ما هو ضمنى أقول إن أريد بالوجوب عند كذا حدوثه فهو باطل كما مر
وإن أريد العلم بالوجوب فهو يرجع إلى الإعلام اللهم إلا أن يراد حدوث تعلقه بالفعل عند
كذا التقسيم (الرابع) للحكم باعتبار تقسيم متعلقه بحسب ترتب الغاية ولا ترتبها عليه وهو
أن الفعل صحيح إن استتبع الغاية وإلا فباطل وفاسد وهذا أولى من تساهل الجار بردى من أن
الحكم إما مستتبع للغاية أولاً الخ لعدم انقسام الحكم الشرعى إلى الصحيح والباطل نعم يلزم
من هذا تقسيم الحكم إلى ما متعلقه صحيح وما متعلقه فاسد وأبعد من ذلك ما زعم الخنجرى
من أن هذا تقسيم للحكم باعتبار اشتتاله على الذاتيات والشروط وعدمه وهو سهو أما أولاً
فلأن الشروط المعتبرة في الصحة شروط الأفعال لا شروط الحكم وأما ثانياً فللزوم اتصاف
خطاب الله تعالى بالبطلان وأما ثالثاً فلأن غايات العبادات والمعاملات ليست غايات الأحكام
إذ هي أفعال على أنه قد سبق أهمها من الأحكام العقلية اللهم إلا أن يفسر بالإباحة والحرمة
كما مر أو يجعل من خطاب الوضع بمعنى الحكم بالصحة والفساد لأنفسهما كما قسمه الآمدى
إلى الحكم بالسببية والشرطية والمادية والصحة والبطلان والعزيمة والرخصة وأما قول الإمام
إن الحكم قد يكون بالصحة وقد يكون بالبطلان فالمراد التصديق بكون الفعل صحيحاً وباطلاً
لا تقسيم الحكم الشرعى وهو الخطاب إليهما فعلى ما ذكرنا (الصحة استتباع الغاية) أى اقتضاء
الشيء ترتب آثاره عليه سواء كان في العبادات أو المعاملات (ولبازاتها) أى في مقابلتها
(البطلان والفساد) أى عدم استتباع الغاية بمعنى عدم اقتضائه ترتب الآثار وهما مترادفان
عند الشافعية (وغاية العبادة) أى أثرها المترتب عليها (موافقة الأمر عند المتكلمين وسقوط
القضاء عند الفقهاء) وأما الثواب فليس بأثر لها عند الفريقين فلا يرد اعتراض العلامة
الشيرازى بأن الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة فيحتاج إلى الجواب بأن المراد
جواز ترتب الأثر لا وجوبه وأما أن القضاء على تقدير الأداء لم يجب فكيف سقط فسيحىء
جوابه (فصلاة من ظن أنه متطهر) وصلى به - هذا الظن ثم بان أنه محدث (صحيحة على
الأول) أى على رأى المتكلمين لموافقها أمر الشارع لأنه مأثور باتباع الظن (لا على

الثاني وأبو حنيفة سَمَّى ما لم يُشرعْ بأصله ووصفه كبَيْعِ
المكايحِ باطلاً وما شرعَ بأصله دُونَ وصفه كالرِّبَا فاسداً)
أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار اجتماع الشروط المعتبرة في الفعل وعدم اجتماعها فيه
سواء كان عبادة أو معاملة فنقول غاية الشيء هو الأثر المقصود منه كحل الانتفاع بالبيع
مثلاً فان ترتبت الغاية على الفعل وتبعته في الوجود كان صحيحاً فاستتباع الغاية هو طلب
الفعل لتبعية غايته وترتيب وجودها على وجوده لأن السنين للطلب كاستعطى وكأنه جعل الفعل
الصحيح طالِباً ومقتضياً لترتب أثره عليه مجازاً ولقائل أن يقول المبيع قبل القبض صحيح مع
أنه لم يترتب عليه حل الانتفاع وأيضاً فالحل الفاسد والكتابة الفاسدة يترتب عليهما أثرهما
من البينونة والعتق مع أنهما غير صحيحين (قوله وبازائها البطلان والفساد) يعني أن الفساد
والبطلان لفظان مترادفان ومعناهما كون الشيء لم يستتبع غايته فعلى هذا يكونان بازاء الصحة

الثاني (أى غير صحيحة على رأى الفقهاء لعدم إسقاطها للقضاء وفي بعض نسخ المتن (وغاية
المعاملة) أى عندهم جميعاً (ترتب آثارها عليها) أى شرعاً كحصول ملك العين وحل الانتفاع
في البيع ومنفعة البضع في النكاح لا حصول الانتفاع والتوالد فلا يرد أن ذلك قد يترتب
على الفاسد ويتخلف عن الصحيح فينتقض التعريفان منعاً وجمعاً ثم المفهوم مما ذكر اتفاق
الفريقين في تفسير صحة العبادة باستتباع الغاية وإن الاختلاف في تعيينها والمفهوم من مختصر
الأصول المدقق ابن الحاجب أن الاختلاف في تفسير صحة العبادة حيث قال الصحة إما
كون الفعل مسقطاً للقضاء ، وإما موافقة أمر الشارع والبطلان والفساد نقيضها والظاهر أن
هذا تفسير صحة العبادة وبطلانها وأنه لم يتعرض لما في المعاملات منهما اللهم إلا أن يتمحل
في إدراج الصحة في موافقة أمر الشارع (وأبو حنيفة : رحمه الله) فرق بين البطلان
والفساد حيث سَمَّى ما شرعَ بأصله ووصفه صحيحاً كالصلاة والبيع المشتملين على الأركان
والشرائط الخاليتين عن القوادح (سَمَّى ما لم يُشرعَ بأصله ووصفه) كالصلاة مع فقدان
شيء مما ذكر في العبادات و (كبيع المكايح) وهى ما فى بطون الأمهات فى المعاملات
(باطلاً) فإنه غير مشروع من حيث الأصل لانعدام ركن البيع وهو المبيع لأن عدم
التيقن بوجوده بمنزلة عدمه ومن حيث الوصف لاستلزام انتفاء الذات انتفاء الصفات
ولأن منها القدرة على التسليم والقبض وهى متفية (و) سَمَّى (ما شرعَ بأصله دون
وصفه) كصوم الأيام المنهى عنها فى العبادات و (كالرِّبَا) فى المعاملات (فاسداً)
فان عدم مشروعية الأول من حيث اتصال الإعراض عن ضيافة الله تعالى به
والثانى من حيث الاشتغال على فضل خال عن العوض ، والزائد لكونه فرع المزيد عليه

أى مقابلان لها يقال جلس فلان بازاء فلان وبجذائه أى مقابله أشار إلى ذلك الجوهري في الصحاح واعلم أن دعوى الترادف مطلقا ممنوعة فان ذلك خاص ببعض أبواب الفقه كالصلاة والبيع وأما الحج فقد فرقنا فيه بين الفاسد والباطل وكذلك العارية والكتابة والخلع وغيرها وقد ذكرت تصوير هذه المسائل وفائدة الفرق بين الصيغتين مبسوطا في باب الكتابة من التقيح فراجع هناك (قوله وغاية العبادة الخ) لما ذكر أن الصحة استتباع الغاية أراد أن يفسر الغاية وهى فى المعاملات عبارة عن ترتب آثارها عليها قاله فى المحصول ولم يذكره المصنف هنا اكتفاء بما أشار إليه فى أول الكتاب حيث قال والمعنى بالصحة إباحة الانتفاع وبالبطلان حرمة وأما الغاية فى العبادات يعنى صحتها فقال المتكلمون موافقة الأمر وقال الفقهاء سقوط القضاء وفائدة الخلاف تظهر فىمن صلى على ظن الطهارة أى وتبين له أنه محدث فان صلاته صحيحة على رأى المتكلمين لموافقة الأمر إذ الشخص مأمور بأن يصلى بطهارة سواء كانت معلومة أو مظنونة وفائدة عند الفقهاء لعدم سقوط القضاء فان قيل إذا لم يتبين أنه محدث فواضح أنه لا قضاء عليه وليس كلامكم فيه وان تبين وجب القضاء عند الفقهاء وعند المتكلمين القائلين بالصحة أيضاً كما قاله فى المحصول فأوجه الخلاف قلنا الخلاف فى إطلاق الإسم وعن نبيه عليه القرانى ويتخرج على الخلاف صلاة فاقد الطهورين إذا أمرناه بها وفى تسميتها صحيحة أو باطلة خلاف لأصحاب الشافعى حكاه الإمام فى النهاية قولين والمتولى فى كتاب الإيمان من التتمة وجهين وبني عليهما لو حلف لا يصلى لكن تفسير الفقهاء منتقض بصلاة المتيمم فى الحضر لعدم الماء والتيمم أشد البرد وواضع الجبائر على غير طهر وغير ذلك فانها صحيحة مع وجوب القضاء وأيضاً فالجمعة توصف بالصحة والإجزاء ولا قضاء لها (قوله وأبو حنيفة سمي الخ) يعنى أن الحنفية فرقوا بين الفاسد والباطل فقالوا ان الباطل هو ما لم يشرع بأصله ولا وصفه كبيع الملاقيح وهو مافى بطون الأمهات فان بيع الحمل وحده غير مشروع ألبتة وليس امتناعه لأمر عارض والفاسد ما كان أصله مشروعاً ولكن امتنع لوصف عارض كبيع الدرهم بالدرهمين فان الدراهم قابلة للبيع وإنما امتنع لاشتغال أحد الجانبين على الزيادة وفائدة هذا التفصيل عندم أن المشتري يملك المبيع فى الشراء الفاسد دون الباطل (فائدة) قال الجوهري الملاقيح مافى بطون الأمهات الواحدة ملفوحة من قولهم لفحت بضم اللام كالجنحون من جن قال

كالوصف وأيضاً قد وجد أصل المبادلة وان لم يوجد وصف كالماء لتمكن النقصان للزيادة ولذا لو طرحت صح بلا تجديد وقال الجاربردى كون الوصف اللازم مفشاً المفسدة دليل تمكن المفسدة فى الماهية وسنحققه ولى عليه كلام سآحقته وأما المنهى لأمر مجاور فكروه لافساد كالصلاة فى الأرض المغصوبة والبيع وقت

(والإجزاء هو الأداء الكافي لسقوط التعبد به وقيل : سقوط القضاء ورُدَّ بأنَّ القضاء حينئذٍ لم يجب لعدم الموجب فكيف سقط وبأنكم تعلمون سقوط القضاء به والعلة غير المعلول

النداء ثم لما كان الإجزاء وعدمه قريباً مما ذكر أورده في ذيله فقال (والإجزاء) أى اجزاء فعل الواجب (هو الأداء الكافي لسقوط التعبد به) أى بذلك الأداء ومعنى السقوط خروج المكلف على عهدة الواجب بحيث لا يبق عليه تكليف به والأداء الكافي به الاثبات بالمأمور به كما أمر الشارع (وقيل) الإجزاء (سقوط القضاء) عن أنى به (ورد) هذا (بأن القضاء حينئذٍ لم يجب) أى حين وجد منه أداء صحيح (لعدم الموجب) أى موجب القضاء وفسره الفنى بخروج العبادة عن وقتها وفسر الجاربردى قوله حينئذٍ بقوله أى على تقدير عدم مقتضى وجوبه هو الخبر الذى سنذكره يعنى قبل ورود هذا الخبر لم يكن وجوب القضاء مع ثبوت الإجزاء أقول أما توجيه الفنى فتسأله إذ عندهم موجب القضاء النص الجديد هنا لا الفوات عن الوقت وأما تفسير الجاربردى فبعيد عن اللفظ مع صيرورة المعنى انه لم يجب على تقدير عدم وجوبه لعدم موجب وهو اظناب بل تطويل لا يليق بإيجاز المصنف والأظهر فى معناه ان القضاء لم يجب حين أدى الواجب على وجهه إذ الكلام فيه ويشير اليه ذكر الأداء الكافي قبله (وقوله لعدم الموجب) أى النص الموجب للقضاء بالنسبة اليه لأن قوله عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها لا يوجب القضاء إلا على من لم يؤد فى الوقت فلا سقوط للقضاء حينئذٍ إذ هو بعد وجوبه وهذا معنى قوله (فكيف سقط) وقيل فى الدفع بأن المعنى بالسقوط الدفع أقول ولراد أن يرد هذا بما رده به ذلك بل الأولى أن يقال المراد بسقوط القضاء منع تحقق وجوبه (ورد) هذا التعريف أيضاً (وبأنكم تعلمون سقوط القضاء به) أى بالإجزاء فتقولون سقوط القضاء لكون الفعل مجزئاً فلو كان هو هو لما علل به لتغاير العلة والمعلول بالذات والمفهوم ولزوم كون المعرف والمعرف متحدين بالذات فيصح الحل سواء كان التعريف بالذاتيات أو اللوازم واليه أشار بقوله (والعلة غير المعلول) وعلى هذا لانسلم الدفع بما قال الجاربردى سلنا التغاير لكنه غير قاذح لجواز التعريف باللازم المساوى فان قلت التعجب علة للضاحك كذا صرح الشيخ أبو على بعلية الفصل للجنس مع اتحادها بالذات قلنا أما الأول فالتحقيق فيه أن العلية المبدئية فى الآخر وأما الثانى فنظور فيه ولو سلم فيجاب عنه بما يجاب به الأول والأقرب أنه لا يراد بالتعليل

وإنما يوصف به وبعدمه ما يحتمل الوجهين كالصلاة لا المعرفة بالله تعالى ورد (الوديعه) أقول معنى الاجزاء وعدمه قريب من معنى الصحة والبطان كما قال في المحصول فلذلك استغنى المصنف عن إفرادها بتقسيم وذكرها عقب التقسيم المذكور للصحة والبطان . وبين الاجزاء والصحة فرق وهو أن الصحة أعم لأنها تكون صفة للعبادات والمعاملات وأما الاجزاء فلا يوصف به إلا العبادات فقوله الأداء أي الاتيان من قولهم أدبت الدين أي آتيته ومنه قوله تعالى فليؤد الذي أؤتمن أمانته فيدخل فيه الأداء المصطلح عليه والقضاء والاعادة فرضاً كان أو نفلاً وادعى بعض الشارحين أن القضاء والإعادة لا بوصفان بالاجزاء لاعتقاده أن المراد بالأداء هو الأداء المصطلح عليه وهو غلط وقد صرح في المحصول بلفظ الاتيان عوضاً عن لفظ الأداء فدل على ما قلناه لكن المصنف تبع في هذه العبارة صاحب الحاصل (وقوله الكافي لسقوط التعبد به) أي لسقوط طلبه وذلك بأن تجتمع فيه الشرائط وتنفي عنه الموانع واحتراز به عما ليس كذلك وقال في التحصيل لإجزاء الفعل هو أن يكفي الاتيان به في سقوط التعبد به لجعل الاجزاء هو الاكتفاء بالمأتى لا الاتيان بما يكفي

العلة الخارجية بل الاستدلال بتحقيق الاجزاء على تحقق السقوط ولا يلزم منه التغير بالذات كما في قولنا الانسان موجود لوجود الضاحك وقيل الاجزاء حصول الامتثال بالاتيان بالأمور به والفرق بين التعريفات بين إذ الاجزاء على الأول نفس الاتيان بالواجب دون الآخرين وعلى الثالث الاتيان بالواجب على وجهه أي تحققه بالاتفاق إذ لا معنى لحصول الامتثال إلا هذا بخلاف الثاني فإن كون الاتيان المذكور محققاً لسقوط القضاء مما اختلف فيه والمختار أنه تحققه وقال عبد الجبار لا قال صاحب المنتهى إن أراد أنه لا يمتنع أن يرد أمر بعده بمثله فسلم والنزاع حينئذ في تسميته قضاء وإن أراد أنه لا يدل على سقوطه فساقط يعني كلامه ساقط أو فاقضاء ساقط قطعاً فيبطل كلامه ثم الفعل إذا كان له جهة واحدة فقط لا يوصف بالاجزاء وعدمه (وإنما يوصف به وبعدمه ما يحتمل الوجهين كالصلاة) فإن لها جهة شرعية وهي استجاعتها للشرائط والاركان وغير شرعية وهي أن لا يكون كذلك فتوصف بالاجزاء وعدمه بجهتين (لا المعرفة بالله تعالى ورد الوديعه) فإنهما لا يوصفان بهما إذ ليس لشيء منهما جهتان فإن معرفة الله تعالى العلم بذاته وبصفاته على الوجه المطابق وغير ذلك لا يكون معرفة ورد الوديعه تسليمها إلى صاحبها أو ما دونه وعلى غير هذا الوجه لا يسمى الرد قال الفهرى الحق أن الموصوف بهما العبادات المحتملة للوجهين دون ما عداها لأن بيع النقيدين أيضاً يحتمل الوجهين أحدهما أن يكون مستجماً للشرائط من المساواة والحلول والتقابض في المجلس وثانيهما بحيث يختل

وهو الصواب لأن الاكتفاء هو مدلول الاجزاء قال الجوهري في الصحاح وأجزأ الشيء كفاً (قوله وقيل سقوط القضاء) يعنى أن الفقهاء قالوا الاجزاء هو سقوط القضاء وقد سبق نقله في الصحة عنهم والصواب على هذا القول التعبير بالاسقاط لا بالسقوط وهى عبارة الحاصل وابن الحاجب ثم شرع المصنف فى إبطاله بوجهين مستغنياً بذلك عن إبطاله فى الكلام على حد الصحة أحدهما وهو الذى أشار اليه بقوله ورد بأن القضاء حينئذ لم يجب وتقريره من وجهين الأول وعليه اقتصر فى المحصول والحاصل والتحصيل وغيرها أن القضاء إنما يجب بأمر جديد فإذا أمر الشارع بعبادة ولم يأمر بقضائهما فأتى بها فانها توصف بالإجزاء مع أن القضاء حينئذ لم يجب لعدم الموجب له وهو الأمر الجديد وإذا لم يجب لا يقال سقط لأن السقوط فرع عن الثبوت التقرير الثانى أن الموجب للقضاء هو خروج الوقت من غير الايمان بالفعل فإذا أتى بالفعل فى الوقت على وجهه فقد وجد الاجزاء ولم يوجب وجوب القضاء لعدم الموجب له وهو خروج الوقت وإذا لم يصدق وجوب القضاء لا يقال سقط لأن سقوط الشيء فرع عن ثبوته (قوله وبأنكم تعملون سقوط القضاء به) هذا هو الوجه الثانى من الوجهين اللذين أبطل بهما تفسير الاجزاء بسقوط القضاء وتقريره أنكم أيها الفقهاء تعملون سقوط القضاء بالإجزاء فتقولون هذا سقط قضاؤه لأنه أجزأ والعلة غير المعلول فيكون الاجزاء غير السقوط فكيف تقولون إنه هو ولقائل أن يقول لا يلزم من كونه علة أن لا يصح التعريف به لأن هذا التعريف رسمى والرسم يكون باللائم بالمهية واللائم غير المزموم. واعلم أن الامام فى المحصول والمختب استدل بهذا الدليل على العكس مما قاله المصنف فقال ولا نأفل وجوب القضاء بعدم الاجزاء والعلة غير المعلول فيكون وجوب القضاء مغايراً لعدم الاجزاء وتبعه على ذلك فى التحصيل ومما قاله المصنف أولى لأن دعوى الفقهاء اتحاد الاجزاء وسقوط القضاء وهو إنما يثبت المغايرة بين القضاء وعدم الاجزاء فأثبت المغايرة فى غير موضع دعوى الاتحاد لكن المقصود أيضاً يحصل لأن دعوى اتحاد الاجزاء وعدم القضاء يلزمها اتحاد عدم الاجزاء والقضاء وقد أبطل اللزوم بإثبات المغايرة بين عدم الاجزاء والقضاء فيبطل اللزوم الذى هو المدعى وهو

شيء من الشروط مع أنه لا توصف بالاجزاء وعدمه وكأنه أراد بذلك أن رد الوديعة من المعاملات فلا يوصف بهما وإن اشتمل على الوجهين أقول الأظهر أن استعمالها إنما هو فى تفريغ الذمة عن الأمور المتقررة فيها يشهد بذلك التعريفات المذكورة وموارد استعمال الفقهاء ورد الوديعة منها قال الجاربردى إن فى رد الوديعة جهة واحدة نظر فإن لها جهة أخرى وهو أن يسلمها إلى صاحبها وهو على غير حال التكليف أقول لا مناقشة فى المثال لعدم وجوب المطابقة فيه لحصول الغرض فيه بمجرد الغرض وإلا فللمعرفة

اتحاد الإجزاء وعدم القضاء فإن قلت لم عدل المصنف عن قول الإمام لانا نعلل إلى قوله لانسكم تمللون قلنا لمعنى لطيف وهو أنه لو قال لانا نعلل سقوط القضاء بالاجزاء لكان يرد عليه ما أورده هو عليهم وهو أن سقوط القضاء يستدعى ثبوته مع أنه غير ثابت فأسنده إلى الفقهاء لالتزامهم إطلاق هذه العبارة وهذا لا يرد على عبارة الإمام لأنه علل وجوب القضاء بعدم الاجزاء ولا شك في أنه متى انتفى الاجزاء وجب القضاء وهذا هو السبب في ارتكاب الامام التكلف في إبطال الدعوى باللازم وقد وقع صاحب الحاصل في هذا الاعتراض فقال لانا نعلل سقوط القضاء بالاجزاء وكأنه استشعر أنه على غير محل النزاع فأقى به مطابقة وقوع في اعتراض آخر ، والمصنف سلم من الاعتراضين فإنه أبطل الدعوى بالمطابقة لا باللازم كما صنع الإمام وأسنده إلى الفقهاء فخلص من السؤال الوارد على صاحب الحاصل وهذا من محاسن الكتاب التي غفل عن مثلها الشارحون وهو كثير جداً وستراه إن شاء الله تعالى (قوله : وإنما يوصف به وبعدمه) يعنى أن الذى يوصف بالاجزاء وعدم الاجزاء هو الفعل الذى يحتمل أن يقع على وجهين : أحدهما : متعد به شرعاً لكونه مستجمعاً للشرائط المعبرة فيوصف بالاجزاء والآخر غير معتد به لانتفاء شرط من شروطه فيوصف بعدم الاجزاء كاصلاة والصوم والحج . فأما الذى لا يقع إلا على جهة واحدة فلا يوصف بالاجزاء وعدمه كعرفة الله تعالى فإنه إن عرفه بطريق ما فلا كلام وإن لم يعرفه فلا يقال عرفه معرفة غير مجزئة لأن الفرض أنه ما عرف وكذلك أيضاً رد الودیعة لأنه إما أن يردها إلى المودع أو لا فإن ردها فلا كلام وإلا فلا رد البتة هكذا قال الإمام في المحصول وتبعه عليه صاحب التحصيل ثم المصنف وفي المعرفة صحيح وأما في رد الودیعة فلا لأن المودع إذا حجب عليه لسفه أو جنون فلا يجزىء الرد عليه بخلاف ما إذا لم يحجب عليه فتلخص أن رد الودیعة

أيضاً جهتان لأنها قد تكون استدلالية وقد تكون تقليدية والأولى مستجمعة للشرائط دون الثانية وعند البعض دلالتها قد تكون مكتسبة بمقدمات اختيارية كصرف القوة ورفع الموانع وغيرهما ، وقد لا تكون كذلك كما لو وقع في قلبه أن الله واحد إذا سمع ذلك عن قائل بدون عقد القلب الذى يعبر عنه بالإذعان والثانية غير مقبولة وهو المراد من قولهم المعرفة ليست بإيمان والأولى قد تكون مقرونة بالإنكار باللسان والإصرار على العناد ، والاستكبار ظاهر ، وقد لا تكون . والأولى غير صحيحة أيضاً لا يقال المراد أن الإجزاء وعدمه فيما له جهة شرعية وجهة حسية لانا نقول لا دلالة للمطلق عليه مع أنهم فسروها تارة بما ترتب الحكم على الفعل ، وما لا ترتب ، وتارة باستجماع الشرائط وعدمه ومن فسرها بالشرعية والحسية ، فمر الحسية بعدم استجماع الشرائط ثم على القاعدة اعتراض وهو أن

يَحْتَمِلُ وَقُوعَهُ عَلَى وَجْهَيْنِ فَالصَّوَابُ حَذْفُهُ كَمَا حَذَفَهُ صَاحِبُ الْحَاصِلِ قَالَ (الْخَامِسُ الْعِبَادَةُ
 إِنَّ وَقَعَتْ فِي وَقْتِهَا الْمُعَيَّنِ وَلَمْ تُسَبِّقْ بِأَدَاءٍ مُحْتَمَلٍ فَأَدَاءٌ وَإِلَّا فِإِعَادَةٌ وَإِنْ
 وَقَعَتْ بَعْدَهُ

ماله جهة واحدة فقط إن وجد فيه مفهوم الإجزاء على اختلاف التعريفات ، فهو مجزئ
 وإلا فلا يقال أولا سلب العموم لا عموم السلب لأن قول وكذلك ما يحتمل الوجهين
 والجواب أن المراد تعارف الإطلاق ، وإن وجد المفهوم أو بأن المعنى أن ماله جهة شرعية
 فقط ، وهي لا تنفك عنه لا يوصف بعض أفراد الإجزاء ، والبعض بعده لأن كل فرد
 منه حينئذ مقارن للجهة الشرعية ، فالشكل مجزئ بخلاف ماله جهتان ، وله تحقق مع كل
 منهما فإنه يوصف بعض أفراد الإجزاء للحكم وهو ما قرن بالشرعية وبعضها وهو ما لم
 يقرن بها لا التقسيم (الخامس) باعتبار تقسيم متملقه بحسب الزمان (العبادات) وهي فعل
 بخلاف هوى النفس لمرضاة الله تعالى بأذنه (إن وقعت في وقتها المعين) أي المقدر لها
 شرعاً (ولم تسبق بأداء محتمل فأداء وإلا) أي إن وقعت في الوقت ولم تكن بحيث
 لم تسبق بأداء محتمل بل كانت مسبوقه (فإعادة) فيدخل فيهما السنن المأني بها في وقتها
 المعين ويخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل ، والنذور المطلقة والتسبيحات ، أو قدر لا شرعاً .
 كالزكاة يعين لها الوالي شرعاً وكالقضاء الموسع الذي عين له المكلف وقتاً وفعله فيه ومن
 كل منهما الآخر بالقيود الآخر وههنا إشكالات الأول أخذ الأداء في تعريف الأداء الثاني
 أن الإعادة قسم من الأداء في مصطلحهم كما صرح به المحقق شارح المختصر الأول وقد جعلها
 قسماً له الثالث أن إيتاء الزكاة وصدقة الفطر ونحوها بعد وجود السبب أداء على
 ما صرحوا مع خروجها عند الرابع أن لا بد من التقيد بقولنا أولاً فإن قضاء الظهر مثلاً
 إيقاعها في وقتها أيضاً لقوله عليه السلام فإن ذلك وقتها مع أنه ليس بأداء الخامس أن المعين أعم
 من المقدر شرعاً فلا دلالة له عليه الجواب عن الأول بأن الأداء المعرف اصطلاحاً والمأخوذ
 في التعريف لغوي بمعنى الاتيان بالفعل . وعن الثاني بما قال الفاضل من أن ظاهر كلام
 المتقدمين والمتأخرين أن الأداء والإعادة والقضاء أقسام متباينة ولم يطلع على ما يوافق كلام
 الشارح صريحاً . أقول : ولو سلم فلا مشاحة في الاصطلاح والشارح نفسه صرح بأن
 اصطلاح البعض على خلاف ما ذكر وعن الثالث بأن الشافعية لا يطلقون الأداء إلا على
 العبادات المؤقتة التي يتصور فيها القضاء . وعن الرابع بأنه لا يطلق الوقت المعين المقدر شرعاً
 للظهر مثلاً عرفاً إلا على وقته الأول . وعن الخامس بأن التعيين مبهود في تعيين الشارع
 إذ هو المعتمد به المؤثر في الأحكام وفي الآخرين تمحل لا يخفى (وإن وقعت بعده) أي بعد

ووجد فيه سبب وجوبها فقضاء وجب أدائه كالظهر المتروكة قصداً

وقتها المعين المقدر له شرعاً (ووجد فيه) أى فى ذلك الوقت (سبب وجوبها) أى العبادة (فقضاء) فخرج الأداء والإعادة والنوافل المطلقة وإنما أقحم السبب ليتدرج مثل قضاء الحائض إذ لا وجوب عليها لما منع كما سيصرح وإن وجد السبب والظاهر أن المراد الوجوب على الآتى بها فى الزمان الثانى وإلا لما أقحم السبب فإن وجوب متروك الحائض يتحقق فى الوقت فى الجملة ويورد عليه ما إذا صار واحد مكلفاً بعد الطلوع مثلاً وأتى بصلاة الصبح فإنه أت بعد وقتها المعين مع وجود سبب وجوبها فى الجملة أى بالنسبة إلى الغير فى الوقت المعين مع أنه ليس بقضاء كذا قيل قال الفهرى لم يتعرض المصنف لما لم يوجد فى الوقت سبب وجوبه والحق أنه إن لم يتعلق بسبب فقضاء أيضاً كالرواتب إذا أتى بها بعد أوقاتها وإن تعلق فلا كصلاة الخسوف والاستسقاء إذ لم يشرح قضاؤها بعد الفوات ويقرب من هذا كلام الجاربردى هنا أقول : لانسلم أن أداء الرواتب بعد أوقاتها قضاء حقيقة بل التسمية تجوز فيه كيف وشئ من التعريفات المنقولة عنهم لا يصدق عليه والأقرب ما قال المراغى أن المعتبر فى القضاء انعقاد سبب وجوب الأداء مع عدمه ولا يرد أن العبادة حينئذ لم تنحصر فى الثلاثة بل وجد رابع وهو ما يقع بعد الوقت ولم يوجد فيه سبب وجوبه لأن مورد التقسيم العبادة المتعلقة بالوقت والمذكور ليس منه فإن قلت أداء الرواتب بعد الوقت كذلك قلنا لانسلم ذلك بل المأني به حينئذ عبادة مستأنفة تقرب من الأولى فى الثواب ولذا سمى قضاء لأنهما شئ واحد يسمى أداء وقضاء باعتبار الوقتين ثم البعض عرف القضاء بما فعل بعد وقت الأداء استدراكاً لما سبق له الوجوب مطلقاً وهو قريب من تعريف المصنف وأقوله مطلقاً يدل على أنه لا يشترط سبق الوجوب على القاضى فيتدرج فيه قضاء الحائض كاتى تعريفه وبعضهم عرفه بما فعل بعد وقت الأداء استدراكاً لما سبق له الوجوب على المستدرك فيخرج عنه مثل قضاء الحائض إذ لم يجب عليها أولاً للمانع إلا عند من حكم بوجوب الصوم عليها نظراً إلى عموم فن شهد منكم الشهر فليصمه وعرف بعضهم الإعادة بما فعل فى وقت الأداء ثانياً لعذر بالمنفرد أو صلى ثانياً مع الجماعة مع صحة الأول كانت على هذا إعادة لأن طلب الفضيلة عذر دون تعريف المصنف لعدم الخلل أولاً والحاصل أن الفعل لا يقدم على وقته فإن فعل فيه بدون سبق أداء مختل فأداء ومعه إعادة وإن فعل بعده فإن وجد سبب وجوبه فيه فقضاء وإلا فغيرها والقضاء إما قضاء (وجب أدائه كالظهر المتروكة قصداً) فالإتيان به فى وقت بعد وقت الأداء مع تحقق سبب وجوبه فى ذلك الوقت قضاء وهو مما وجب أدائه فى هذا الوقت المعين

أَوْ لَمْ يَجِبْ وَأُمْتَنَ كَصَوْمِ الْمُسَافِرِ وَالْمَرِيضِ أَوْ اِمْتَنَعَ عَقْلًا كَصَلَاةِ النَّاسِمِ أَوْ شَرْعًا كَصَوْمِ الْحَائِضِ (فرع) - وَلَوْ ظَنَّ الْمُسْكَلَفُ أَنَّهُ لَا يَعِيشُ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ تَضَيَّقَ عَلَيْهِ فَإِنْ عَاشَ وَفَعَلَ فِي آخِرِهِ فَقَضَاهُ عِنْدَ الْقَاضِي أَبِي بَكْرٍ آدَاءً عِنْدَ الْحُجَّةِ إِذْ لَا عِبْرَةَ بِالظَّنِّ الْبَيْنِ خَطَاؤُهُ

له شرعاً لعدم المانع (أو) قضاء (لم يجب) أدائه في الوقت المعين مع وجود سبب وجوبه فيه (و) لكنه (أمكن) أدائه في هذا الوقت (كصوم المسافر والمريض) فإنه لا يجب أدائه عليهما مع تحقق سبب وجوبه لجواز تركه بالاجماع ولكنه أمكن أدائه في الوقت وأما أن نفس الوجوب مع تأخر وجوب الأداء هل هو متحقق أم لا فعلى مذهب من جوز الفصل بينهما في البدني كما في المال هو متحقق أيضاً وعلى مذهب غيره وهو المنقول عن الشافعي رحمه الله لا وقال الفاضل بعد مارد الوجوه المذكورة في الفرق أن بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فإن المندور يلزمه حال قيام المذر أن يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه لافي الحال فلو جعل الوجوب هو لزوم إيقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب وجوب الأداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن قضاء ولم يجب أدائه في وقته المعين (أو امتنع) أدائه في هذا الوقت (عقلاً كصلاة الناسم) لاحالة العقل تحقق الاتيان بها قصداً حال النوم (أو) امتنع الأداء (شرعاً كصوم الحائض) لجعل الشارع الطهارة عن الحيض شرطاً لأدائه فان معاذاً سأل عن عائشة رضى الله عنهما ما بال الحائض تقضى الصوم لا الصلاة قالت كان يصينا ذلك فتؤمر بقضاء الصوم دون الصلاة وفيه إشارة إلى اشتراط الطهارة عن الحيض لصحة الصوم وإلا لما رتب الأمر بالقضاء على إصابته بإمكان الأداء حينئذ (فرع) أى هذا البحث فرع على بحث الأداء والقضاء ، اعلم أن الواجب الموسع كالظهر مثلاً يجوز أدائه في كل جزء من أجزاء الوقت بدون التضييق إذا لم يغلب على ظنه أنه لا يعيش إلى آخر الوقت (ولو ظن المسكلف أنه لا يعيش إلى آخر الوقت تضيق عليه) الواجب فلا يجوز حينئذ له التأخير إلى آخر الوقت بل يتعين عليه الاتيان به قبله وإن أخره ومات عصى اتفاقاً (فان) لم يمت بل (عاش وفعل في آخره) أى آخر الوقت (بقضاء عند القاضي أبي بكر) الباقلاني لأنه صار وقته المقدر له أولاً شرعاً بحسب ظنه ما قبل ذلك الوقت ، فالأتيان به بعده قضاء (أداء عند الحجة) أى حجة الإسلام الغزالي رحمه الله وهو مذهب الجمهور لصدق تعريف الأداء عليه وما ذكره القاضي ضعيف لأنه ظهر خلاف ما ظنه فلا أثر له في الأحكام الشرعية (إذ لا عبرة بالظن البين خطؤه) والمعتبر ما لم

أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار الوقت المضروب للعبادة وحاصله أن العبادة إما أن يكون لها وقت معين أى مضبوط بنفسه محدود الطرفين أم لا فإن لم يكن لها وقت معين فلا توصف بالآداء ولا بالقضاء سواء كان لها سبب كالتحية وسجود التلاوة وإنكار المنكر وامثال الأمر إذا قلنا أنه على الفور أو لم يكن كالصلاة المطلقة والاذكار وقد توصف بالاعادة كمن أتى بذات السبب على نوع من الخلل فتداركها ولم يتعرض المصنف ولا الإمام لهذا القسم وإن كان لها وقت معين فلا يخلو إما أن تقع في وقتها أو قبله أو بعده فإن وقعت قبل وقتها حيث جوزها الشارع فيسمى تعجيلاً كما أخرج زكاة الفطر ولم يتعرض المصنف أيضاً ولا الإمام لهذا القسم وإن وقعت في وقتها فإن لم تسبق بآداء محتمل أى بإتيان مشتمل على نوع من الخلل فهو الآداء فأراد المصنف بالآداء المذكور أولاً معناه اللغوي وبالآداء الثاني معناه الاصطلاحي ويرد على المصنف قضاء الصوم فإن الشارع جعل له وقتاً معيناً لا يجوز تأخير عنه وهو من حين الفوات إلى رمضان السنة الثانية فإذا فعله فيه كان قضاء مع أن حد الآداء منطبق عليه فيذهب عن أن يريد أولاً فيقول في وقتها المعين أولاً وحيثئذ فلا يرد لأن هذا الوقت المدين وقت ثان لا أول وأيضاً فإنه إذا وقع ركعة في الوقت كانت آداء مع أن صلاته لم تقع فيها بل الواقع هو البض فإن قيل إذا أفسد الحج بإجماع فتداركه فإنه يكون قضاء كما قاله النخعي مع أنه وقع في وقته وهو العمر فالجواب أنه إنما يكون العمر كله وقتاً إذا لم يحرم به إحراماً صحيحاً فأما إذا أحرم به فإنه يتضييق عليه ولا يجوز الخروج منه وتأخير عنه من عام إلى آخر يلزم من ذلك فوات وقت الإحرام به فإذا اقتضى الحال فعله بعد ذلك فيكون قضاء لفوات بخلاف من أتى به غير منعقد وقد سلكوا هذا المسلك بعينه في الصلاة فقالوا إنه إذا أحرم بالصلاة وأفسدها ثم أتى بها في الوقت فإنه يكون قضاء يترتب عليه جميع أحكام القضاء لفوات وقت الإحرام بها لأجل ما قررناه من امتناع الخروج نص على ذلك القاضي الحسين في تعليقه والمتولى في التتمة والرويان في البحر كلهم في باب صفة الصلاة في الكلام على التنية وقد ذكرته مبسوطاً في التفاضل الكبير المسمى بالمهمات وهو الكتاب الذي لا يستغنى عنه وإذا تقرر هذا وكلام الأصوليين لا ينافيه فليجمل عليه (قوله وإن وقعت بعده) أى وإن وقعت العبادة بعد وقتها المعين سواء كان الوقت مضيقاً أو موسعاً كما قال في المحصول (ووجد فيه) أى في الوقت (سبب وجوبها) فإنه يكون قضاء ويدخل فيه ما إذا مات فحج عنه وليه فإنه

يظهر خطاه فإن من اعتقد انقضاء الوقت ثم ظهر خطاه وأتى به في الوقت فهو آداء اتفاقاً ولا أثر لاعتقاده هذا فكذلك هنا فإن قلت عصيانه بالتأخير والموت على تقدير الظن المذكور يدل على أن وقته حيثئذ فالإتيان بعده قضاء قلنا لا نسلم

يكون قضاء كما صرحوا به لوقوعه بعد وقته الموسع إذ الموسع قد يكون بالعمر وقد يكون بغيره كما سيأتي (قوله ووجد فيه سبب وجوبها) مردود من وجهين أحدهما أن التوافق تقضى على مذهبه مع أنه أخرجها باشتراط سبب الوجوب ويدل عليه أيضا أنها توصف بالآداء والاعادة كما اقتضاه كلامه فإنه قسم العبادة وهي أعم من الفرض والنفل ولم يقسم العبادة بقيد وجوبها ويرد عليه صلاة الصبي بعد وقتها فإنه مأثور بالقضاء * الثاني أن دخول الوقت هو السبب في الوجوب وقد ذكره عند قوله والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب فكيف يجعله مغايرا له حتى يشترطه أيضا مع مضي الوقت فإن كان مراده أنه لا يوصف بالقضاء إلا ما كان أداؤه واجبا فهو فاسد لأنه سيصرح بعد هذا بقليل بعكسه وقد وقع صاحب التحصيل فيما وقع فيه المصنف فقال وإن أديت خارج وقتها المضيق أو الموسع سميت قضاء إن قصد سبب وجوب الآداء والمحصول والحاصل سالمان من هذا الاعتراض وذلك لأن الإمام ذكر في أول التقسيم أن الواجب إذا أدى بعد خروج وقته المضيق أو الموسع سمى قضاء ولم يذكر غير ذلك ثم قال بعد ذلك وههنا بحثان فذكر الأول ثم قال الثاني أن الفعل لا يسمى قضاء إلا إذا وجد سبب وجوب الآداء مع أنه لم يوجد الآداء ثم تارة يجب الآداء وتارة يتمتع عقلا وتارة شرعاً إلى آخر ما قال فذكر أولاً أن القضاء هو ما فعل بعد خروج وقته وعبر عنه ثانياً بتقديم سبب الوجوب ولكن عبر بذلك رداعلى من قال إن القضاء يتوقف على الوجوب فضم المصنف الثاني إلى الأول حالة الاختصار وعطفه عليه وكذلك صاحب التحصيل ظناً منهما أنه قيد في المسئلة وهو غلط بلا شك نعم كلام الإمام يوم أن التوافق لا تقتضى ولكنه لا يرد عليه فإنه ذكر في أول التقسيم أن العبادة توصف بالآداء والقضاء والاعادة ولم يخصها بالواجب ثم قال فالواجب إذا أدى في وقته سمى آداء إلى آخر ما قال فعلينا أن ذكر الواجب من باب التمثيل فقط وقد وقعت أغلاط عدة لكثير من الشراح في هذه المسئلة فاجتنبها واعتمد ما ذكرته (قوله وجب أداؤه الخ) يعنى أن القضاء على أقسام تارة يكون أداؤه واجبا كالظهر المتروكة قصدا بلا عذر وتارة لا يجب أداؤه ولكنه كان ممكنا كصوم المسافر والمريض وتارة لا يجب ولا يمكن أيضاً أما من جهة العقل كصلاة النائم والمغشى عليه في رمضان من أول الوقت إلى آخره لأن القصد إلى العبادة مستحيل عقلا مع الغفلة عنها لأنه جمع بين التقيضين وأما من جهة الشرع كصوم الحائض فإن المانع من صحة صومها هو الشرع لا العقل (قوله ولو ظن المكلف الخ) إذا ظن المكلف أنه لا يعيش

ذلك ألا ترى أنه لو حلف أن لا يصلى الظهر فأخراها إلى أن ظن دخول العصر ليكون باراً في يمينه يكون عاصياً مع أنه إذا ظهر بقاء الوقت وأدى فيه كان آداء

إلى آخر الوقت الموسع تضيق عليه الوقت اتفاقاً وحرم عليه التأخير اعتباراً بظنه وصورة ذلك أن يطالب أولياء الدم مثلاً باستيفاء الدم من الجاني فيحضره الامام أو نائبه ويحضر الجلاد ويأمره بقتله ومثله أيضاً ما إذا اعتادت المرأة أن ترى الحيض بعد مضي أربع ركعات يبرأ قطها من وقت الظهر فإن الوقت يتضيق عليها نص عليه امام الحرمين في النهاية في الكلام على مبادرة المستحاضة إذا تقرر ذلك فإن عصى ولم يفعل فاتفق أن أولياء الدم عفووا عنه أو لم يأت الحيض ففعله في وقته الأصلي لكن بعد الوقت المضيق بحسب ظنه فهو قضاء عند القاضي أبي بكر لأنه أوقعه بعد الوقت المضيق عليه شرعاً وأداء عند حجة الإسلام الغزالي لأنه وقع في وقته المعين بحسب الشرع وأما ظنه فقد تبين خطؤه فلا اعتبار به قال (السادس الحكم إن ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة كحل الميتة للمضطّر والقصر

اتفاقاً التقسيم (السادس) وهو آخر التقاسيم (الحكم إن ثبت على خلاف الدليل لعذر) أي لمعارض مخصوص (فرخصة) وفيه إشارة إلى أنه لو لم يكن لمعارض لم يثبت بل لزم تركه بالدليل السالم عن المعارض فقوله على خلاف الدليل يخرج الحكم الثابت ابتداء من غير تقدم ما يوجب خلافه والثابت بالناسخ أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأن المنسوخ لا يسمى دليلاً إلا بالمجاز ولا يرد أن الحكم الثابت بالمخصص على خلاف الدليل وهو العام مثلاً مع أنه ليس برخصة إذ المراد من العذر المعنى الخاص بالمغايير بالمخصص فإن المخصص يبين أن المخصص لم يكن مراداً من العام والعذر ينصرف بسببه ما كان ثابتاً بالنص المتقدم كذا قال الجاربردى وعرفها البعض بأنها ما شرع من الأحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر وأراد بالمحرم دليل الحرمة وبقيامه بقاؤه معمولاً به وبالعذر ما يطرأ في حق المكلف فيمنع حرمة الفعل أو الترك الذي دل الدليل على حرمة وبقوله لولا العذر أن المحرم كان مثبتاً للحرمة في حقه أيضاً لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم لا للقيام فالحاصل أن دليل الحرمة إذا بقي معمولاً به وكان التخلف عنه مانع طرأ في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فالحكم الثابت بطريق التخلف عنه هو الرخصة تخرج الحكم ابتداءً لأنه لا عزم هنا والمنسوخ تحريمه إذ لا قيام للمحرم حيث لم يبق معمولاً به والحكم الثابت بالمخصص أن التخلف ليس لمانع في حقه بل التخصيص يبين أن الدليل لم يتناوله ثم الرخصة تكون بطريق الوجوب والتدب والاباحة (كحل الميتة للمضطّر) هو مثال الأول فإنه شرع لاستبقاء مهجته بخلاف الدليل وهو قوله حرمت عليكم الميتة بقوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه منع شرعيته بطريق الوجوب حتى لو صبر ولم يأكل ومات كان تاركاً للوجوب آثماً (والقصر

والفطر للمسافر واجباً ومندوباً ومباحاً وإلاّ فعزيمة) أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار كونه على وفق الدليل أو خلافه ، وحاصله أن الحكم ينقسم إلى رخصة وعزيمة ، فالرخصة في اللغة التيسير والتسهيل . قال الجوهري : الرخصة في الأمر خلاف التشديد فيه ، ومن ذلك رخص السعر إذا سهل وتيسر وهي تمكين الحائض وحكي أيضاً ضمها ، وأما الرخصة بفتح الحاء ، فهو الشخص الآخذ بها كما قاله الآمدي : وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف ، وهو الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر فالحكم جذس وقوله الثابت إشارة إلى أن الترخيص لا بد له من دليل ، وإلاّ لزم ترك العمل بالدليل السالم عن المعارض فنبه عليه بقوله الثابت لأنه لو لم يكن لدليل لم يكن ثابتاً بل الثابت غيره (قوله : على خلاف الدليل) احتراز به عما أباحه الله تعالى من الأكل والشرب وغيرهما ، فلا يسمى

أى قصر الصلاة للمسافر هذا مثال الثاني فإن الأصل الاتمام لكن شرع القصر لعذر التخفيف بطريق التدب لقوله عليه السلام : فاقبلوا صدقته وفيه إشارة إلى أنه لو أتى بالأربع جاز وكان آخذاً بالعزيمة وإن لم يكن مندوباً وعند الحنفية أن الإتيان بالآخرين لم يبق مشروعاً في حقه بل هو ساقط عنه سقوط حرمة الميتة عند الاضطراب حتى صار ظهره مثل حجره إذ التصديق بما لا يحتمل التملك إسقاط محض لا يتوقف على القبول ، كما إذا قال ولي القصاص للجاني تصدقت به عليك (والفطر) أى الافطار (للمسافر) وهو مثال للثالث ، فإن إباحته بقوله تعالى : « فعدة من أيام أخر » ، لعذر المشقة بخلاف الدليل وهو قوله : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » ، وقوله : (واجباً ومندوباً ومباحاً) أحوال عن الميتة أى أكلها والقصر والفطر بطريق النشر على ترتيب اللف قال المراغى : لا يصح التمثل بفطر المسافر بناء على أنه أحب إذا تضرر بالصوم كما صرح به في الوجيز والحاوي وعليه يحمل قوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر وإلا فالصوم لقوله تعالى : « وإن تصوموا خير لكم قال الفخرى الجواب أن مثل المصنف على وفق مذهبه لأن هذه المسئلة غير مفصلة عنده ، ثم أورد ما في الوجيز من التصريح بالإباحة مع القول بإباحة أحد الطرفين وهو يشعر بالنذب وأجاب عنه بأن المباح كما يطلق على ما يتساوى طرفاه فكذا يطلق على ما أذن فيه الشارع ، فيستقيم عده من قبيل الإباحة بالمعنى الثاني مع كونه من النذب لا بالمعنى الأول أقول : عدم التفصيل عنده إما لأن الفطر أولى مطلقاً كما نقل عن الشافعي رحمه الله في الهداية وأصول البردوى أو لأن الصوم مطلقاً أولى أو لأنهما متساويان والثاني والثالث مما لم يرد عن الشافعي ، وعلى الأول لا يستقيم جعله مباحاً إلا بالمعنى الثاني مع إرادته مثلاً للباح بالمعنى الأول لجعله قسماً للندوب (وإلا) ولأن لم يكن الحكم ثابتاً على خلاف الدليل لعذر ، بل كان ثابتاً على وفقه (فعزيمة) فهي نعم الواجب وغيره

رخصة لأنه لم يثبت على المنع منه دليل كما سيأتي في الأفعال الاختيارية وأطلق المصنف الدليل ليشمل ما إذا كان الترخيص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضى للتحريم كأكل الميتة وما إذا كان بجواز الترك إما على خلاف الدليل المقتضى للوجوب كجواز الفطر في السفر وإما على خلاف الدليل المقتضى للتدب كترك الجماعة بعذر المطر والمرض ونحوها فإنه رخصة بلا نزاع وكالآبراد عند من يقول إنه رخصة وبهذا يعلم أن قول الآدمي وابن الحاجب هو المشروع لعذر مع قيام المحرم غير جامع وقوله لعذر يعنى المشقة والحاجة ، واحترز به عن شيئين : أحدهما الحكم الثابت بدليل راجع على دليل آخر معارض له الثاني التكليف كلها فإنها أحكام ثابتة على خلاف الدليل لأن الأصل عدم التكليف والأصل من الأدلة الشرعية ، وقد صرح القرافى بذلك أعنى بكون التكليف على خلاف الدليل وأطال الاستدلال عليه في شرحي المحصول والتنقيح ، ولا ذكر لهذا القيد في المحصول والمنتخب ولا في التحصيل والحاصل فإن قيل الثابت بالناسخ لأجل المشقة كعدم وجوب ثبات الواحد للعشرة في القتال ونحوه ليس برخصة مع أن الحد منطبق عليه قلنا : لأنسلم فإن تسمية المنسوخ دليلاً إنما هو على سبيل المجاز (قوله : كحل الميتة للمضطر الخ) يعنى أن الرخصة تنقسم إلى ثلاثة أقسام : واجبة ومندوبة ومباحة ، فالواجبة أكل الميتة للمضطر على الصحيح المشهور في مذهبينا ، وأما المندوبة فالقصر للمسافر بشرطه المعروف وهو بلوغه ثلاثة أيام فصاعداً وأما المباح فثقل له المصنف بالفطر للمسافر فقوله واجباً ومندوباً ومباحاً من باب اللف والنشر فالأول للأول والثاني والثالث والثالث وهكذا ذكره ابن الحاجب أيضاً وتمثيل المباح بالفطر لا يستقيم لأنه إن تضرر بالصوم بالفطر أفضل وإن لم يتضرر فالصوم أفضل فليست للصوم حالة يستوى فيها الفطر وعدمه وذلك هو حقيقة المباح فإن قيل مراده المباح في تفسير الأقدمين ، وهو جواز الفعل الشامل للواجب والمندوب والمكروه والمباح المصطلح عليه ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : أبغض المباح إلى الله الطلاق . قلنا : لو أراد ذلك لما جعله قسماً للواجب والمندوب ، وعطفه عليهما ففعله ذلك دليل على إرادة المستوى الطرفين وقد يقال مراده بالمباح ما ليس بفعله راجعاً وهو غير الواجب والمندوب ولكنه أيضاً خلاف

بخلاف ما ذكره الآدمي من أن العزيمة ما لزم من الأحكام لا لعذر فإنه مختص بالواجب اللهم إلا إذا أريد بلزم ثبت وشرع . قيل : يفهم من تقسيمهم الرخصة إلى الأقسام الثلاثة وجعل العزيمة أعم من الواجب أو مختصاً أنهم جعلوها من الحكم التكليفي بخلاف ما ذكره الآدمي من جعلها من خطاب الوضع أقول هذا إنما يكون على مذهب من جعل الاقتضاء أو التخيير أعم من الصريح والضمني وأما عند غيره فلا كيف والمعتبر فيهما ثبوت الحكم على خلاف

المصطلح والصواب تمثيلة بالسلم والعرايا والإجارة والمساقاة وشبه ذلك من العقود ، فأنها
ورخصة بلا نزاع لأن السلم والإجارة عقدان على معدوم مجهول والعرايا بيع الرطب بالتمر ،
فجوزت للحاجة إليها وقد ثبت التصريح بذلك في الحديث الصحيح فقال : (وأرخص في
العرايا) مع كونها رخصة فهي مباحة لا طلب في فعلها ولا في تركها فيصدق عليها الحد فيقال
حكم ثابت على خلاف الدليل لعذر ، ولا يصح تمثيل المباح بمسح الخف لأن غسل الرجل أفضل
منه كما جزم به المتقدمون من أصحابنا والمتأخرون منهم ابن الرفعة في الكفاية والنووي في
شرح المذهب ولا نعلم فيه خلافاً (قوله : وإلا فعزيمة) أى وإن ثبت الحكم لکن لا على
خلاف الدليل لعذر ، فهو العزيمة فيعلم بذلك أن العزيمة في الإصطلاح هو الحكم الثابت ،
لا على خلاف الدليل كإباحة الأكل والشرب أو على خلاف الدليل لکن لا لعذر كالتكاليف
وأما في اللغة ، فهو القصد المؤكد ، ومنه عزمت على فعل الشيء ، قال الجوهري عزمت على
كذا عزماً وعزماً بالضم وعزيمة وعزيماً إذا أردت فعله وقطعت عليه قال الله تعالى فذسى
ولم نجد له عزماً أى جزماً وهنا بحثان : أحدهما : أن المصنف قد تبع صاحب الحاصل في
جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم ، وذكر القرافي في كتبه أيضاً مثله وجمعهما غير هؤلاء
من أقسام الفعل منهم الآمدى وابن الحاجب وأما الإمام فقال في المحصول الفعل الذى يجوز
للمكلف الإتيان به إما أن يكون عزيمة أو رخصة هذا لفظه بحروفه ، وذكر في المنتخب
أيضاً مثله فانه قسم المباح إلى الرخصة والعزيمة وأراد المباح بتفسير الأقدمين وهو مايجوز
فعله واجباً كان أو غيره وكلام التحصيل أيضاً قريب منه ، ونقل القرافي عن المحصول أنه
فسر الرخصة بجواز الاقدام على الفعل مع قيام المانع والعزيمة بجواز الاقدام مع عدم المانع
وهذا غلط على المحصول ، فانه إنما فسر بالفعل . البحث الثانى : أن حد العزيمة في كلام
المصنف يدخل فيه الأحكام الخمس والإمام نثر الدين في المحصول وغيره جعلها تطلق على
الجميع ما عدا المحرم فانه جعل مورد التقسيم الفعل الجائز كما تقدم والقرافي خصها بالواجب
والمندوب لا غير فقال في حدها طلب الفعل الذى لم يشتر فيه مانع شرعى قال ولا يمكن أن
يكون المباح من العزائم فان العزم هو الطلب المؤكد فيه ومنهم من خصها بالواجب فقط
وبه جزم الغزالي في المستصفى والآمدى في الأحكام ومنتهى السؤل وابن الحاجب في المختصر الكبير

الدليل لعذر أو على وفقه لا للاقتضاء والتخيير ، وإن لم يخل الواقع عنهما ثم التيمم من
قبيل الرخصة إن وجد الماء مع عدم التمكن من استعماله لمرض أو ضرر غلاء الثمن وإن
لم يوجد الماء فلا يسمى رخصة لعدم كونه مكلفاً بالوضوء لامتناع التكليف بالحال
كذا قال الجاربردى أقول لا استحالة لجواز حصول الماء بطريق الكرامة كما في

ولم يصرح بشئ. في المختصر الصغير فقالوا العزيمة ما لزوم العباد بإيجاب الله تعالى وكأنهم احترزوا بإيجاب الله تعالى عن النذر ولم يذكر ابن الحاجب هذا القيد قال : (الفصل الثالث في أحكامه وفيه مسائل الأولى - الوجوب قد يتعلّق بمعيّن وقد يتعلّق بمبهم من أمور معينة كخصال الكفارة ونصب أحد المستعدين للإمامة

الحلف على مس السماء وقلب الحجر ذهباً (الفصل الثالث ، في أحكامه) أى الوجوب (وفيه) أى فى هذا الفصل (مسائل) المسئلة (الأولى الوجوب قد يتعلّق بمعيّن) أى بواحد معين كالصلاة والصوم وحكم الوجوب فيه لزوم الاتيان بالمأمور به على التّعين مع عدم جواز الاختلاف به (وقد يتعلّق بمبهم) أى بواحد مبهم (من أمور معينة) عينها الشارع ، وهذا يسمى الواجب الخير (كخصال الكفارة) وهى الاشياء الثلاثة المشار اليها بقوله : فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة . وهو إما مثال للأمور المعينة وكذا ما عطف عليه وهو قوله : (ونصب أحد المستعدين للإمامة) على تصور نصب بالنسبة إلى كل منهما فيتصور النصبان والواجب أحدهما أو مثال للواحد المبهم كنصب أحدهما والمعنى كواحد من الخصال وبالجملة الكلام لا يخلو عن تمحل وإيراد المثالين للتنبيه على أنه قد يكون بحيث يحرم الجمع وقد لا يكون كما سيبنى . وإنما قال من أمور معينة لعدم وقوع تعلّق الوجوب بأمر مبهم من أمور مبهمة لانه وقوع التكليف بالحال وهو باطل اتفاقاً وحكم هذا النوع لزوم الاتيان بأحدها فى الجملة وعدم جواز الإخلال به بأن يترك الجمع وهذا مذهب الأشاعرة والفقهاء واستدلوا على جوازه بل وقوعه بأن إيجاب الشرع واحداً مبهماً من أمور معينة بحيث أو أتى بها بالواجب ولو ترك الجميع ذم تركه أحدها من حيث أنه أحدها لا يستلزم محالاً ثم النص دل على وجوب واحد منها كما فى الكفارة مع قطعنا بالجواز فيحمل عليه لأن الصرف عن المدلول إنما هو عند الامتناع فان قلت الواحد بما هو واحد إنما يوجد فى الذهن لافى الخارج فلا يطلب قلنا : أجاب عنه صاحب المنتهى بأن المطلوب هو الواحد الوجودى الجزئى باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار ما كان جزئياً حورده العلامة بأنه يتافى كوز الواجب هو المشترك بل الجواب انه يجوز طلبة فى ضمن الأفراد والمستحيل طلبة دونها أقول مراد صاحب المنتهى أن الواحد بما هو واحد يوجد فى ضمن الجزئى والأول هو الواجب والمطلوب الأولى والثانى المطلوب أيضاً لكن لا باعتبار جزئيته بل باعتبار اشتماله على الواحد من حيث هو الذى تطابقه الحقيقة من حيث هى الذهنية فالواجب فى الحقيقة حينئذ هو المشترك إذ المراد به ما يصلح أن يعرض لمفهومه العقلى الاشتراك على

وقالت المعتزلة الكل واجب على معنى أنه لا يجوز الإخلال بالجميع ولا يجب الإتيان به فلا خلاف في المعنى وقيل : الواجب معين عند الله تعالى دون الناس ورد بأن التعيين يحيل ترك ذلك الواحد والتخيير يجوز له وثبت اتفاقاً في الكفارة فانتفى الأول قيل : يحتمل أن المكلف يختار المعين

ما يناسب الكل الطبيعي لا العقلي إذ تكليف به التكليف بالمحال (وقالت المعتزلة : الكل واجب) وفسره أبو الحسن البصري منهم بأن هذا (على معنى أنه لا يجوز الإخلال بالجميع) بترك جميع خصال الكفارة مثلاً (ولا يجب الإتيان به) أى بالجميع والمكلف أن يختار أياً كان وهو بعينه مذهب الفقهاء (فلا خلاف في المعنى) أى فعلى هذا التفسير لا نزاع بيننا وبينهم في المعنى إذ مرادهم بأن الكل واجب راجع إلى المعنى الذى قصدناه بوجوب واحد منها لكن هذا يناق مذهب إليه بعض المعتزلة من أنه يثاب ويعاقب على كل واحد ولو أتى بواحد سقط عنه الباقي بناء على أن الواجب قد سقط بدون الأداء وإن كان جمهورهم على خلاف ذلك (وقيل : الواجب) واحد (معين عند الله تعالى دون الناس) وهذا مذهب ثالث نسبته للأشاعرة إلى المعتزلة وهم إليهم فلذا لم يعين القائل وقال قيل وأورد المقول (ورد) أى هذا المذهب الأخير وهو أن يكون الواجب واحداً معيناً عند الله دون الناس (بأن التعيين يحيل ترك ذلك الواحد) المعين عند الله أى يستلزم عدم جواز تركه (والتخيير يجوز له) أى يستلزم جوازه بأن يأتي بالآخر فيتنافيان لدلالة تنافي الوازم على تنافي الملزومات (وثبت) أى التخيير (اتفاقاً في) خصال (الكفارة فانتفى الأول) أى التعيين لاستلزام وجود أحد المتنافيين انتفاء الآخر واعتراض على هذا (قيل) لا نسلم أن التخيير يجوز ترك الواحد لجواز أن يكون الله تعالى قد عين واحداً من الأشياء وعلم أن المكلف لا يأتي إلا به فإذا أتى به فقد اختار ما هو المعين عند الله تعالى وهذا معنى قوله : (يحتمل أن المكلف يختار المعين) هذا هو تقرير الشروح في توجيه المنع مع هذا السند الأول : لاختفاء المعنى بتعين الواحد من الأشياء عنده تعالى واجباً أنه الذى يثاب ويعاقب تاركه سواء أتى بالغير أولاً وهذا يناق جواز تركه بمعنى أن لا يعاقب تاركه ومعنى التخيير هنا أن يطالب بأحدها بأن يكون الإتيان به دون الآخر مجزئاً وهو يستلزم جواز ترك كل منها بمعنى أنه لا يعاقب على تركه إذا أتى بالآخر وأنت خبير بأن الاعتراض لا توجيه له حينئذ أصلاً أما أولاً فلجواز أن لا يختار المكلف شيئاً فلا تعيين ثمة لأن المعين على ما قالوا ما حكم الله

أَوْ يَعْينَ مَا يَخْتَارُهُ أَوْ يَسْقُطُ بِفَعْلٍ غَيْرِهِ وَأَجِيبَ عَنِ الْأَوَّلِ بِأَنَّهُ يُوجِبُ
تَفَاوُتَ الْمُكَلَّفِينَ فِيهِ

أنه يختار المكلف وأما ثانياً فلا به لو سلم أن التخيير ههنا على وجه لا يكون فيه ترك المعين
لكن لا يلزم منه عدم جواز تركه ألا ترى أن عند فعل المباح اتقى الترك ولا يلزم عدم
جوازه بمعنى أنه لو ترك لم يعاقب وظنى أن منشأ الغلط أنهم فهموا من جواز الترك هنا
الامكان الوقوعى وهو منتف لا متاعه لوجوب طرفه المخالف وهو الفعل لمتعلق عليه تعالى
به ولا يخفى أن المراد الجواز الفقهي وهو ما ذكرناه وهذا لا يتنافى الامتناع بالغير عقلاً
كمشى زيد إلى السوق إذا ترك المانع والأقرب أن يقال أنه يجوز أن يكون تعالى قد عين
واحداً منها بالوجوب على المكلف وعلم أنه لو صمم العزم على تحصيل المأمور به لآتى به وهذا
يستلزم عدم جواز تركه في نفس الأمر وبالنسبة إلى عليه تعالى والتخيير بحسب الظاهر فيستلزم
جواز ترك هذا المعين بحسب الظاهر وبالنسبة إلى العباد لعدم علمهم بأن الواجب عند الله
هذا المعين ، وهو لا يتنافى عدم جواز الترك في نفس الأمر اللازم لكونه معيناً عند الله
لا يقال فحيثئذ يكون تكليفاً بالمحال إذ لا علم للعبد بالمعين ولا يمكنه الإتيان به لأننا نقول
لا بل يمكنه إذ العلم بالتخيير هنا تحقق العمل بالتعيين لأنه عند الإتيان بأحد الأشياء آت
بالمعين عند الله ويمكن تطبيق كلام المصنف على هذا بأن يقال لا نسلم التنافي بين لازمى
التخيير والتعيين ، بل يجوز أن يكون عمل المكلف بالتخيير عين اختيار المعين عند الله
وهذا لا يكون إلا بأن يكون التخيير وجواز الترك بحسب الظاهر وبالنسبة إلى العباد والتعين
وعدم جوازه بحسب الواقع وبالنسبة إلى الله تعالى وإلا فالعمل بالتخيير في الواقع لا يكون
عملاً بالتعيين الواقعى إذ الأول أداء الواجب على احتمال أنه لو أتى بغيره لكان الواجب
ذلك الغير بخلاف الثاني ، وحق السند أن يقول : التخيير بحسب الظاهر لكنه أقام ما يستلزمه
مقامه هذا ما عندى (أو يعين) أى الله تعالى (ما يختاره) أى الواحد الذى يختاره
المكلف يعنى أن يعين الله تعالى واحداً يجعله واجباً بعد ما اختاره المكلف وحيثئذ لا نسلم
أن التعيين يحيل ترك ذلك الواحد عند تجويز التخيير تركه إذ التعيين إنما ورد بعد اضمحلال
التخيير وقوله (أو يسقط بفعل غيره) وجه ثالث في الجواب ، يعنى سلمنا تجويز التخيير
بترك المعين ، لكن لا نسلم أن التعيين يحيل تركه وإنما يحيل لو لم يسقط المعين بفعل غيره
كسقوط الجلسة بين السجدين بجلسة الاستراحة (وأجيب عن) الإيراد (الأول)
وهو قوله : أن المكلف يختار المعين وقد عرفت وجه وروده (بأنه يوجب) أى يستلزم
(تفاروت المكلفين فيه) أى في الواجب التخيير لجواز أن يختار البعض الإطعام ، والبعض

وَهُوَ خِلَافُ النَّصِّ وَالْإِجْمَاعِ وَعَنِ الثَّانِي بَأَنَّ الْوُجُوبَ مُحَقَّقٌ قَبْلَ اخْتِيَارِهِ
وَعَنِ الثَّلَاثِ بَأَنَّ الْآتِي بِأَيِّهَا آتٍ بِالْوَاجِبِ (إِجْمَاعاً) أَقُولُ عَقْدَ الْمُصَنِّفِ هَذَا الْفَصْلَ لِأَحْكَامِ
الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ وَجَمْلُهُ مُشْتَمِلٌ عَلَى سَعِ مَسَائِلِ وَالْإِمَامِ غَيْرِ الدِّينِ ذَكَرَ ذَلِكَ فِي الْأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِي
وَجَعَلَ الْأَرْبَعَةَ الْآخِرَةَ مِنْ هَذِهِ الْمَسَائِلِ السَّعِ فِي الْأَحْكَامِ كَمَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ وَأَمَّا الثَّلَاثَةُ الْأُولَى
فَجَعَلَهَا فِي أَقْسَامِهِ لَا فِي أَحْكَامِهِ فَقَالَ الظَّرُّ الْأَوَّلُ فِي الْوُجُوبِ وَالبَحْثُ أَمَّا فِي أَقْسَامِهِ وَأَحْكَامِهِ أَمَّا
أَقْسَامُهُ فَاعْلَمْ أَنَّهُ بِحَسَبِ الْمَأْمُورِ بِهِ يَنْقَسِمُ إِلَى مَعِينٍ وَخَيْرٍ وَبَحْسَبِ وَقْتِهِ إِلَى مُضِيقٍ وَمَوْسَعٍ وَبِحَسَبِ
الْمَأْمُورِ إِلَى وَاجِبٍ عَلَى التَّعْيِينِ وَوَاجِبٍ عَلَى الْكِفَايَةِ هَذَا كَلَامُهُ وَذَكَرَ مِثْلَهُ صَاحِبُ الْحَاصِلِ وَصَاحِبُ
التَّحْقِيقِ وَالْمُصَنِّفُ جَمَعَ الْبُكْلَ فِي أَحْكَامِ الْحُكْمِ وَلَيْسَ بِجَيِّدٍ ثُمَّ أَنَّهُ أَطْلَقَ الْحُكْمَ وَإِنَّمَا هِيَ أَقْسَامُ
لِلْوُجُوبِ خَاصَّةً الْمَسْئَلَةُ الْأُولَى فِي انْقِسَامِ الْمَأْمُورِ بِهِ إِلَى مَعِينٍ وَخَيْرٍ اعْلَمْ أَنَّ الْوُجُوبَ قَدْ يَتَعَلَّقُ
بِشَيْءٍ مَعِينٍ كَالصَّلَاةِ وَالْحَجِّ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَيُسَمَّى وَاجِباً مَعِيناً وَقَدْ يَتَعَلَّقُ بِوَاحِدٍ مِنْهُمْ مِنْ أُمُورٍ
مَعِينَةٍ أَى بِأَحَدِهَا وَيُسَمَّى وَاجِباً خَيْراً ثُمَّ هَذَا عَلَى قِسْمَيْنِ فَقَسَمَ بِحُجُوزِ الْجَمْعِ بَيْنَ تِلْكَ الْأُمُورِ
وَتَكُونُ أَيْضاً أَفْرَاداً مَحْصُورَةً كَخِصَالِ الْكُفَّارِ ، فَإِنَّ الْوُجُوبَ تَعَلَّقُ بِوَاحِدٍ مِنَ الْإِطْعَامِ
وَالْمَكْسُوءَةِ وَالْعَتَقِ وَمَعَ ذَلِكَ يَحُوزُ إِخْرَاجَ الْجَمْعِ وَقِسْمَ لَا يَحُوزُ الْجَمْعُ وَلَا تَكُونُ أَفْرَادُهُ مَحْصُورَةً
كَإِذَا مَاتَ الْإِمَامُ الْأَعْظَمُ وَوَجَدْنَا جَمَاعَةً قَدْ اسْتَعَدُّوا لِلْإِمَامَةِ أَى اجْتَمَعَتْ فِيهِمُ الشَّرَاطُ فَإِنَّهُ
يَجِبُ عَلَى النَّاسِ أَنْ يَنْصَبُوا مِنْهُمْ وَاحِداً ، وَلَا يَحُوزُ نَصَبُ زِيَادَةٍ عَلَيْهِ وَذَكَرَ الْمُصَنِّفُ هَذَيْنِ
الْمَثَالَيْنِ لِأَجْلِ هَذَا الْمَعْنَى وَلَا يَتَصَوَّرُ التَّسْكِيفُ بِوَاحِدٍ مِنْهُمْ مِنْ أُمُورٍ مَبْهُمَةٍ لِأَنَّهُ تَسْكِيفٌ بِمَا

الْكُسُوءَةُ وَالبَعْضُ التَّحْرِيرُ فَيَكُونُ الْوَاجِبُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ مِنْهُمْ مَا يَغَايِرُ مَا وَاجِبٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى
الْآخَرِ (وَهُوَ) أَى الْإِزْمُ وَهُوَ تَفَاوُتُ الْمُسْكَفِينَ بِاطْلٍ لِأَنَّهُ (خِلَافُ النَّصِّ) لِدَلَالَةِ
الْخِصَالِ عَلَى عَدَمِ التَّفَاوُتِ وَتَسْوِيَةِ الْمُسْكَفِينَ فِي هَذَا التَّسْكِيفِ (وَالْإِجْمَاعُ) وَهُوَ ظَاهِرُ
(وَعَنِ الثَّانِي) وَهُوَ أَنَّهُ يَحُوزُ أَنْ يَعْينَ الشَّارِعُ الْوَاحِدَ بَعْدَ اخْتِيَارِ الْمُسْكَفِ إِيَّاهُ (بَأَنَّ)
ذَلِكَ يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ تَحَقُّقِ الْوُجُوبِ وَيَعِينُهُ قَبْلَ اخْتِيَارِهِ لِأَنَّ ذَلِكَ عِنْدَ التَّعْيِينِ وَهُوَ بَعْدَ اخْتِيَارِ
الْمُسْكَفِ وَالْإِزْمُ بِاطْلٍ لِأَنَّ (الْوُجُوبَ مُحَقَّقٌ) أَى مُحَقَّقٌ (قَبْلَ اخْتِيَارِهِ) الْوُجُوهُ
الْأُولَى الْإِجْمَاعُ ، وَالثَّانِي أَنَّهُ لَوْ لَا هَذَا الْإِزْمُ لَأَنْ يَجِبُ شَيْءٌ عَلَى مَنْ لَا يَخْتَارُ أَصْلاً وَالثَّلَاثُ أَنَّ
الْوُجُوبَ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ وَالْحُكْمُ خُطَابُ اللَّهِ تَعَالَى وَالْخُطَابُ قَدِيمٌ فَيَجِبُ تَحَقُّقُهُ قَبْلَ اخْتِيَارِهِ اللَّهُمَّ إِلَّا
إِذَا ادْعَى تَأْخُرَ تَعَلُّقِهِ عَنِ الْإِخْتِيَارِ وَأَيْضاً يَلْزِمُ مِنْهُ مَا لَزِمَ مِنَ الْأَوَّلِ وَهُوَ تَفَاوُتُ الْمُسْكَفِينَ فِي الْوَاجِبِ
(وَعَنِ الثَّلَاثِ) وَهُوَ قَوْلُهُ أَوْ يَسْقُطُ بِفَعْلٍ غَيْرِهِ (بَأَنَّ) هَذَا لَوْ صَحَّ لَزِمَ أَنْ لَا يَعْلَمَ الْإِتْيَانُ بِالْوَاجِبِ
عِنْدَ الْإِتْيَانِ بِوَاحِدٍ مِنْهَا لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ بَدَلاً وَالْإِزْمُ بِاطْلٍ لِأَنَّ (الْآتِي أَيَّهَا) أَى بِأَيِّ الْأَشْيَاءِ
الْمَعْنِيَةِ (آتٍ بِالْوَاجِبِ إِجْمَاعاً) قَالَ الْمُرَاغِي مَا ذَكَرَ كَلَامَ عَلَى السَّنَدِ وَهُوَ مُلْزِمٌ لِثَبُوتِ الْمَنْعِ

لا يعلمه الشخص وكون الواجب واحداً مبهماً أو رأياً أحدها لابعينه نقله في المحصول والمنتخب
عن الفقهاء فقط ولا ينقل عن الأصوليين تصریحاً وافقهم ولا مخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة
لأنه أبطل ما استدلوا به وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل نعم نقله الآمدى عن
الفقهاء والأشاعرة وارتضاه واختاره أيضاً ابن الحاجب ولك أن تقول أحد الأشياء قدر
مشترك بين الخصال كلها لصدقه على كل واحد منها وحينئذ فلا تعدد فيه وإنما التعدد في محاله
فإن المتواطىء موضوع لمعنى واحد صادق على أفراد كالإنسان وليس موضوعاً لمعان متعددة
وإذا كان أحد الخصال هو متعلق الوجوب كما تقدم استحالة فيه التخيير وإنما التخيير في
الخصوصيات وهى خصوص الاطعام مثلاً أو الكسوة أو الاعتاق فالذى هو متعلق الوجوب
لا تخيير فيه والذى هو متعلق التخيير لا وجوب فيه وهذا نافع فى كثير من المباحث الآتية
فافهمه (واعلم) أن المصنف حكى فى هذه المسئلة ثلاثة مذاهب أحدها ما تقدم والثانى ما نقله
عن المعتزلة أن الأمر بالأشياء على التخيير يقتضى وجوب الكل على التخيير قالوا والمراد
من قولنا أن الكل واجب على التخيير هو أنه لا يجوز للمكلف ترك جميع الأفراد ولا يلزم
الجمع بينهما وهذا بعينه هو قول الفقهاء ولا خلاف فى المعنى وحينئذ فلا حاجة إلى دليل يرد
عليهم فإن قيل بل الخلاف فى المعنى وهو الثواب على الجميع والعقاب عليه قلنا لا فإن الآمدى
نقل عنهم فى الأحكام أنه لا ثواب ولا عقاب إلا على البعض (واعلم) أن وصف الكل
بالوجوب يلزمنا أيضاً القول به لأن كل حكم ثبت للأعم ثبت للأخص بالضرورة لاشتتماله
عليه وقد تقدم أن الوجوب ثابت لمسمى إحدى الخصال فيكون ثابتاً لكل واحد منها لاشتتماله
عليه نعم يصدق على كل واحد أنه ليس بواجب باعتبار خصوصه والمذهب الثالث أن الواجب
معين عند الله تعالى غير معين عندنا وهذا القول يسمى قول التراجم لأن الأشاعرة يروونه
عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الأشاعرة كما قال فى المحصول ولما لم يعرف قائله عبر المصنف
عنه بقوله وقيل وهذا المذهب باطل لأن التكليف بمعين عند الله تعالى غير معين للعبد ولا
طريق له إلى معرفته بعينه من التكليف بالمحال وأبطله المصنف بأن مقتضى التعيين أنه لا يجوز
العدول عن ذلك الواحد المعين ومقتضى التخيير جواز العدول عنه إلى غيره والجمع بينهما

وعدم الملزوم ليس بملزوم لعدم اللازم ثم أجاب بأنه لما بين المناقاة لم يحتج إلى إعادته لسقوط
المنع حينئذ وإنما أجاب عن المستندات تبرعاً قال الفترى بيان المناقاة إنما يتم ببيان المقدمتين
والمنع ورد عليهما فلا بد من دفعه فلا يجدى دفع السند نفعاً بل الجواب أن المستند إذا انحصر
فى المذكور كان ملزوماً مساوياً للمنع فدفعه دفعةً وههنا كذلك فليتأمل أقول يوضحه إن منع
استلزام التخيير تجوز ترك المعين لا يثبت إلا بجواز اختيار المكلف المعين عند الله على الطريق

محتناقض فاذا ثبت أحدهما بطل الآخر والتخيير ثابت بالاتفاق منا ومنكم فيبطل الأول الذى هو التعمين (قوله قيل يحتمل الخ) أى اعتراض الخصم على الرد المذكور من ثلاثة أوجه أحدها أنا لانسلم أن مقتضى التخيير تجويز ترك ذلك الواحد المعين لجواز أن الله تعالى يلهى كل مكلف عند التخيير إلى اختيار ما هيئ له . والثانى أنه يحتمل أن الله تعالى يعين ما يختاره فلوجب الثالث أنا لانسلم أيضاً أن التعمين يحيل ترك ذلك الواحد المعين فإن الواجب المعين قد يسقط بفعل غيره كما سقطت الجلسة الفاصلة بين السجدين بجلوس الاستراحة وغسل الرجل بمسح الخف والشاة الواجبة فى خمس من الإبل باخراج البعير وشبه ذلك وأجاب المصنف عن الأول بأنه لو كان الواجب واحداً معيناً ويختاره المكلف لكان كل من اختار شيئاً يكون هو الواجب عليه دون غيره من الخصال فيكون الواجب على هذا غير الواجب على الآخر عند اختلافهم فى الاختيار لكن التفاوت بين المكلفين فى ذلك باطل بالنص والإجماع أما النص فلأن الآية الكريمة دالة على أن كل خصلة من الخصال مجزئة لكل مكلف وأما الإجماع فلأن العلماء متفقون على أن المكلفين فى ذلك سواء وأن الذى أخرج خصلة لوعدل إلى أخرى لاجزائه ووقعت واجبة وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا أتباعه بل تمسكوا بالتناقض فقط وأجاب عن الثانى وهو كونه تعين باختياره بأن للوجوب ثابت قبل اختيار المكلف لإجماع مع أن الواجب فى تلك الحالة لا يستقيم أن يكون واحداً معيناً لأن الفرض أن التعين متوقف على اختياره وقد فرضنا أن لا اختيار وأجاب عن الثالث بأنه لو كان الواجب واحداً معيناً والمآل به بدل عنه يسقطه لكان الآتى به ليس آتياً بالواجب بل يبدله لكن الإجماع منعقد على أن الشخص الآتى بأى واحدة شاء من هذه الخصال آت بالواجب إجماعاً قال : (قيل : إن آتى بالكل معاً فالامتنال إما بالكل فالكُل واجب أو بكل واحد فستجتمع مؤثرات

الذى بينا وإن منع استلزام التعمين عدم تجويز تركه إنما ثبت إذا ثبت جواز سقوطه بفعل الغير بناء على أن المقدّر عدم مسقط آخر أو جواز ورود التعمين بعد الاختيار وقد ثبت بطلان الكل فيسقط المنع لا تنفاه ملزومه اللازم وأهل النظر يبرزون أمثال هذا فى صورة الاستدلال على ثبوت المقدمة المنوعة بتركيب القياس من منفصلة مانعة الخلو عن المقدمة وعماساوى انتفاءها وهو السند ومن مقدمة استثنائية يرفع أحد جزئها وهو السند بواسطة ما يدل على سقوطه فيثبت الجزء الآخر وهى المقدمة المنوعة ثم إنه قد استدل على تعين الواجب (قيل) إن المكلف (إن آتى بالكل) أى بالجميع كجميع خصال الكفارة (معاً) من غير ترتيب فلا بد أن يعد بمنثلاً (فالامتنال) أى امتثاله (إما) أن يكون (بالكل) فالكُل واجب (على هذا التقدير وهو باطل بالإجماع) أو بكل واحد فستجتمع (على هذا) مؤثرات

على أثر واحد أو بواحد غير معين ولم يوجد أو بواحد معين وهو المطلوب وأيضاً اوجب معين فيستدعي معيناً وليس الكل ولا كل واحد وكذا الثواب على الفعل والعقاب على الترك فإذا الواجب واحد معين (أقول احتج الناهب إلى أن الواجب واحد معين بأن فعل الواجب له صفات وهي إسقاط الفرض وكرهه واجباً واستحقاق ثواب الواجب وتركه أيضاً له خاصة وهي استحقاق العقاب وهذه الأربعة تدل على أنه واحد معين ثم ذكر المصنف هذه الأرصاف على هذا الترتيب فبدأ بإسقاط الفرض وعبر عنه بالامتنال فقال إذا أتى المكلف بالحصول جميعها في وقت واحد فلا شك في كونه ممثلاً وهذا الامتنال لا جائز أن يكون معللاً بالكل من حيث هو كل على معنى أنه يكون المجموع هو العلة في

مستقلة (على أثر واحد) وهو محال إذ الأثر بكل منهما يستغنى عن الآخر فيلزم استغناؤه عن كل مع الاحتياج إليه (أو) الامتنال يكون (بواحد غير معين) وهو باطل أيضاً لاقتضاء الأثر المعين مؤثراً موجداً (ولم يوجد) الواحد الغير المعين إذ لا وجود لما لاثنين له (أو) يكون الامتنال (بواحد معين وهو المطلوب) وإنما قال معاً لأن المكلف لو أتى بالحصول مرتباً حصل الامتنال بالأول ولا يمكن التردد ولا يحصل التعمين والإتيان معاً يمكن أن يعلق العتق بآخر جزء من الكسوة ثم يباشر واحداً من الإطعام أو الكسوة بنفسه ويفوض الآخر إلى وكيله بحيث يحصل أنواعه معاً قوله (وأيضاً) استدلال آخر وهو أن يقال (الوجوب) أمر (معين) لكونه ممتازاً عما سواه من الأحكام (فيستدعي) محلاً (معيناً) لامتناع كون غير المعين الذي هو معدوم محلاً آخر غير معين موجود وهو إما أن يكون الكل أو كل واحد أو واحداً معيناً (وليس الكل ولا كل واحد) وإلا وجب الكل فتعين الواحد المعين وهو المطلوب ولم يتعرض للواحد الغير المعين لأن تقدير المعين هو ما يستدعيه الوجوب قوله (وكذا الثواب) استدلال آخر أي كالقول في الامتنال القول في الثواب (على الفعل والعقاب على الترك) أن يقال إذا أتى المكلف بالكل معاً يستحق ثواب الإتيان بالواجب وإذا ترك كل واحد يستحق العقاب بترك الواجب وذلك إما بالكل فعلاً أو تركاً أو كل واحد وهما باطلان للزوم وجوب الكل واجتماع المؤثرات أو بواحد غير معين وهو ليس بموجود فلا أثر له في استحقاق الثواب والعقاب أو بواحد معين (فإذا الواجب واحد معين) وهذا نتيجة الكل واستدل أيضاً بأنه لا بد من علم الأمر بالواجب فيكون معلوماً لله تعالى فهو معين عنده وبأن المكلف به إما الكل أو كل واحد أو واحد غير معين أو واحد معين

إسقاط الواجب وكل واحد جزء من أجزاء الدلة وهو المسمى بالكل المجموع لانه يلزم أن يكون الكل واجباً ولا جائزاً أن يكون معللاً بكل واحد وهو المسمى بالكل التفصيلي لانه يلزم اجتماع مؤثرات وهى الاعتناق والصيام والاطعام على أثر واحد وهو الامتثال وذلك محال لأن إسناده إلى هذا يستغنى به عن إسناده إلى ذاك وإسناده إلى ذاك يستغنى به عن إسناده إلى هذا فيستغنى بكل منهما عن الآخر ويفتقر لكل منهما بدلاً عن الآخر فيكون محتاجاً إليهما معاً وغنياً عنهما معاً ولا جائز أن يكون الامتثال معللاً بواحد غير معين لانه لا وجود له إذ كل موجود فهو في نفسه متعين ولا إبهام ألبتة في الوجود الخارجى إنما الإبهام في الذهن فقط فإذا انتفى ذلك كله تعين أن الامتثال حصل بواحد معين عند الله تعالى مبهم عندنا وهو المطلوب (قوله وأيضاً الوجوب معين الخ) هذا دليل ثان على أن الواجب واحد معين وهو الوصف الثانى من جملة الأوصاف المتقدم ذكرها وتقريره من وجهين . أحدهما أن الحكم الشرعى متعلق بفعل المكلف والوجوب حكم معين من بين الأحكام الخمسة وهو معنى من المعاني فيستدعى محلاً معيناً يتعاق به ويوصف ذلك المحل بأنه واجب لأن غير المعين لا يناسب المعين ولا وجود له أيضاً في نفسه فيمتنع وصفه بالوجوب لاستحالة أنصاف المعلوم بالصفة الثبوتية فيطل أن يكون غير معين ولا جائز أن يكون المعين هو الكل ولا كل واحد لعدم وجوبه فتعين أن يكون واحداً وهو المطلوب . التقرير الثانى أن الفعل المأمور به يسقط الحكم المتعاق بالشخص والوجوب حكم معين من بين الأحكام الخمسة فيستدعى فعلاً معيناً يسقط به ويأتى ما قلناه بعينه الخ والتقرير الأول هو المذكور فى المحصول والحاصل وغيرهما ولكن فيه بعض تغيير للذكور وصرح الامام بأن ذلك فيما إذا أتى بالكل معاً ويحتمل فرضه أيضاً قبل الإخراج (قوله وكذا الثواب على الفعل والعقاب على الترك) هذا هو الوصف الثالث والرابع من الأوصاف المتقدمة للواجب الدالة على أن الواجب واحد معين وتقريره أنه إذا أتى بالكل فلا شك في أنه يثاب ثواب الواجب وذلك لا جائز أن يكون على الكل ولا على كل واحد ولا على واحد لا بعينه لما تقدم فتعين أن يكون على واحد معين فيكون الواجب واحداً معيناً وكذلك إذا ترك الكل لا جائز أن يعاقب على الكل ولا على كل واحد ولا على واحد لا بعينه لما قلناه فلم يبق إلا المعين فثبت بهذه الأدلة الأربعة أن الواجب واحد معين عند الله مبهم عندنا . واعلم أن لا كلام في أنه يثاب على الكل إذا أتى بذلك معاً إنما الكلام في ثواب الواجب كما نص عليه

والأولان باطلان بالاتفاق وكذا الثالث لانه مجهول فلا يكلف به لأن العلم بما كلف به شرط التكليف ولانه يستحيل وقوعه لأن الواقع معين وما هو كذلك يكلف به

المحصل والحاصل وغيرهما فاطلاق المصنف ليس بجيد وثواب الواجب يزيد على ثواب النفل بسبعين درجة قاله إمام الحرمين وغيره وأوردوا فيه حديثاً قال : (وأجيب عن الأول بأن الامتثال بكل واحد وتلك معرفات وعن الثاني بأنه يستدعى أحدها لا بعينه كالمعلول المعين يستدعى علته من غير تعيين

(وأجيب عن الأول بأن الامتثال) يكون (بكل واحد) قولكم فيجتمع مؤثرات الخ قلنا ان أريد العلة العقلية فمنوع كيف (وتلك) الأمور (معرفات) للحكم لا علل موجودة وان أريد المعرفات سلناه ولا نسلم انه باطل ، إذ دلائل البطلان إنما هو في اجتماع العلة المستقلة العقلية ، وأما ما قيل : ان الامتثال بواحد نوعي وامتناع الاجتماع في الشخص ففايد إذ الكلام في الامتثال المتحقق في الخارج فان قلت : لو كان الامتثال بكل واحد لكان كل واحد واجباً ، فيكون الكل واجباً وهو باطل بالانفاق قلنا لو سلم وجوب كل واحد فعناه إنه ما صدق عليه الواجب وهو أحد الأشياء ولا يلزم وجوب الكل من حيث هو إذ لا يصدق أحد الأشياء عليه ، كذا قيل أقول : يمكن أن يستدل على نفي التالي بأن الواجب أحد الأشياء بحيث لا يجب معه غيره كما هو مقتضى التخيير من منع الجمع وهذا يناقض وجوب كل منها والأقرب أن يقال : أن الامتثال بواحد معين لمكن لا باعتبار إنه معين وحاصله يرجع إلى أنه بالواحد من حيث هو الموجود في الواحد المعين ومنحققه قال الجاربردي : ويمكن الرد على الخصوم بأن الواجب عندهم الواحد المعين وهو ما يختاره المكلف ، فإذا اختار الكل معالزم سقوط الفرض بكل واحد أو الكلي فنلزمهم بما ألزمونا أقول : لهم أن يقولوا بسقوط الفرض بالواحد الذي عينه الله تعالى المؤدى باختياره في ضمن أداء الكل وإن لم يعرفه بعينه كما عند الإتيان بالواحد أو على الترتيب (وعن الثاني بأنه) أي الوجوب (يستدعى أحدها لا بعينه) قوله : يتمتع كون غير المعين الذي هو معدوم محل الموجود قلنا لا نسلم أنه معدوم وغايته أنه محمول لكن لا مطلقاً بل هو معلوم من حيث أنه واحد من الثلاثة فيصاح كونه محلاً للوجوب (كالمعلول المعين يستدعى دلة من غير تعيين) مثل الحرارة الموجودة المستدعية علة ما من الشمس أو النار أو الحركة هكذا في بعض الشروح ولا يكشف به الغطاء وأقول في تحقيق هذا المقام إن الوجوب في الحقيقة كما عرفت خطاب نفسي لا يغاير الإيجاب إلا باعتبار ، وليس معنى محمية الفعل له - ملوله فيه كالسواد في الجسم لامتناع قيام خطاب الله تعالى بفعل المكلف بل المعنى كونه متعلقاً لهذا الخطاب المسمى بالنسبة اليه وجوباً وبالنسبة إلى الحاكم إيجاباً ولا شك أن هذا التعلق لا يتوقف على

وعن الأخيرين بأنه يستحق ثواب وعقاب أمور معينة لا يجوز ترك كلها ولا يجب فعلها) أقول شرع في الجواب عن الأدلة الثلاثة التي ذكرها القائلون بأن الواجب واحد معين فأجاب عن الدليل الأول وهو قولهم : إنه إذا أتى بالكل معاً فلا جائر أن يكون الامتثال بالكل ولا بكل واحد ، ولا بواحد غير معين فقال نختار القسم الثاني وهو حصول الامتثال بكل واحد ، ولا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد لأن هذه الأمور وغيرها من الأسباب الشرعية علامات لا مؤثرات واجتماع معرفات على معرف

تحقق الفعل في الخارج ، بل يكفي في الخطاب النفسي التعاقب النفسي فالمتعلق حينئذ أمر على الواحد من الثلاثة من حيث أنه واحد أمر معلوم يصلح أن يكون متعلقاً فلا حاجة إلى كون المتعلق أمراً معيناً بحيث لا يمتثل الصدق على كثيرين وهذا معنى قوله : أنه يستدعي واحداً لا بعينه والمراد عدم اعتبار التعمين ، لا اعتبار عدمه فيجوز أن يحصل الواحد في ضمن المعين كما أن المعلول المعين أى النوعى الممتاز عن سائر الأنواع لا يقتضى في الفعل إلا أن يكون له عند الوجود الخارجى علة ما وأما بالنسبة إلى الخارج أى عند تحققه فيه لا يكون له إلا علة معينة لا يقال على تقدير الوقوع كان الواقع الواجب وقد كان هذا المعين معلوماً عند الله فلزم تعيين الواجب عنده لأننا نقول كون الواقع واجباً لكونه أحد الأشياء لخصوصه فعليه يتعلق بأن الواجب الواحد من حيث هو وهو يوجد في ضمن هذا الفرد لا بأن الواجب هذا المعين من حيث هو المعين فإن قلت إذا أتى بالكل معاً لزم وجوب كل واحد لصدق أحد الأشياء عليه قلنا : الواجب الواحد فقط الذى لا يجب معه غيره ووجوب واحد بهذا المعنى يتأني وجوب الآخر ، فإن قلت فلا يكون شيء منها واجباً لعدم ترجيح شيء منها على الآخر لتساوى الكل في صدق أحدها عليه وفي الحصول عن المكلف ، قلنا يجوز أن يرجحه الشارع لأنه يسأل عما يفعل ، فإن قلت : هذا مذهب القائلين بتعيين الواجب عند الله قلنا هم قائلون بوجوب المعين من حيث هو معين ومعنى ما ذكرنا أن الواحد من حيث هو واجب بحيث لا يجب معه غيره فكل واحد عند وجود الكل وإن كان على سبيل البدل صالحاً لأن يؤدي هذا في ضمنه لكن يجوز أن يعين الشارع واحداً منها ليتأدى الواجب في ضمنه لا لأنه واجب فافهم (و) أجيب (عن الأخيرين) أى الإيراد باستحقاق الثواب ، وباستحقاق العقاب (بأنه) يستحق ثواب وعقاب أمور معينة لا يجوز ترك كلها ، ولا يجب فعلها) أى فعل كلها ، يعنى أن المكلف يستحق الثواب بسبب إتيانه بأمور شأنها ما ذكر ، ويستحق العقاب بتركه أموراً كذلك وفيه اختيار أن الثواب بفعل الكل والعقاب بترك الكل ومنع لزوم وجوب الجميع ، وإنما يلزم لو كان الكل بحيث يجب

مواحد جائز كالعالم المعروف للصانع ولك أن تقول ما تقدم من الدليل على امتناع التأخير بكل واحد جار بعينه في امتناع التعريف والامتنال به سلنا لكن هذا الجواب وإن أفاد الرد على الخصم لكنه يقتضى إيجاب كل واحد لحصول الامتنال به ، ومختاره أن الواجب واحد لا بعينه سلنا أنه لا يقتضى ذلك بل يمكن أن يدعى معه أن الواجب واحد لا بعينه لكنه قد سلم للخصم بطلانه ، وأن غير المعين لا وجود له فإن كان باطلا كما سلم فلا يصح أن يجيب به ، وإن يكن باطلا بل تسليمه هو الباطل فلا فائدة في هذا التطويل بل كان بحيث ابتداء باختيار القسم الثالث فإن الجواب على هذا التقدير يؤل إليه * واعلم أن تسليمه هو الباطل لثلاثة أمور : أحدها أن ذلك غير مذهبه لأن اختياره أن الواجب واحد لا بعينه الثاني أنه مناقض لقوله بعد ذلك أنه يستدعى أحدها لا بعينه الثالث أن غير المعين إنما لا يوجد إذا كان مجرداً عن الشخصيات ويوجد إذا كان في ضمن شخص بدليل الكلى الطبيعي كطلق الإنسان فإنه موجود مع أن الماهيات الكلية لا وجود لها (قوله : وعن الثاني) أجاب عن الدليل الثاني وهو قولهم أن الوجوب معين فيستدعى معيناً بأننا لا نسلم ذلك بل يستدعى أحد الخصال لا بعينه وإن كان لا يقع إلا في معين وأحدها لا بعينه موجود وله تعيين من وجه وهو أنه أحد هذه الثلاثة وذلك كالمعلول المعين مثل الحدث فإنه يستدعى علة من غير تعيين وهو إما البول أو اللمس أو غير ذلك وهذا الجواب لا ذكر له في كتب الإمام ولا كتب أتباعه ، وقد تقدم أنه يخالف لما سلمه للخصم لكنه صحيح في نفسه (قوله : وعن الآخرين) أى وأجيب عن الآخرين ، وهما الثواب والعقاب بأنه إذا أتى بالكل فيستحق الثواب على مجموع أمور لا يجوز ترك كلها ولا يجب فعلها والمصنف وعد بذكر الجوابين ، ولم يجب عن العقاب وقد وقع ذكره في بعض النسخ فقال : يستحق ثواب وعقاب أمور قال ابن التلمساني في شرح المعالم والجواب الحق أن نقول : لا يخلو إما أن يأتي بالجميع على الترتيب أو على المعية فإن أتى بها على الترتيب كان ثواب الواجب حاصلًا على الأول ، وإن أتى بها معاً كان مرتباً على الأعلى ، إن تفاوت لأنه لو اقتصر عليه لحصل له ذلك فاضافة غيره إليه لا تنقصه ، وإن تساوت فالى أحدها وإن ترك الجميع عوقب على أفلها لأنه لو اقتصر عليه لأجزأ * وهذا الجواب نقله الإمام في المحصول والمختص عن بعضهم ، وإن كان المذكور هنا فيه زيادة ثم قال ويمكن أن يقال كذا وكذا ، وذكر جواب المصنف وإنما لم يذكر المصنف الجواب الآخر ، لأن صاحب

الإتيان بكل واحد من آحاده ، أما إذا كان بحيث لا يجب الإتيان بجميعها ، ولا يجوز ترك كل منهما فلا قال الجاربردى : والحاصل أن استحقاق الثواب والعقاب ، معال بالقدر المشترك الحاصل في ضمن الأفراد ، ويقرب من هذا ما قيل : أن استحقاق الثواب

الحاصل قال إنه ضعيف لأنه يوجب تعيين الواجب قال : بل الصواب الجواب الآخر ، وما قاله باطل فإنه لا يلزم من تعيينه بعد الإيقاع تعيينه في أصل التكليف والمحذور إنما هو التعيين في أصل التكليف بدليل أن الآتي بأى الخصال شاء يكون آتياً بالواجب اتفاقاً كما تقدم من كلام المصنف مع أنها معينة قال : (تذييب - الحكم قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجمع كأكمل المذكى والميتة أو يباح كالوضوء والتيمم أو يسن ككفارة الصوم) أقول هذا الفرع شبيه بالواجب الخير من حيث أن الحكم فيه تعلق بأمر متعددة وإن كان تعلقه بالترتيب فلما ذكر الواجب الخير ذكره بعده لكونه كالفضلة منه والبقية فلذلك عبر بالتذويب وهو بالذال المعجمة قال الجوهري ذنب عمامته بالتشديد إذا أفضل منها شيئاً فأرخاه كالذنب وحكى الجوهري أيضاً أنه يقال : ذنبه يذنبه بالتخفيف أى تبعه يتبعه فهو ذائب أى تابع فيجوز أن يكون التذويب مأخوذاً من الأول وعلى هذا فلا كلام ويجوز أن يكون مأخوذاً من الثانى بعد تضعيفه ليصير متعبداً إلى

أو العقاب بالكل فعلاً أو تركاً لكونه مستلزماً للاتيان بالواجب ، وهو أحدها أو لتركه لا باعتبار وجوب الكل ، أقول : ويمكن أن يختار أن الاستحقاق في الفعل واحد معين لكن لا من حيث أنه واجب بل من حيث أنه متضمن للواجب وأجيب عن الرابع بأنه عليه حسب ما أوجهه فإذا أوجب واحداً من الثلاثة وجب أن يعلمه كذلك وعن الخامس بأن المكلف به واحد غير معين بمعنى عدم اعتبار التعيين فيه لاعتبار العدم ، وحينئذ لانسلم أنه مجهول مستحيل الوقوع (تذييب) هو جعل الشيء ذنباً للشيء شبه به تقسيم الحكم المتعلق بأمر إلى ما يحرم فيه الجمع وما يباح فيه وما يسن عقيب بحث الواجب الخير لمكان المناسبة (الحكم) المتعلق بأمر كما يتعلق بأشياء على التخيير كما مر (قد يتعلق) بها (على) سبيل (الترتيب) بأن يتعلق بواحد منها وبالأخر شرط فقدان الأول وهو قد يكون بحيث (فيحرم الجمع) بينها (كأكل المذكى والميتة) فإنه قد تعلقت الإباحة بالأول والثانى في المضطر عند فقد الأول مع حرمة الجمع (أو يباح) الجمع (كالوضوء والتيمم) لشرعية الوضوء أو لا مطلقاً والتيمم عند العجز عن الوضوء مع إباحة الجمع (أو يسن) الجمع (ككفارة الصوم) فإن من أفطر في رمضان عمداً بأن واقع مثلاً فعليه الاعتاق ، فإن لم يستطع فصيام شهرين متتابعين ، وإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً ، والجمع بين هذه الأشياء مسنون مع تعلق الوجوب بها على الترتيب بدليل حديث الأعرابي ودلالة قوله عليه السلام من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر فظهر بهذا ضعف ما ينقل عن الشافعى رحمه الله من أنه يخير بينها وما يروى عن مالك من نفي التابع في الصوم وكذا ما يتعلق بأمر على التخيير ثلاثة .

١٢٠ ثنين كعرف وغيره والمعنى أنه ذنب هذا الفرع ذلك الاصل أى أتبعه إياه والإمام وأتباعه عبروا عن هذا بقولهم فرع وحاصل ما قال أن الحكم قد يتعلق على الترتيب وحينئذ فينقسم إلى ثلاثة أقسام : قسم يحرم الجمع كأكل المذكى والميتة وهذا واضح . وقسم يباح الجمع كالوضوء والتميم فإن التيمم عند العجز عن الماء واجب ولو استعمله أيضاً مع الماء لكان جائزاً . وقسم يسن ككفارة الجمار في رمضان فإنه يجب عليه إعتاق رقبة فإن عجز فصيام شهرين فإن عجز فإطعام ستين مسكيناً ويستحب له الإتيان بالثلاثة وهذه المثل ذكرها الإمام وأتباعه لكن التمثيل بالتميم فاسد لأن التيمم مع وجود الماء لا يصح ، والإتيان بالعبادة الفاسدة حرام إجماعاً لكونه تلاعباً كما صرحوا به في الصلاة الفاسدة فإن فرض أنه استعمل التراب في وجهه ويديه لأعلى قصد العبادة فلا يكون تيمماً وتمثيلاً أيضاً بالكفارة فيه نظر لأن الكفارة سقطت بالاول فلا ينوى بالثاني الكفارة لعدم بقائها عليه فلا تكون كفارة لكن القرب من حيث هي مطلوبة وفي المحصول ومختصراته أن الأقسام الثلاثة أيضاً تجرى في الواجب التحريم فتحريم الجمع كنصب المستعدين للإمامة وتزويج المرأة من خاطبين وإباحة الجمع كستر العورة بثوب بعد ثوب واستحبابه كخصال كفارة اليمين قال : (المسألة الثانية — الوجوب إن تعلّق بوقت فإما أن يساوى الفعل كصوم رمضان وهو المضيق أو ينقص عنه فيمنعه من منع التكليف بالمحال إلا لغرض القضاء كوجوب الظهور على الزائل عذره وقد بقى قدر تكبيرة

ما يحرم فيه الجمع كنصب أحد المستعدين للإمامة وما يباح كستر العورة بثوب بعد ثوب وما يستحب كخصال كفارة الحنث لا يقال في التخيير منع الجمع فكيف يباح الجمع لأننا نقول لو سلم فعنى منع الجمع هنا أن لا يؤتى بشيئين هما مأثور بهما والمأثور به في صورة الجمع واحد ليس إلا وإباحة الآخر أو استحبابه بالإباحة الأصلية أو بدليل آخر حتى لم يوجد في مثل بيع هذا العبد أو ذاك (المسألة الثانية — الوجوب إن تعلّق بوقت) أى بفعل مؤقت بوقت (فإما أن يساوى) ذلك الوقت (الفعل كصوم رمضان وهو) أى ذلك الفعل الواجب (المضيق) وذلك الوقت سمي معياراً والتكليف بمثله جائز اتفاقاً (أو ينقص) الوقت (عنه) أى من الفعل (فيمنعه) أى الوجوب والتكليف (من منع التكليف بالمحال إلا لغرض القضاء) فإنه يقول يجوز التكليف والوجوب لذلك الغرض لا لغرض أداء جميعه في ذلك الوقت الذي لا يسعه (كوجوب الظهور على الزائل عذره) كما إذا طهرت الحائض ، أو بلغ الغلام (وقد بقى) من الوقت (قدر تكبيرة) أو مقدار يسع ركعة فقط فإنه يجب عليه القضاء في الثاني اتفاقاً ، وفي الاول على الأصح كذا

أَوْ يَزِيدَ عَلَيْهِ فَيَسْقُطُ لِمَقَاعِ الْفِعْلِ فِي أَىِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ لَعَدَمِ
أَوْ لَوَيْتِهِ الْبَعْضُ وَقَالَ الْمُتَكَلِّمُونَ

ذكر الجاربردى أقول : المشهور أن هنا مذهبين : أحدهما : وهو الأصح أن حال المكلف يعتبر
عند الجزء الأخير من الوقت الذى لا يسع إلا تحريمة وإليه أشار محمد رحمه الله فى النوادر
فصرح بوجوب الصلاة على الزائل عذره إذا أدرك شيئا من الوقت قليلا أو كثيرا وثانها
وهو المنقول عن زفر رحمه الله أنه لا يعتبر حاله إلا إذا تحقق من الوقت مقدار ما يسع الأداء
حتى إذا ضاق بحيث لم يسع الواجب بتمامه لم يلزمه شيء وإن بقى الوقت وأما ما ذكره هذا الشارح
من الوجوب فيما لا يسع إلى ركعة وعدمه فيما يسع تكبيرة فقط فما لا أعرف القائل به وأو
سلم فدعوى الاتفاق على الوجوب فى الأول مما لا وجه له اللهم إلا أن يراد إتفاق الكل
ثم قول المصنف أن الغرض هنا القضاء فقط عند من يتنfy تكليف الحال على عمومها ليس
كما ينبغي ، لأن عند بعضهم أن شروع زائل العذر فى آخر الوقت والإتمام بعد خروجه أداء
اللهم إلا أن يقال : إنه ليس بأداء بالمعنى الذى فسرهُ المصنف إذ المعتبر عنده وقوع جميعه
فى الوقت لكن هذا لا يستلزم أن يكون قضاء لأنه اعتبر فيه وقوع جميعه بعد الوقت وأيضا
يلزم قسم رابع غير الثلاثة إلا أن يراد بالقضاء هنا ما ليس بأداء ولا إعادة (أو يزيد عليه) عطف
على ينقص على مذهب من يعطف الأخير عند ورود معطوفات على الأقرب وعلى يساوى عند
من يعطفه على أول ما عطف عليه أى يزيد الوقت على الفعل وهذا هو الواجب الموسع والوقت
يسمى ظرفا واختلف فيه فجمهور الأشاعرة وأبو الحسن البصرى على أن جميعه وقت الأداء
(فيقتضى) الوجوب والتكليف بذلك الفعل (لإيقاع الفعل فى أى جزء من أجزائه) يعنى
أن إيقاعه فى أى جزء منه إيقاعه فى قته لأن الفعل حينئذ لا يصح إما أن لا يجب إيقاعه فى شيء من
ذلك الوقت أو يجب فى جميع الأجزاء بمعنى تطبيق أوله على أوله وآخره على آخره أو يجب فى كل
جزء بمعنى أن يؤتى به مرة بعد أخرى إلى انتهاء الوقت أو فى جزء معين أو غير معين والثلاثة
الأول باطلة بالإجماع ولذا لم يتعرض لها وكذا الرابع لأن الوجوب لما لم يتناول ولم
يتعرض لجزء بعينه إذ كلامنا فيه كان نسبة الأداء إلى جميع الأجزاء على السوية فلا يختص
ببعضها (لعدم أولوية البعض) وعند بطلان الأقسام الأربعة تعين الخامس وهو
المطلوب ، ثم حقيقة الموسع ترجع إلى الخير بالنسبة إلى الوقت ، كأن قيل للمكلف أفعَل
أما فى أول الوقت أو وسطه أو آخره فهو خير فى الإثنين به فى أى جزء منها ، كذا ذكر
الشافعية (وقال : المتكلمون) يجب فى أول الوقت ، أما الفعل أو العزم على أن يفعل
فى ثانى الحال ، وكذا فى الجزء الثانى والثالث حتى يبقى قدر ما يسع الفعل فيتمين ، فلا يجوز

يجوز تركه في الأول بشرط العزم في الثاني وإلا لجاز ترك الواجب بلا بدل ورد بأن العزم لو صلح بدلا لتأدى الواجب به وبأنه لو

ترك وترك العزم في أول الوقت بل (يجوز تركه في الأول بشرط العزم في الثاني) وإليه ذهب القاضى (وإلا) أى لو جاز الترك فيه من غير عزم ، وهو البدل عن الواجب (لجاز ترك الواجب بلا بدل) والملازمة ظاهرة والتالى باطل لاستلزامه كون الواجب غير واجب (ورد) هذا الاستدلال (بأن العزم) لا يصلح بدلا عن الواجب ، إذ (لو صلح بدلا لتأدى الواجب به) فيما إذا وجد العزم في جميع الوقت أو في أوله ولم يأت بالواجب في الوقت واللازم باطل إجماعاً قيل : وفيه بحث لأن بدلية العزم إنما هى قبل التضييق فان أريد بتأدى الواجب بالعزم عند تحققه سقوطه أصلاً منع اللزوم كيف والفعل يتعين عند التضييق عندنا ، وإن أريد به أن تحققه في أول الوقت يقوم مقام الإتيان فيه سلم اللزوم ويمنع الإجماع وبطلان اللازم كيف والإتيان به في أول الوقت على تقدير العزم فيه غير لازم عندنا ، هذا ما ذكره الشارحان * أقول إنا نقطع بأن الواجب هنا واحد إذا أتى به في أول الوقت يخرج عن العدة ولا يلزم الإتيان به في آخره وإن بدل الواجب ما يقوم مقامه في الخروج عن العدة فلو كان العزم بدلا عنه لكان تحققه في أول الوقت مسقطاً بالكلية وما ذكر إنما يصح أن لو وجب إيقاعه في كل جزء وكان العزم بدلا عنه إلى حين التضييق وليس كذلك فإن قلت العزم في أول الوقت بدل عن لزوم الإتيان فيه لاعتناء الأداء الواجب مطلقاً فلا يلزم من تحققه إلا السقوط لزوم الإتيان فيه لاسقوط الواجب رأساً قلنا حينئذ يكون حاصل استدلالكم أنه لو ترك الفعل في أول الوقت من غير عزم فيه لجاز تركه بلا بدل للزومه في أول الوقت ولا نسلم حينئذ بطلان اللازم إذ تحقق اللزوم في أوله عين النزاع ، فلا يضر عدم بدله مع ترك الفعل ، وغير جائز ترك الواجب وبدله حين وجوب أدائه ، واستدل أيضاً بأنه لو أتى بأحد الأمرين من العزم والفعل أجر وإن أخل بهما عصي ، وهذا معنى وجوب أحدهما كما في خصال الكفارة وأجيب بأننا نقطع بأن امثال فاعل الصلاة لكونها صلاة لا لكونها أحد الأمرين ، وأيضاً لانسلم أن الإثم بترك العزم للتخيير بينه وبين الصلاة كما في الخصال بل لأن الإذعان عزم المؤمن على الإتيان بكل واجب إجمالاً وبالمعين كالصلاة إذ تذكره تفصيلاً ليتحقق الإذعان * والقبول من أحكام الإيمان فيثبت مع ثبوته دخل وقت الواجب أو لم يدخل ، وإلى هذا أشار صاحب المنتهى بقوله : وأجيب بأن العزم على كل فعل واجب قبل فعله من أحكام الإيمان ، فكان العصيان لذلك (و) رد ما ذكروا أيضاً (بأنه لو

وَجَبَ الْعَزْمُ فِي الْجُزْءِ الثَّانِي لِتَعَدُّ الدَّلِّ وَالْمُبْدَلِ وَاحِدًا وَمِنَّا مَنْ قَالَ
يَخْتَصُّ بِالْأَوَّلِ وَفِي الْآخِرِ قَضَاءٌ وَقَالَتِ الْخَنَفِيَّةُ يُخْتَصُّ بِالْآخِرِ وَفِي الْأَوَّلِ
تَعْجِيلٌ وَقَالَ الْكَرْخِيُّ

وجب العزم) بدلا من الواجب فإذا عزم في أول جزءه فإن وجب عليه العزم (في الجزء الثاني)
والثالث (لتعدد البدل والمبدل واحد) وهو باطل لأن البدل تابع الأصل فإذا كان الأصل
واجبا مرة كان البدل كذلك كذا قال الجاربردى ، وفيه نظر لأن كل بل لا يجب إلا مرة
وكأنه أراد أنه يجب وحده البدل كالأصل ويمكن دفعه بأن البدل هو العزم وهو من حيث
هو لا تعدد فيه بل تعدده بتكرره إلا أن يقال الواجب بالنسبة إلى واحد في وقت واحد
غير واجب التكرار فيلزم كون البدل كذلك الأقرب ما ذكره الفرى وهو أن البدل ماسد
مسد الأصل وذلك بأن يسقط به وجوبه فإذا قام واحد مقامه لم يكن الثاني بدلا وإن لم يجب
العزم في الثاني لزم ترك الواجب بلا بدل كما ذكروا قال الفرى في لزوم تعدد البدل مع
وحدة المبدل نظر إذ العزم في الجزء الثاني بدل عن الفعل فيه ، لاعتن الفعل في أوله وقال
الجاربردى : فيه تعسف وأورد نظراً آخر وهو أن المراد العزم المستمر إلى حين التضيق ،
ولا تعدد فيه أقول فيه تعسف أيضاً كما في الأول ، أما الأول فلأن الواجب فعل لا فعلاً ، وأما الثاني
فلأن المراد بوحدة المبدل جواز وقوعه في جزء بلا وجوب شغل كل الوقت ، إذ جميع
الأجزاء السابقة على حين التضيق تكرر أو استيعاباً بدونه أو بالتعدد بخلاف ذلك ،
ولا خفاء في أن استمرار العزم لا يدفع التعدد بهذا المعنى . وقال الشافعية : وقت الواجب
أول الوقت فإن أخره عنه فقضاء وإليه أشار بقوله : (ومنا من قال يختص بالأول)
أى أول الوقت (وفي الأخير) أى الأداء في وقت يتأخر عنه (قضاء) واستدل عليه بأنه
لو لم يجب في أول الوقت لكان الآتى به فيه آتياً في غير وقت ، فلم يكن مجزئاً ولعصى من
تركه في آخر الوقت ، وقد أتى به في أوله إذ هو اللازم للوجوب في آخر الوقت اللازم من
عدم الوجوب في أوله ، والجواب أن الملازمة ممنوعة ، وإنما يلزم لو استلزم عدم الوجوب
في الأول على التعيين الوجوب في الآخر على التعيين وليس كذلك بل التعجيل والتأخير جائز
كخصال الكفارة (وقالت الخنافية يختص) أداء الواجب (بالأخير) أى بآخر الوقت
(و) أدائه (في الأول تعجيل) كمن أدى الزكاة قبل حلولان ، الحول كذا مثل الجاربردى
والأولى التمثيل بالصلاة أول الوقت وذلك لأن المبحث في الواجب الموقت الذى عين الشارع
وقتاً لأدائه بحيث لو أتى به في آخره كان قضاء عند البعض ولا خفاء أن أداء الزكاة ليس
كذلك وكأنه أراد التشبيه لأنه أورده مثالا للتنازع (وقال الكرخی) من أصحاب

الآتي في أول الوقت إن بقى على صفة الوجوب يكون ما فعله واجباً وإلا نافلة احتجوا بأنه لو وجب في أول الوقت لم يحجز تركه قلنا المكلف مخير بين أدائه في أى جزء من أجزائه (أقول هذا تقسيم آخر للوجوب باعتبار وقته حاصله أن فعل المتعلق بوقت معين ، ينقسم إلى ثلاثة أقسام : أحدها أن يكون وقته مساوياً لا يزيد عليه ولا ينقص كصوم رمضان ، ويسمى هذا بالواجب المضيق . الثاني أن يكون الوقت ناقصاً عن الفعل ، فلا يجوز التكليف به عند من لا يجوز التكليف بالمال إلا أن يكون الغرض القضاء ، فيجوز كوجوب الظهر مثلاً على من زال عذره في آخر الوقت كالجنون والحبس والصبا ، وقد بقى مقدار تكبيرة وإطلاق المصنف لفظ القضاء فيه نظر لأن ذلك مخصوص بما إذا لم يكن فعل ركعة في الوقت ، فإن فعل كان أداء على المشهور عندنا فالأحسن أن يقول إلا لغرض التكميل خارج الوقت الثالث أن يزيد الوقت على الفعل ، وهو للذى نسميه بالواجب الموسع وفيه خمسة مذاهب : أحدها وهو اختيار الإمام وأتباعه وابن الحاجب أن الأمر بذلك يقتضى إيقاع الفعل في أى جزء من أجزاء الوقت بلا بدل سواء كان أولاً أو آخر إلا أن قوله صلى الله عليه وسلم : الوقت ما بين هذين متناول لجميع أجزائه وليس تعيين بعض الأجزاء للوجوب بأولى من تعيين البعض الآخر وهذا هو معنى قول الأصحاب إن الصلاة تجب بأول الوقت موجباً موسعاً وأهمل المصنف التصريح بوجوبه بأول الوقت ولكنه يؤخذ من تعليل ما يليه والمذهب الثاني ، ونقله المصنف عن المتكلمين يعنى أصحاب أصول الدين أن الحكم كذلك لكن لا يجوز تركه في الجزء الأول إلا بشرط العزم على الفعل في الجزء الثاني

أى حنيفة رحمه الله (الآتى) بالصلاة مثلاً (في أول) أى أول (الوقت) صلاته موقوفة فهو (إن بقى على صفة الوجوب) أى أن إدراك آخر الوقت وهو على صفة يصلح بها للوجوب عليه وهى أهلية التكليف (يكون ما فعله واجباً وإلا نافلة) أى وإن لم يدركه بأن مات أو أدركه وهو ليس على هذه الصفة مثل أن يحجز تركه لأنه لازم للوجوب ولعصى بتأخير (بأنه لو وجب) الفعل (في أول الوقت ولم يحجز تركه) لأنه لازم للوجوب ولعصى بتأخير بأنه ترك الواجب وهو الفعل في أول الوقت واللازم باطل فيجب في آخره (قلنا المكلف مخير بين أدائه في أى جزء من أجزائه) أى بين أدائه في الجزء الأول وأدائه في الثاني والثالث كتخييره في الحصول وحينئذ يمنع لزوم ما ذكرنا وإنما يلزم لو وجب في الأول على التعيين قال الجاربردى ولا يخفى أنهم إن أرادوا إبطال اختصاص الوجوب بأول الوقت فهذا الجواب لا يفيد وإن أرادوا إثبات أن وقته آخر الوقت صح الجواب أقول هذا الترديد لغو بالنسبة إلى

ونقل الإمام في آخر المسألة أن قول أكثر أصحابنا ، وأكثر المعتزلة وكذلك في المنتخب واختاره الآمدى ولاصحابنا فيها وجهان حكاهما المارردى في الحاوى وغيره ، والصحيح هو الوجوب وصححه النووى في شرح المذهب وغيره ونقل الاصفهاني في شرح المحصول عن القاضي عبد الوهاب المالكي أنه قول أكثر الشافعية قوله : (والالجاز) أى احتج الذهاب إلى وجوب العزم أنه لو جاز الترك في أول الوقت بلا عزم مع قولنا بوجوبه في أول الوقت لكان يجوز ترك الواجب من غير بدل وهو محال وورده المصنف بوجهين أحدهما : أن العزم لا يصلح أن يكون بدلا عن الفعل لأنه لو صلح بدلا لتأدى الواجب به لأن بدل الشيء يقوم مقامه وإذا لم يصلح للبديهة ، فقد لزم جواز ترك الواجب بلا بدل الثانى أنه إذا عزم في الجزء الأول من أجزاء الزمان على الفعل فلا يتخلو إما أن يجب العزم في الجزء الثانى أيضاً أو لا يجب فان لم يجب فقد ترك فان الواجب بلا بدل ويلزم أيضاً التخصيص من غير تخصص وإن وجب فقد تعدد البدل وهو الإعزام منع أن المبدل واحد فان قيل : قد يكون صالحا للبدل في ذلك الوقت لا مطلقاً فاذا أتى بالبدل في هذا الوقت سقط عنه الأمر بالأصل في هذا الوقت لا في كل الأوقات قال في المحصول : هذا ضعيف لأن الأمر لا يفيد التكرار بل لا يقتضى الفعل إلا مرة واحدة ، فاذا صار البدل قائما مقام الأصل في هذا الوقت فقد صار قائما مقامه في المرة الواحدة فيلزم الاكتفاء به قال في البرهان : والذي أراه أنهم لا يوجبون تحديد العزم في الجزء الثانى ، بل يحكون بأن العزم الأول ينسحب على جميع الأزمنة المستقبلية كالسحاب النية على العبادة الطويلة مع عزوبها ، وهذا الذى قاله فيه تبين لمذهبهم وجواب عما قاله المصنف ، وهذان المذهبان متفقان على الاعتراف بالواجب الموسع والثلاثة الآتية منسكرة له (قوله : ومنا من قال الخ) شرع في ذكر المذاهب الثلاثة المنسكرة الواجب الموسع أحدها

كلام المصنف لتصرّحه بأن مرادهم الثانى حيث قالوا : يختص بالآخر ثم شارحوا هذا الكتاب صرحوا بأن هذا مذهب بعض الحنفية ويؤيده ما في مختصر المدقق وشروحه قال بعض الحنفية وقته آخره ، فإن قدمه عليه فنقل يسقط به الفرض وأقول : يمكن حمل كلام المصنف على إرادة البعض وعلى التعميم أيضاً ، فإن وجوب الاداء عند جميعهم يختص بآخر الوقت وإن ذهب أكثرهم إلى أن نفس الوجوب بدخول الوقت خلافا لبعضهم القائلين بأن نفس الوجوب لا ينفصل عن وجوب الاداء ، فإن أريد بالحنفية بعضهم هنا كان المراد بالوجوب نفس الوجوب ووجوب الاداء أيضاً ، وإن أريد جميعهم ، فالمراد وجوب الاداء وقت نفس الوجوب وإن أريد جميعهم يراد به وجوب الاداء مطلقا عن تراخى نفس الوجوب ولا تراخيه ومعنى قوله : وفي الأول تعجيل على الأول ان الاداء في أول الوقته أداء قبل دخول وقت الوجوب ووجوب الاداء وعلى الثانى أنه أداء قبل دخول وقت الثانى

أن الوجوب يختص بأول الوقت فإن فعله في آخره كان قضاء لقوله صلى الله عليه وسلم الصلاة في أول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله والمراد بقوله ومنا أى ومن الشافعية صرح به الامام في المعالم خاصة فان عبارة المحصول والمختب ومن أصحابنا وهذا القول لا يعرف في مذهبنا ولعله التبس عليه بوجه الاصطخرى حيث ذهب إلى أن وقت العصر والعشاء والصبح يخرج بخروج وقت الاختيار نعم نقله الشافعي في الأم عن المتكلمين فقال وقال قوم من أهل الكلام وغيرهم ممن يفتى ممن يقول إن وجوب الحج على الفور ان وجوب الصلاة يختص بأول الوقت حتى لو أخره عن أول وقت الامكان عصى بالتأخير اه وهذا يحتمل أيضاً أن يكون سبب هذا الغلط والثاني أن الوجوب يختص بآخر الوقت فان فعل في أول الوقت كان تعجيلاً ويعسر كمن أخرج الزكاة قبل وقتها ومقتضى هذا الكلام أن تقع الصلاة نفسها واجبة ويكون التطوع إنما هو في التعجيل كمن عجل ديناً أو زكاة وقد ذكر في البرهان ما يقتضيه لكن نقل الآمدى وابن الحاجب وغيرهما عن هذا القائل انه يقع نفلاً وهذا المذهب باطل لأن التقديم لا يصح بذية التعجيل إجماعاً كما قاله ابن التلساني في شرح المعالم فبطل كونه تعجيلاً والثالث وهو رأى الكرخي من الحنفية أن الآتى بالصلاة في أول الوقت إن أدرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجباً وإن لم يكن على صفته بأن كان مجزئاً أو حائضاً أو غير ذلك كان ما فعله نفلاً هكذا في المحصول والمختب وغيرهما ومقتضى ذلك أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت يكون أيضاً فرضاً وكلام المصنف يأباه لأنه شرط بقاءه على صفة الوجوب إلى آخر الوقت وسبقه الآمدى وصاحب الحاصل وابن الحاجب إلى هذه العبارة ونقل الشيخ أبو إسحق في شرح الدع عن الكرخي أن الوجوب يتعلق بوقت غير معين ويتعين بالفعل في أى وقت فعل يقع الفعل واجباً ونقل عنه القولين مما الآمدى في الأحكام (قوله احتجوا) أى احتجت الحنفية على اختصاص الوجوب بآخر الوقت بأنه أو وجب في أوله لما جاز تركه ولكنه يجوز إجماعاً فانتفى أن يكون واجباً والجواب ما قاله في المحصول وأشار اليه المصنف أن الواجب الموسع في التحقيق يرجع إلى الواجب المخير لأن الفعل واجب الاداء في وقت ما اما أوله أو وسطه أو آخره فخرى مجرى قولنا في الواجب المخير ان الواجب اما هذا أو ذاك فكما أنا نصفها بالوجوب على معنى أنه لا يجوز الإخلال بجمعها ولا يجب الاتيان به فكذلك هذا فتلخص أن المسكف مخير بين أفراد الفعل في المخير وبين أجزاء الوقت في الموسع ونحن لم نوجب الفعل في أول الوقت بخصوصه حتى يورد علينا جواز إخراجه عنه بل خيرناه بينه وبين

وإن دخل وقت الأول وعلى الثالث انه أداء قبل دخول وقت وجوب الاداء وإن دخل وقت

سما بعده قال : (فرع - الموسع قد يسعه العمر كالحج وقضاء الفائت فله التأخير ما لم يتوقع فواته إن أخر لكبر أو مرض) أقول هذا التقسيم في الواجب الموسع مبنى على ثبوته فلذلك جعله فرعاً وحاصلاً أن الواجب الموسع قد يسعه العمر جميعه كالحج وقضاء الفائت أى إذا فات بعد فوات بتقصير فالمشهور وجوب فعله على الفور وحكم الموسع بالعمر أنه يجوز له التأخير من غير تأقيت اللهم إلا أن يتوقع فوات ذلك الواجب أى يغلب على ظنه فواته كما صرح به في المحصول قال فان توقع أى ظن الفوات إما لكبر سن أو لمرض شديد حرم التأخير عند الشافعى وما قاله في المرض مسلم وهو معنى قول الأصحاب في الفروع انه إذا خشى الضعف يتضيى عليه الحج على الصحيح وأما ما قاله في الشيخ فممنوع بل يجوز أصحابنا التأخير مطلقاً وجعلوا التفصيل بين الشيخ والشاب وجماً ضعيفاً في العصيان بعد الموت وصحوا أنه يعصى مطلقاً وقيل لا مطلقاً وقيل بهذا التفصيل والامام اعتمد في هذه المقالة على المستصفي للغزالي فانها مذكورة فيه وقوله لكبر أو مرض متعلق بقوله يتوقع فواته ويؤخذ منه أنه لا يحرم عليه التأخير إذا لم يظن الفوات أصلاً أو ظنه لكن لا لكبر أو مرض بل

نفس الوجوب عند البعض دون البعض (فرع) أى هذا فرع على بحث الموسع الواجب (الموسع) قد لا يسعه العمر كصلاة الظهر مثلاً فلذلك تأخيره إلى حين التضيق كما عرف (قد يسعه العمر كالحج وقضاء الفائت فله التأخير ما لم يتوقع فواته إن أخر لكبر أو مرض) قيد للتوقع أى إذا لم يكن توقعه للفوات على تقدير التأخير لعله المرض أو الكبر وذلك إما بأن لا يتوقع الفوات أصلاً أو يتوقع لكن لا لامارة من الهرم والمرض كما إذا كان شاباً صحيحاً بخلاف ما إذا توقعه لامارة فانه لا يسعه التأخير وعلى هذا ينبغي انه لو أخر من غير توقع الفوات أو توقعه بلا أماره ومات لم يعص ويخالف ذلك ما في شرح المحقق المختصر من أن من أخر الواجب الذى لا يسع العمر مع ظن السلامة ومات بقاءً فالتحقيق انه لا يعصى لجواز التأخير له ولا تأثم بالجائز ولا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة إذ لا يمكن العلم بها فيؤدى إلى تكليف المحال وهذا بخلاف ما وقته العمر فانه لو أخر ومات عصى وإلا لم يتحقق الوجوب والمفهوم منه أن التأخير في الآخر إلى الموت وإن كان مع ظن السلامة سبب للعصيان أقول كل من السكلاء من مشكل أما الأول فلامتنزاهه عدم الوجوب أصلاً بالنسبة إلى من لم يتوقع الفوات لامارة ومات اللهم إلا إذا التزم جواز انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء وأما الثاني فلجريان دليل عدم تأثم من أخر ما لا يسع العمر مع ظن السلامة فيما وقته العمر أيضاً ثم الشارحان قالوا ان أبا حنيفة رحمه الله لم يجوز تأخير الحج من سنة إلى سنة في حق الشيخ والشاب إذ البقاء إلى السنة لا يغلب على

لغيرهما من الاسباب التي لا أثر لها شرعاً كالتهجد والمنام قال : (المسألة الثالثة - الوجوب إما أن يتناول كل واحد كالصلوات الخمس أو واحداً معيناً كالتهجد ويسمى فرض عين أو غير معين كالجهاد ويسمى فرض كفاية فإن ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط عن الكل وإن ظن أنه لم يفعل وجب) أقول هذا تقسيم آخر للوجوب باعتبار من يجب عليه وحاصله أن الوجوب ينقسم إلى فرض عين وفرض كفاية وفرض العين قد يتناول كل واحد من المكلفين كالصوم والصلاة واقتصر الإمام وأتباعه عليه وقد يتناول واحداً معيناً كالتهجد والضحي والاضحى وغيرها من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم ولكن الاصح وهو الذي نص عليه الشافعي أن وجوب التهجد نسخ في حقه وأما فرض الكفاية فهو الذي يتناول بمضاً غير معين كالجهاد وسمى بذلك لأن فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه والخروج عن عهده بخلاف الاول فإنه لا بد من فعل كل عين أي ذات فلذلك سمي فرض عين وهذا

الظن أقول المشهور بين الحنفية أن هذا قول أبي يوسف حيث ذهب إلى أنه تتعين الأشهر من العام الاول للأداء كآخر وقت الصلاة لها حتى لو أخر عنه يائمه وإن أدرك العام الثاني خلافاً لمحمد رحمه الله فإن عنده يجوز التأخير إلى الثاني والثالث وغيرها إلا إذا غلب على الظن الفوات إذا أخر بأمارات فإنه إذا أخر حينئذ ومات أثم بخلاف ما إذا مات فجأة فإنه لا يائمه كذا ذكر أبو الفضل الكرماني وهو الصحيح من قول محمد ومختار الشافعي وتسام التحقق في كتب الحنفية (المسألة الثالثة - الوجوب إما أن يتناول كل واحد) من المكلفين (كالصلوات الخمس) وغيرها مما يعم جميعهم وهذا قد يشترط في فعل بعضهم فعل الآخر كصلاة الجمعة وقد لا يشترط كما في بقية الفرائض (أو) يتناول (واحداً معيناً كالتهجد) والضحي والاضحى والمشاورة ونحوها من خصائص النبي عليه السلام (ويسمى) كل واحد من الاول والثاني (فرض عين أو) يتناول واحداً (غير معين كالجهاد) وغيره مما يحصل الفرض منه بالبعض (ويسمى فرض كفاية) ثم هو بعد كونه على غير معين قد يصير بحيث لا يجب على أحد وبحيث يجب على كل أحد وبحيث يجب على بعض دون بعض (فإن ظن كل طائفة) من المكلفين (أن غيره فعل) كما إذا ظن أن غيره أتى بالجهاد مثلاً (سقط) الواجب (عن الكل) وإن لزم أن لا يقوم به أحد قال الفري وفيه نظر أقول وجهه أنه يلزم حينئذ ارتفاع الوجوب من غير أداء ولاناسخ واستعرف جوابه (وإن ظن) كل طائفة (أنه) أي أن غيره (لم يفعل وجب) على الكل وإن ظن البعض

التقسيم أيضاً يأتي في السنة ، وقد أهمله المصنف فسنة العين كصلاة الضحى وشبهها وسنة الكفاية كتشميت العاطس والاضحية في حق أهل البيت (قوله : فان ظن) يعني أن التكليف بفرض الكفاية دائر مع الظن ، فان ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط الوجوب عن الجميع ، وإن ظن كل طائفة أن غيره لم يفعله وجب عليهم الاتيان به ويأثمون بتركه . وإن ظنت طائفة قيام غيرها به وظنت أخرى عكسه ، سقط عن الأولى ووجب على الثانية ، ولك أن تقول هذا يشكل بالاجتهاد فانه من فروض الكفاية ولا إثم في تركه ولا لزوم تأييم أهل الدنيا فان قيل : إنما انتفى الإثم لعدم القدرة قلنا فيلزم أن لا يكون فرضاً (فائدة) جزم المصنف بأن فرض الكفاية يتعلق بطائفة غير معينة والمسألة فيها مذهبان : أحدهما هذا وهو

ان غيرهم أتى به ، وظن آخرون أن الغير ما أتى به وجب على الآخرين دون الاولين وذلك لأن الوجوب هاهنا منوط بظن المكلف ، لأن تحصيل العلم بفعل الغير وعدمه في أمثال ذلك في حين التعسر ، فالتكليف به يؤدي إلى الحرج ، وهذا أى كون الواجب على الكفاية على واحد غير معين قول البعض ومختار المصنف . وأما عند آخرين وهو مختار المدقق والمراعى فالواجب على الجميع ، وكل واحد يسقط بفعل البعض في ظن الساقط عنه لأن الجميع إذا تركه يأثمون ، وهو معنى الوجوب قيل : الوجوب على الجميع من حيث هو إذ لو كان على كل واحد كان إسقاطه عن الباقيين دفعاً للطلب ونسخاً له مع عدم الخطاب الجديد وهو باطل بخلاف الإيجاب على الجميع من حيث هو إذ لا يلزم منه الإيجاب على كل واحد ، ويكون التأنيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض وأجيب بأن سقوط الامر قبل الأداء ، قد يكون بغير النسخ كاستفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلاً لحصوله بفعل البعض ولهذا ينسب السقوط إليه ، وأيضاً يجوز أن ينصب الشارع أمانة على سقوط الوجوب بالنسخ واحتج الاولون بأنه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض وبأنه يجوز الامر بواحد منهم اتفاقاً فيجوز أمر بعض منهم وبأن قوله تعالى : (فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة) تصرح بالوجوب على طائفة مبهمة من الفرقة ، وأجيب عن الاول بمنع الملازمة لم لا يجوز أن يسقط بالبعض لحصول الغرض كسقوط ما في ذمة زيد بأداء عمرو عنه وعن الثاني بأن الوجوب على غير معين يستلزم تأنيحه على الترك وإثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الإثم بواحد غير معين قال الجاربردى لانسلم ذلك وإنما يكون أن لو كان مجزئاً مطلقاً لا معلوماً بوجه وفيه نظر أقول وجه النظر أنهم أرادوا أن الواحد الغير المعين غير موجود في الخارج وإلا لكان معيناً فكيف يكون آتماً في الخارج وليس المراد أنه غير متصور فلا يحكم عليه بأنه آثم حتى يرد عليه ما ذكر ، بل الأقرب أن يقال المراد بغير المعين مالا يعتبر فيه التعيين

مقتضى كلام الإمام في الحصول والثاني وهو الصحيح عند ابن الحاجب واقتضاه كلام الآمدي أنه يتعلق بالجميع ولكن يسقط بفعل البعض ، وهذا هو مقتضى كلام المصنف في آخر المسئلة لأنه صرح بالسقوط . فقال : سقط عن الكل وسقوطه عن الكل يتوقف على تسكينهم به * احتج الأول بأنه لو تعلق بالكل لما سقط إلا بفعل الكل * واحتج الثاني بتأثير الكل عند الترك إجماعاً ولو تعلق بالبعض لما أثم الكل ، وأجابوا عن احتجاج الأول بأننا إنما أسقطناه بفعل البعض لحصول المقصود ، فإن بقاء طلب غسل الميت وتسكينه مثلاً عند القيام به من طائفة أخرى أمر بتحصيل الحاصل وهو محال قال : (المسئلة الرابعة — وجوب الشيء مطلقاً يُوجب وجوب ما لا يتم إلا به وكان مقدوراً

لا ما اعتبر فيه عدم التعيين فيجوز وجوده في الخارج ويقرب منه ما قال الفري من أن تأثير الواحد الغير المعين بانفراده غير معقول ، وأما تأثيره على تقدير تأثير الجمع ، فمعقول وعن الثالث بأن تقول الآية بأن فعل طائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع جمعاً بين الأدلة قال المراغى قوله : إن ظن أن غيره الخ اعتراف بالوجوب على الجميع مع اختيار أن الوجوب على واحد مبهم إذ السقوط يعتمد الوجوب أقول الجواب عنه بمثل ما مر في بحث الأجزاء ثم قال وقوله فإن ظن أنه لم يفعله وجب * ذهب إلى الوجوب على الكل حيثئذ وهو أحداث مذهب ثالث ، وأجاب عنه بأنه عين مذهب القائل بالوجوب على الجميع إلا أحداث الثالث أقول لأنسلم أن القول بالوجوب على واحد غير معين ابتداء ، وعلى الجميع على تقدير ظن كل بعدم فعل الغير عين القول بالوجوب على الجميع ابتداء فالأقرب أن يقال : إن القائلين بالوجوب على واحد غير معين قائلون بأنه يصير بالآخر إلى أحد الأقسام الثلاثة كما ذكرنا فلا ثالث * (المسئلة الرابعة) الوجوب المقيد بمقدمة كوجوب الزكاة المشروط بوجود النصاب المفهوم من قول الشارع أن ملكك النصاب فزك لا يجب فيه تحصيل المقدمة اتفاقاً و (وجوب الشيء مطلقاً) من غير تقيد بمقدمة (وجوب ما لا يتم) ذلك الشيء (إلا به وكان) أى والحال أنه يكون ذلك الشيء الذى لا يتم الشيء الواجب إلا به (مقدوراً) تحصيله للمكلف فحاصل اختيار المصنف ، وهو قول الأكثرين أن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب إذا كان مقدوراً للمكلف سبباً كان أَوْ شرطاً والواجب المطلق على تفسير الإمام في الحصول ما يجب على كل مكلف فى كل حال وقيل : ما يجب عليه فى كل وقت ونوقض الأول بالصلاة فانها لا تجب حال الحيض ، والثاني بأنها لا تجب قبل الوقت وقيل : ماورد به الأمر من غير تقييد بشئ ونقضه الفري بالزكاة لصدق التعريف عليه مع عدم وجوبه مطلقاً أقول لأنسلم الصدق كيف والنصوص وردت باشتراط النصاب وأيضاً لأنسلم

قيلَ يُوجبُ السَّبَبُ دونَ الشرطِ وقيلَ لا فيهما لَنَا أَنَّ التَّكْلِيفَ بِالْمَشْرُوطِ
دُونَ الشَّرْطِ مُحَالٌ

ان الزكاة ليست من الواجب المطلق أصلاً بل هي من المطلق من وجه ومن المقيد من وجه
كما نبيته بل لو نقض بأن المقيد بشيء قد يكون مطلقاً باعتبار إطلاقه عن شيء آخر ، فيلزم
خروجه لكان وجهاً ثم اختار أنه الذي يجب في كل وقت عينه الشارع لاذاته على كل مكلف
إلا مانع وهذا لا يشمل غير المؤقتات ولا مثل الحج والزكاة وإيجاب ما يتوقف عليه من
الشروط والمقدمات والظاهر أن المراد الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى تلك المقدمة حتى أن
الزكاة بالنسبة إلى تحصيل النصاب مقيد فلا يجب وإلى تعيينه وإفرازه مطلق فيجب كذا ذكر
الفاضل وأرادوا بما لا يتم الواجب إلا به ما يتوقف عليه وجوده شرعاً أو عقلاً أو عادة وسيجيء
للمصنف في تقرير الفروع ما يخالف هذا ظاهراً واحترزوا بالمقدور عما لا يكون في وسع المكلف
كتحصيل القدم في القيام وكعدد الأربعين في الجمعة وكالأعضاء في الوضوء (قيل) وجوب الشيء
مطلقاً (يوجب) وجوب المقدمة إذا كانت (السبب) لتحصيل الواجب (دون الشرط)
لوجود حصول السبب عند حصول السبب وعدم وجوب حصول الشروط عند الشرط
فالسبب أشد تعلقاً بأنه أريد بالسبب العلة التامة لا المفصلة في الجملة ، والفرق ضعيف
لاستوائهما في امتناع تحقق الواجب بدونهما (وقيل : لا فيهما) أي الوجوب لا يوجب
وجوب المقدمة سبباً كانت أو شرطاً لأن إيجاب الشيء لا يوجب لإيجاب غيره ورد بأننا
لانسلم ذلك فيما يكون ذلك الغير مما يتوقف عليه الشيء أقول : وبهذا ظهر خلال ما قاله الفاضل
من أنه لا خلاف في إيجاب الأسباب كالأمر بالقتل أمر بضرب السيف والأمر بالإشباع
أمر بالإطعام وإنما الخلاف في غيره ، والدليل على المختار أنه لو لم يكن الأمر المطابق بالشيء
أمراً بشرائطه لجاز تركها فذلك الشيء على تقدير الترك يبق واجباً ومأموراً به أولاً فعلى
الثاني يلزم كون ذلك الأمر مقيداً والمقدر لإطلاقه وعلى الأول إما أن يكون مأموراً
بالإتيان به مع الشروط أو بدونها والأول يستلزم التكليف بالإتيان بالشيء حال عدمه
والثاني : يقتضي أن لا يكون الشرط شرطاً وهذا تقرير قوله : (لنا أن التكليف بالمشروط
دون الشرط محال) قال الجاربردى : ويعلم من تخصيصه الدليل بالشرط أن المراد
بما في قوله : ما لا يتم إلا به الشرط دون السبب أقول : المراد أعم وأراد بالشرط والمشروط
هاهنا الموقوف عليه والموقوف أو اكتفى بذكر الدليل في الشرط عن ذكره في السبب
لجريانه فيه على أن القول بوجوب الشرط دون السبب منتفٍ إجماعاً وعلى أصل الدليل
اعتراضات أما أولاً فانا لانسلم أنه لو لم يكن الأمر بالشيء أمراً بشرطه جاز تركه لجواز

قيلَ يَخْتَصُّ بوقتِ وُجودِ الشَّرْطِ قُلْنَا : خلافُ الظَّاهرِ قيلَ
لِإِجْبَابِ المُقَدِّمَةِ أَيْضاً كَذَلِكَ قُلْنَا : لاَ فَإِنَّ اللَّفْظَ لَمْ يَدْفَعْهُ
أَقُولُ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ هَلْ يَكُونُ أَمْرًا بِمَا لَا يَتِمُّ ذَلِكَ الشَّيْءُ إِلَّا بِهِ وَهُوَ الْمُسَمَّى بِالْمُقَدِّمَةِ أَمْ لَا يَكُونُ أَمْرًا
بِهِ حَكِيَ الْمَصْنَفُ فِيهِ ثَلَاثَةُ مَذَاهِبٍ أَحْمَهَا عِنْدَ الْإِمَامِ وَأَتْبَاعِهِ وَكَذَلِكَ الْأَمْدَى أَنَّهُ يَجِبُ مُطْلَقًا

وجوبه بأمر آخر ، وأما ثانيًا فلعدم لزوم وقوع الترك من جواز وقوعه حتى يلزم من
بطلانه بطلانه ، وأما ثالثًا فلأن قوله : فعلى الثاني يلزم كون الأمر مقيداً بمنوع وإنما يكون
لو علق الوجوب به مثل أن يقول : أد الزكاة إن ملكت فعسباً وهو لا يوجد إلا في القليل
وأما رابعاً فلأنه إن أراد بقوله الأول يستلزم التكليف بالشئ حال عدمه لزوم التكليف
بالشرط حال عدمه فممنوع بل التكليف بالمشروط ولو سلم فلا استحالة أو التكليف
بالشئ لا يكون إلا كذلك لا امتناع استحصال الحاصل نعم يلزم منه اعتراف الخصم
بوجوب ما أنكر وجوبه ، وإن أراد لزوم التكليف بالمشروط مع وجوب عدمه لعدم
شرطه ففاسد أيضاً إذ وجوب عدمه إنما هو بشرط ترك الشرط والتكليف أوجب
الإتيان بالمشروط في الجملة لا بشرط أن يترك الشرط ، وقد يجاب عن الأول بأن المراد
لزوم جواز ترك الشرط بالنظر إلى الأمر الوارد في إيجاب المشروط وعن الثاني : بأن
وقوع الترك لما استلزم محالاً كان باطلاً ، فلم يكن جائزاً شرعاً وعن الثالث بانه لما لم يبق
مأموراً به على تقدير عدم الشرط علم أن الوجوب تعلق به شرعاً ، وعن الرابع بأن التكليف
يقتضى إيجاب الفعل على كل حال إذ الكلام في الواجب المطلق ، فيلزم الوجوب على كل
التقادير ومنها تقدير عدم شرطية المستلزم وجوب عدمه ولا يخفى ما في الاجوبة من التحمل
خصوصاً الأخير والأظهر الأخير في تقرير الدليل أن التكليف بالمشروط لو لم يكن تكليفاً
بالشرط لزم جواز ترك الشرط فيلزم صحة المشروط بدونه وهو محال إذ المفروض
امتناعه دونه ، فإن (قيل) التكليف وإن كان مطلقاً لا يتعرض للتكليف بالشرط ولكنه
(يختص بوقت وجود الشرط) فلا يلزم وجود المشروط بدون شرطه (قلنا) التكليف
إذا اختص بوقت الشرط فاما أن يتعلق به وهو المطلوب أولاً ، فجاز أن يصح بدونه إذا
قطع النظر عن الجامع وهو محال وأيضاً هو (خلاف الظاهر) إذ الكلام في الأمر المطلق
لا يقيد بوقت دون وقت فتقيده به خلاف الظاهر فإن (قيل : إيجاب المقدمة) أى مقدمة
الواجب بما لا يتم الواجب المطلق إلا به وهو مقدور (أيضاً كذلك) أى على خلاف الظاهر
إذ لا تعرض في التكليف بوجوبه (قلنا : لا) أى هو ليس على خلاف الظاهر (فإن
اللفظ لم يدفعه) إذ المقدمة لم تعرض لها اللفظ نفيًا وإثباتًا ومخالفة الظاهر إثبات ما بنفيه

سواء كان سبباً وهو الذى يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم أو شرطاً وهو الذى يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم وسواء كان السبب شرعياً كالصيغة بالنسبة إلى العتق الواجب أو عقلياً كالنظر المحصل للعلم الواجب أو عادياً كحز الرقة بالنسبة إلى القتل الواجب وسواء كان الشرط أيضاً شرعياً كالوضوء مثلاً أو عقلياً ، وهو الذى يكون لازماً للأمر به عقلاً كترك أضرار المأمور به أو عادياً أى لا يتفك عنه عادة كغسل جزء من الرأس فى الوضوء ، وإلى هذا كله أشار بقوله : وجوب الشيء يوجب وجوب ما لا يتم إلا به أى التكليف بالشيء يقتضى التكليف بما لا يتم إلا به فالوجوب الأول والآخر بمعنى التكليف ، والوجوب الثانى بمعنى الاقتضاء . مثال ذلك إذا قال السيد لعبده : ائتنى بكذا من فوق السطح فلا يتأتى ذلك إلا بالمشى ونصب السلم فالمشى سبب والنصب شرط ، والمذهب الثانى أنه يكون أمراً بالسبب دون الشرط لأن وجود السبب يستلزم وجود المسبب بخلاف الشرط ، والثالث أنه لا يكون أمراً لا بالسبب ولا بالشرط ، وإليه أشار بقوله : وقيل لا فيهما وإنما قيد بقوله فيهما ولم يقل وقيل : لا لأن النى المطلق يدخل فيه جزء الماهية لأنها لا تتم إلا به أيضاً ومع ذلك فهو واجب بخلاف فافهمه ولا ذكر لهذا الثالث فى كلام الآمدى ، ولا كلام الإمام وأتباعه . نسّم حكاه ابن الحاجب فى المختصر الكبير وإن كلامه فى الصغير فى أثناء الاستدلال يقتضى أن إيجاب السبب يجمع عليه ، واختار أعنى ابن الحاجب فيما عدا السبب أنه إن كان شرطاً شرعياً وجب وإن كان شرعياً كالعقل والعادى فلا ، فإن قلنا بالوجوب فله شرطان ذكرهما المصنف أحدهما : أن يكون الوجوب مطلقاً أى غير معلق على حصول ما يتوقف عليه فإن كان مغاهاً على حصوله كقوله : إن صعدت السطح ونصبت السلم فاسقنى ماء فإنه لا يكون مكلفاً بالصعود ولا بالنصب بخلاف بل إن اتفق حصول ذلك صار مكلفاً بالسقى وإلا فلا والشرط الثانى أن يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدوراً للكلف كما مثله أن لم يكن مقدوراً له لم يجب عليه تحصيله كإرادة الله تعالى لوقوعه لأن فعل العبد لا يقع إلا بها وكذلك أيضاً الداعية على الفعل وهو العزم المصمم عليه وبإيانه أن الفعل يتوقف وقوعه على سبب يسمى بانداعية ، وإلا لمكان وقوعه فى وقت دون وقت ، ترجيحاً من غير مرجح ، وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى لا قدرة للعبد عليها إذ لو كانت من فعل العبد لا تنقل الكلام إليها فى وقوعها فى وقت دون

ظاهر اللفظ أو نفى ما يشتهى لا إثبات ما لم يتعرض له بخلاف ما ذكرتم لأن اللفظ يقتضى إيجاب الفعل على كل حال وفى كل وقت ، فتخصيصه بوقت دون وقت خلاف الظاهر قول لا نسلم اقتضام اللفظ ذلك كيف والامر الوارد لا يوجب

وقت فيلزم التسلسل وهذا الاحتراز قد أشار اليه الإمام في الكلام على الفروع الآتية من بعد وصرح به ابن التلسماني في شرح المعالم ثم القرائي والأصفهاني في شرحيهما للمحصل ولا يصح أن يقال احتراز به عن غير ذلك من المعجوز عنه كسلامة الأعضاء ونصب السلم ونحوهما فإن العاجز عنه لا يكون مكلفاً بالأصل بلا نزاع لفقدان شرطه وفي ذلك إحالة لصورة المسألة فإن الكلام فيما إذا كلف بفعل وكان متوقفاً على شيء لا قدرة له عليه بخلاف الداعية ونحوها فإن عدم القدرة عليها لا يمنع التكليف وإلا لم يتحقق تكليف ألبتة فكل شرط للوجوب الناجز لا بد أن يكون مقدوراً للمكلف إلا ما قلناه قال الأصفهاني وضابط المقدور أن يكون ممكناً للبشر لكن ذكر الآمدي في الأحكام أن المقدور احتراز عن حضور الامام والعدد في الجملة (قوله لنا أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال) هذا دليل لما اختاره المصنف من وجوب السبب والشرط وإنما استدل على الشرط لأنه يلزم من وجوبه وجوب السبب بطريق الأولى وتقرير الدليل من وجوه أحدها أنه إذا كان مكلفاً بالمشروط لا يجوز له تركه وإذا لم يكن مكلفاً بالشرط جاز له تركه ويأزم من جواز تركه جواز ترك المشروط فيلزم الحكم بعدم جواز ترك المشروط ويجوز تركه وذلك جمع بين القیضين وهو محال الثاني ما ذكره ابن الحاجب أنه إذا لم يكن مكلفاً بالشرط فيكون الاتيان بالمشروط وحده صحيحاً لأنه أنى بجمع ما أمر به فلا يكون الشرط شرطاً وهو محال الثالث ما ذكره في المحصول أن الأمر بالشئ لو لم يقتض وجوب ما يتوقف عليه لمكان مكلفاً بالفعل ولو في حال عدمه لأنه لا مدخل له في التكليف من أن الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوته لأن المشروط يستحيل وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف به إذ ذاك تسكيفاً بالمحال وهذه التقريرات صحيحة لا اعتراض عليها يصح وقد اعترض الآمدي وصاحب التحصيل ومن تبعهما على تقرير الإمام باعتراض زعموا أنه لا يحميص عنه وهو ضعيف سببه اشتباه الفرق بين التكليف في حال عدم الشرط بفعل الشرط والتكليف بفعل المشروط في حال عدم الشرط فإن الأول ممكن وطريقه أن يأتي بالمشروط ثم بالمشروط وأما الثاني فيحتمل أمرين أحدهما هو المراد فلذلك صرح به في التقرير ولو لا خشية الإطالة لذكرت ذلك كله مبسوطاً لكن في هذا تنبيه لمن أحب الوقوف عليه (قوله قيل يختص) أى اعترض الخصم على

العموم في المرات والالوقات على ما هو المختار مع أن تعريف الواجب انطاق بما ذكر قد ثبت كونه منقوضاً كما مر فإن قلت المراد عدم تقييد صحة الفعل بوقت فظراً إلى ظاهر اللفظ وإن لم يصح إلا في بعض الالوقات نظراً إلى الواقع قلنا

الدليل المذكور فقال لم لا يجوز أن يكون التكليف بالمشروط مخصوصاً بوقت وجود الشرط ولا امتناع في ذلك فإن غاية تقييد الأمر ببعض الأحوال لدليل اقتضاه وهو الفرار من المحال الذي ألزمتمونا به فأجاب المصنف بأن اللفظ يقتضي إيجاب الفعل على كل حال فتخصيص الإيجاب بزمان حصول الشرط خلاف الظاهر اعترض الخصم على ذلك فقال انه معارض بمثله فانك أوجبت المقدمة بمجرد الأمر مع أن اللفظ لا يقتضي وجوبها وذلك خلاف الظاهر فأجاب المصنف بأننا لانسلم أن إيجاب المقدمة خلاف الظاهر قال في المحصول لأن مخالفة الظاهر هي اثبات ما يدفعه اللفظ أو دفع ما يثبت اللفظ فأما اثبات ما لا يتعرض له اللفظ لا ينفى ولا بإثبات فليس خلاف الظاهر إذا علم ذلك فالمقدمة لم يتعرض لها اللفظ ينفى ولا بإثبات فأجابهما بدليل منفصل ليس خلاف الظاهر بخلاف تخصيص الوجوب بحالة وجود الشرط دون حالة عدمه فإنه يخالف ما يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل على كل حال قال : (تنبيه - مُقَدِّمَةُ الواجب إمَّا أَنْ يَتَوَقَّفَ عَلَيْهَا وَجُودُهُ شَرْعاً كَالْوُضُوءِ لِلصَّلَاةِ أَوْ عَقْلاً كَالْمَشْنِيِّ لِلْحَجِّ)

وكذلك لا تقييد للصحة بوجوب المقدمة في اللفظ على أن الإطلاق هو عدم التعرض للقيود لا التعرض لعدمه ثم لقائل أن يقول إن أريد بعدم صحة الشروط بدون الشرط أنه لا بد منه فهو ليس محل النزاع وإن أريد أنه مأمور به شرعاً فمنوع وقد استدل بأنه لو لم يكلف بالمقدمة لجاز تركها فلا يأثم بتركها وهو باطل لأنه يستلزم ترك الواجب وبأنه يلزم أن لا يكون التوصل إلى الواجب واجباً وهو باطل بالإجماع والجواب عن الأول بأننا لانسلم أن الإثم بترك الشرط بل بترك مشروطه الواجب وعن الثاني بأن التوصل إلى الواجب بالإجماع بمعنى أنه لا بد منه لا بمعنى أنه مأمور به شرعاً فإن قلت كل ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به ممتنع الترك وكل ممتنع واجب وكل واجب مأمور به شرعاً قلنا بمنع المقدمة الأولى إن أريد بامتناع الترك الحرمة الشرعية وإن أريد أنه لا يتأتى الواجب إلا به لحينئذ إن أريد بالوجوب الحكم الشرعي تمنع الثانية وإن أريد بمجرد اللزوم فلا نسلم التالية (تنبيه) رسم هذا البحث بالتفصيل لأن المراد به هنا ما للكلام السابق دلالة ما عليه وهذا كذلك لأنه ذكر أن مقدمة الواجب ما لا يتم إلا به ومن المعلوم أن توقفه عليه إما أن يكون شرعاً أو عقلاً أو علماً به فعلى هذا (مقدمة الواجب إما أن يتوقف عليها) أى المقدمة (وجوده) أى وجود الواجب في الخارج (شرعاً كالوضوء) فإنه مقدمة (الصلاة) ويتوقف وجود الصلاة عليه شرعاً (أو) يتوقف الواجب عليها (عقلاً كالمنشئ) فإنه مقدمة (الحج) ويتوقف عليه وجوده عقلاً لاقتضائه عدم

تَلَوِ الْعِلْمُ بِهِ كَالِإِتْيَانِ بِالْخَمْسِ إِذَا تَرَكَ وَاحِدَةً وَنَسِيَ وَسُتِرَ شَيْءٌ مِنَ الرُّكْبَةِ لِسِتْرِ الْفَخْذِ) أقول اعلم أن الإمام جعل هذا فرعاً وجعله المصنف تنبيهاً وجعله صاحب الحاصل تقسيماً ولكل واحد وجه أما التقسيم فلأن مدلوله اظهار الشيء الواحد على وجوه مختلفة ووجوده هنا واضح وأما التنبيه فالمراد منه مانبه عليه المذكور قبله بطريق الإجمال وهنا كذلك لأن توقف الشيء على مقدمته أعم من كونه يتوقف عليها من جهة الوجود أو من جهة العلم بالوجود إما شرعاً أو عقلاً فلما لم يكن هذا منصوباً عليه بخصوصه وخيف أن يغفل عنه الناظر قيل تفتطن وتنبه لذلك وأما الفرع فالمراد منه ما يكون مندرجاً تحت أصل كلي وهو حاصل هنا لأن كل واحداً من هذه الأقسام المستفادة من هذا التقسيم قد اندرج تحت الأصل السابق وحاصل ما قاله المصنف أن مقدمة الواجب قسمان أحدهما أن يتوقف عليها وجود الواجب إما من جهة الشرع كالوضوء للصلاة **لِذِ الْعَقْلِ** لا مدخل له في ذلك وإما من جهة العقل كالمشي للحج هكذا ذكره المصنف والصواب التعبير بالسير أو بقطع المسافة كما قاله في المحصول لا بالمشي والقسم الثاني أن يتوقف عليها العلم بوجود الواجب لانفس وجود الواجب وذلك كمن ترك صلاة من الخمس ونسى عينها فإنه يلزمه أن يصلي الخمس لأن العلم بالإتيان بالمترك لا يحصل إلا بعد الإتيان بالخمسة فالأربعة مقدمة للواجب لكن هذه المقدمة لا يتوقف عليها وجود الواجب بل العلم به كما قدمناه لأنه قد يصادف أن يكون المفعول أولاً هو الواجب ومن ذلك أيضاً وجوب ستر شيء من الركبة لتحقق ستر الفخذ وإنما أتى المصنف بهذين المثالين لما أشار إليه في المحصول وهو أن الأول قد كان الواجب فيه متميزاً عن المقدمة ولكن طرأ عليه الإبهام والثاني لم يتميز الواجب عن المقدمة أصلاً لأجل ما بينهما من التقارب ولك أن تفرق أيضاً بأن الواجب في الأول ملتبس بالمقدمة وأما الثاني فلا * غير أنه لا يمكن عادة إلا بفعله قال (فروع) -

تحقق الحج إلا بالمشي إلى ذلك الموضع الخصوص (أو) لا يتوقف وجود الواجب عليها في الخارج بل يتوقف عليها (العلم به) أي بوجود الواجب وهو على قسمين أحدهما أن يكون لا لباسه بالغير فيجب ذلك الغير لحصول اليقين وثانيهما أنه لا يمكن الإتيان عادة إلا مع الإتيان بذلك الغير فيجب الإتيان به للتيقن بحصول الواجب الأول (كالإتيان بالخمسة) أي الصلوات الخمس فإنه يجب على المكلف (إذا ترك) صلاة (واحدة) منها (ونسى) ولم يدر عينها والثاني كغسل جزء من الرأس بغسل الوجه (وستر شيء من الركبة لستر الفخذ) وهذا أي كون ستر الركبة مقدمة الواجب مذهب الشافعية وأما عند الحنفية فهو صفة واجب كستر الفخذ بناء على أنها عورة مثله (فروع)

الأول : لو اشتبهت المنكوحة بالأجنبية حرمتنا على معنى أنه يجب عليه الكف عنها الثاني : لو قال إحداكما طالق حرمتنا تغليبا للحرمة والله تعالى يعلم أنه سيُعَيَّن إحداهما لكن لما لم يُعَيَّن لم تتعين

مفرعة على البحث السابق الفرع (الأول : لو اشتبهت المنكوحة بالأجنبية) كما إذا عرف ان إحدى المرأتين منكوحته ولم يدر أيتهما على التعيين (حرمتنا) حيثئذ عليه (على معنى أنه يجب عليه الكف عنهما) إذ الواجب وهو كف النفس عن الحرام على سبيل اليقين لا يمكن إلا بالكف عنهما فحرمة إحداهما لذاتها والأخرى لاشتباها بها إلا أنها محرمتان بالذات الفرع (الثاني : لو قال) الرجل لزوجته (إحداكما طالق حرمتنا) عليه إذا لم ينو إحداهما على التعيين (تغليبا للحرمة) وأما إذا عين بالنية تحرم المعينة وذلك لأنه إذا وقع الطلاق على إحداهما مبهما احتمل كل منهما الحل والحرمة وقال عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام إلا وقد غلب الحرام الحلال فيحرم وطء كل منهما قبل البيان أو نقول إنه يقتضى حرمة إحداهما وحل الأخرى بلا تعيين والاجتناب على الحرمة واجب وهو عن اليقين لا يمكن إلا بالاجتناب عنهما فيجب كوجوبه والفرق بين الفرعين ان الأجنبية في الأول محرمة في نفس الأمر دون المنكوحة بخلاف الثاني فان كلا منهما يحتمل الحل والحرمة والقدر المشترك محل الحرمة وهو تعين نوعي ولا حاجة إلى التعيين الشخصى وبهذا سقط ما قال الامام من أنه يحتمل أن يحل وطؤها لأن الطلاق مدين ويستحيل تعلقه بغير معين وهو احداها قبل البيان والمفهوم من كتب الحنفية أنه وان لم يجوز الجمع بينهما وطأ الا أنه يجوز أن يبتدىء بوطء أيتهما شاء بدون البيان ويجعل كأنه قبل الوطء بين استبقاء الملك منها وعين الأخرى لرواله بالطلاق فان قلت لانسلم أن كلا منهما محتملة للحل والحرمة بل الله تعالى يعلم المحرمة فالمحرمة متعينة في علمه وفي نفس الأمر فلا فرق بين الفرعين فالجواب ما قال (والله تعالى يعلم أنه) أى الزوج (سيعين) أن المطلقة (إحداها) أى يعلم قبل البيان أن المحرمة احداها لا بعينها إذ المحرمة حيثئذ كذلك والعلم من الصفات التابعة وهو تعالى يعلم الأشياء كما هي فيعلم أنها ستعين (لكن لما لم يعين لم تتعين) وإذا عين علم بأن المعينة هذه أقول يقال عليه أن معنى تبعية العلم مطابقتها للمعلوم بلا إيجابه إياه لاحدونه بعد المعلوم كما هو مذهب هشام فقبل البيان يعلم أن ماسيعينه هذه فالمحرمة متعينة في علمه ويجاب عنه بأنه لا يلزم منه إلا تعلق علمه بأن هذه المعينة محرمة بعد تعيين الزوج وهذا لا ينافي كونها محتملة للحل والحرمة قبل البيان فان قلت الحنفية يجوزون وطء المرأتين في العتق فلم لا يجوزونه في الطلاق المبهم

الثالث : الزائدُ على ما ينطلقُ عليه الاسمُ من المسح غير واجب وإلا لم يحز تركه) أقول جعل المصنف هذه الثلاثة فروعاً للأصل المتقدم وهو وجوب المقدمة التي يتوقف عليها العلم بالإتيان بالواجب ، وتفرع الأول والثاني واضح وأما الثالث ففيه كلام يأتي وسنستعرف (الجميع) الفرع الأول إذا اشتبهت المنكوحة بأجنبية حرمتا جميعاً على معنى أنه يجب عليه الكف عن وطئهما جميعاً . إحداهما لكونها أجنبية والأخرى لاشتباهها بالأجنبية ، ووجه تعريفه أن الكف عن الأجنبية واجب ، ولا يحصل العلم به إلا بالكف عن الزوجة ، وإنما فسر المصنف تحريمهما بالكف عنهما ، لأن تحريم الزوجة ليس بالذات بل للاشتباه ، وهذا الذي يشير إليه لا تحقيق فيه ، فإن المراد بتحريم الأجنبية أيضاً إنما هو الكف لا تحريم ذاتها (الفرع الثاني) إذا قال لزوجتي إحداكما طالق قال في المحصول فيحتمل أن يقال : ببقاء حل وطئهما ، لأن الطلاق شيء معين فلا يحصل إلا في محل معين فاذا لم يعين لا يكون الطلاق واقعاً ، بل الواقع أمر له صلاحية التأثير في الطلاق عند التعيين ومنهم من قال : حرمتا جميعاً إلى وقت البيان تغليباً لجانب الحرمة هذا كلامه

قلنا : لأن اسم ذلك بل هو عند البعض ولو سلم فالفرق أن العتق قبل البيان نزل في غير المعينة لافي المعينة إذ نزوله فيها مشروط بالبيان ، والوطء يصادف المعينة . والمعين من حيث هو غير ما هو غير المعين فيحل وطؤه ، ولا يجعل بياننا لاستبقاء الملك فيها دون الأخرى حتى لا يحل وطؤها بخلاف ما لو باع إحداها بعينها ، لأن الوطء ليس من معظم مقاصد ملك الميمن بخلاف البيع ، وأما في الطلاق فيجعل وطء إحداها بياناً إذ الوطء من معظم مقاصد النكاح كذا قيل أقول العتق وإن لم ينزل في المعينة لكنه نازل في إحداها فيحرم وهي مرادة بينهما غير خارجة عنهما ، ولا يمكن الاحتراز عنها قبل البيان إلا بالاحتراز عنهما فيحرمان ، ولا يحل وطء إحداها قبله إلا بالتزام جعله بياناً فتحرم الأخرى حرمتها كما في النكاح وحينئذ لا يبقى لكون الوطء من المقاصد أولاً دخل في الفرق الفرع (الثالث) الواجب إما مقدر كفصل اليد أو كسح الرأس عند الشافعية ، ويجوز فيها الاكتفاء بأقل ما ينطلق عليه الاسم لأنه متيقن والزائد غير منضبط ، ثم اختلفوا في أنه إذا أتى بما زاد على هذا الأقل ، ولا بد منه هل يوصف بالوجوب أم لا . فقال المصنف : (الزائد على) أقل (ما ينطلق عليه الاسم من المسح غير واجب وإلا) أي وإن لم يكن غير واجب ، بل كان واجباً (لم يجز تركه) لأنه من لوازم الوجوب وهو باطل وإلا لعصى بتركه وهو منتفٍ إجماعاً قال الجاربردى : فإن قلت قد جعل في التنبيه ما لا يمكن الاتيان بالواجب إلا به عادة مقدمة الواجب كستر الركبة لستر الفخذ وما نحن بصدد منه قلنا أنه

وذكر في المنتخب مثله أيضاً ، وقد جزم المصنف بالثاني مع أن صاحب الحاصل لم يذكر ترجيحاً ، ولا نقلاً بل حكى احتمالين على السواء وتفرع هذا يعرف بما قبله والفرق بينهما أن إحدى المرأتين في الصورة الأولى ليست محرمة بطريق الاصلة بل للاشتباه بخلاف الفرع الثاني فانهما في ذلك سواء ولهذا خيرناه ، وأيضاً ، فانه ليس قادراً على إزالة التحريم في الأول بخلاف الثاني (قوله : والله يعلم الخ) جواب عن سؤال مقدر ذكره في المحصول وتوجيهه أن الله تعالى يعلم المرأة التي سيعينها الزوج بعينها فتكون هي المحرمة والمطلقة في علم الله تعالى وإنما هو مشتبه علينا هذا حاصل ما قاله الإمام وهو اعتراض على ما ذكره أولاً من حلها جميعاً واقتضى كلامه الميل إليه وذلك لانه إذا تقرر بما قاله أن إحداها مطلقة والآخرى مشتبهة بها فتنحرمان جزماً كما تقدم في الفرع الذي قبله ، ولا يبقى للإباحة مع ذلك وجه ولا يستقيم جعله اعتراضاً على القائل الآخر ، وهو الذهاب إلى التحريم لانه على وفقه لا على عكسه وجوابه ما ذكره المصنف ، وهو أن الله تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه فيعلم ما ليس بمتعين غير متعين لانه الواقع إذ لو علمه متعيناً مع أنه غير متعين لزم الجهل وهو محال على الله تعالى إذا تقرر ذلك فنقول لاشك أن الزوج مالم يعين المطلقة لم تتعين في نفسها وإذا لم تتعين فيعلمها الله تعالى غير متعينة وإن كان يعلم أن هذه هي التي ستعين وأما كونه يعلمها متعينة حتى تكون هي المطلقة فلا وإذا علمت توجيه الاعتراض وعلمت جوابه علمت أن الواقع في المنهاج خطأ فإن هذا اعتراض على الإباحة وهي غير مذكورة فيه وكان المصنف توهم أنه اعتراض على التحريم لذكره عقبه في المحصول والحاصل وهو غلط سببه عدم التأمل (الفرع الثالث) القدر الزائد على الواجب الذي لا يتقدر بقدر معين كمنع الرأس والطمأنينة وغيرهما لا يوصف بالوجوب على ما جزم به المصنف ، لانه يجوز تركه وفي المحصول والمنتخب أنه الحق وفي الحاصل أن مقابله خطأ وهذه المسئلة فيها اختلاف شهير عندنا واضطراب في كلام من يفتي بكلامه وقد ذكرت نظائر المسئلة والاضطراب الواقع فيها وفوائد الخلاف في باب صفة الوضوء من كتاب الجواهر ثم ذكرته أيضاً أبسط من ذلك التناقض الكبير المسمى

وإن جعل من أقسام المقدمة ~~مكن~~ لم يتعرض في التنبيه بوجوب الكل فيجوز أن لا يجب بعض أقسامها بأن يحمل قوله ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب على غير هذا القسم أقول حل قوله ما لا يتم على ما ذكر تعسف والظاهر إرادة التعميم والتحقيق ههنا أنه لو أريد بالزائد زائد يتوقف أداء الواجب عليه فهو واجب عند المصنف أيضاً لكن الحق أن المراد الزائد الذي أتى به المكلف مع أنه لو لم يأت به لأدى الواجب بدونته على ما أشار إليه القرني وإرادته في الفروع لبيان عدم وجوبه لعدم كونه مقدمة الواجب ويدل على ذلك عبارة محصول الإمام

بالملهمات وهو الكتاب الذى لا يستغنى عنه ووجه تفريع هذا على القاعدة المتقدمة هو أن الواجب لا ينفك غالباً عن حصول زيادة فيه فتكون هذه الزيادة مقدمة لالم بمحصله ولك أن تقول إذا كان هذا الزائد عند المصنف مقدمة للواجب فيلزم أن يكون واجباً كستر شيء من الركبة وأظاره على ما تقدم فى القاعدة وحينئذ فيكون وصفه بعدم الوجوب منافصاً لما تقرر عنده فيما لا يتم الشيء إلا به اللهم إلا أن يرد نفي كونها مقدمة قال (المسألة الخامسة - وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لأنها جزؤه فالدال عليه يدل عليها بالتضمن

اختلفوا فى الواجب الذى لا يتقدر بحد معين كسح الرأس والطمأنينة فى الركوع إذا زاد على قدر الواجب ، هل توصف الزيادة بالوجوب والحق انه لا لأن الواجب هو الذى لا يجوز تركه وهذه الزيادة يجوز تركها (المسألة الخامسة) فى أن الأمر بالشيء هل هو نهى عن النقيض أو يستلزمه أم لا وليس الخلاف فى مفهوميهما وفى أن أحدهما يتصور بدون الآخر إذ الأمر مضاف إلى الشيء والنهى إلى نقيضه ولا فى اللفظ لاختلاف صيغتيهما وإنما النزاع فى أن ما صدق عليه انه أمر بشيء قيل يصدق عليه أنه نهى عن نقيضه أى ما صدق عليه نقيضه من فعل آخر أو متضمن له بمعنى أنه مستلزم له بالتضمن أو الالتزام مثلاً إذا قال اسكن فهل هو فى المعنى بمثابة قوله : لا تتحرك أم لا فقال جماعة منهم القاضى أولاً أنه نفس النهى عن النقيض بمعنى أن طلب الفعل هو بعينه طلب الكف عما صدق عليه نقيضه . وقالوا آخراً انه يتضمنه عقلاً أى يدل عليه ويستلزمه واختاره المصنف حيث قال : (وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لأنها) أى حرمة النقيض (جزؤه) أى جزء الوجوب لأن الوجوب اقتضاء الفعل والمنع من الترك ، فالمنع من الترك جزء مفهومه والترك نقيض الفعل والمنع منه حرمة ، فحرمة النقيض جزء الوجوب ، وهذا المدعى مع دليله كالدليل على أن الأمر يدل على النهى عن النقيض لا كما ذكره الفئرى من أنه عبارة عنه حيث قال عين المصنف المذهب المختار بقوله : وجوب الشيء يستلزمه حرمة نقيضه ، ويدل عليه الفاء الاستنتاجية فى قوله : (فالدال عليه) أى الوجوب ، وهو الأمر (يدل عليها) أى على حرمة النقيض (بالتضمن) لانه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له ، فالأمر بالشيء متضمن للنهى عن نقيضه * ذكر الجاربرى : أن تعريف الوجوب رسمى فالمنع من النقيض لازم ، فالدلالة التزام لاتضمن . أقول : هو ليس برسم فإن الاعتبار ما هيته ما اعتبره المعبرون على أنهم صرحوا بأن الأول من التقاسم الستة للحكم تقسيم له باعتبار الذاتيات ، ولو سلم فلا يقدح فى أصل الدعوى إذ على هذا التقدير يدل الأمر على النهى عن النقيض

قالت المعتزلة وأكثُر أصحابنا : المُوجبُ قد يغفلُ عن نقيضه قلنا : لا فإنَّ الإيجابَ بدونِ المنعِ من نقيضه مُحالٌ وإنَّ سُلِّمَ فنَقُوضَ بوجوبِ المُقدِّمةِ) أقول هذه هي المسئلة المعروفة بأن الأمر بالشئ نهى عن ضده وفيها

ويستلزمه أيضاً نعم يرد عليه ما قيل لأنسلم ان كل محرم منهي عنه وإنما يكون كذلك لو كان فعلاً لا كفاً فإن النهي طلب كفف عن فعل لا عن كفف كما أن الأمر طلب فعل غير كفف ولو جعلنا الكفف عن المأمور به منهيّاً عنه كان النهي طلب الكفف عن ذلك الكفف على أنه لو سلم لا يلزم إلا دلالة الأمر على كون الكفف عن المأمور به منهيّاً عنه وليس هو المتنازع فيه بل النزاع في أن الأمر بالشئ المعين كالسكون مثلاً هل يستلزم عقلاً النهي عن شيء كالحركة التي يصدق عليها أنها ما ليس بسكون أولاً ، وقد يستدل بأن الواجب وهو فعل المأمور به لا يتم إلا بترك ضده ، وهو أما الكفف عن الضد أو نفي ضده وهو واجب لأنه بما لا يتم الواجب إلا به وهو معنى النهي عن النقيض وفيه بحث لأن النزاع في أنه هل يدل عليه ويستلزمه بنفسه لزوماً عقلياً لا بدليل من خارج (قالت المعتزلة) أي بعضهم كأبي هاشم ومتابعيه خلافاً للبعض كعبد الجبار والبصري وغيرهما (وأكثُر أصحابنا) أي الشافعية كإمام الحرمين وحجة الإسلام ومن تابعهما أن الأمر بالشئ ليس نفس النهي عن النقيض ولا يتضمنه عقلاً أيضاً وهو مختار المدقق ، واستدل على هذا بأنه لو كان كذلك لما غفل الأمر بالشئ عن نقيضه لامتناع النهي عن الشيء مع الغفلة عنه إذ النهي عن الشيء طلب الكفف عنه ولا بد من تصور المطلوب وهو الكفف عن النقيض هاهنا فيكون متصوراً فيكون مفرداً وهو الكفف والنقيض متصورين فالنقيض متصور ، وبالتالي باطل إذ (الموجب) للشيء (قد يغفل عن نقيضه) مثل أن يأمر الإنسان بشيء مع غفلته عن نقيضه (قلنا : لا) أي لأنسلم أنه قد يغفل عنه ، ومستنده ما قال (فإن الإيجاب بدون المنع من نقيضه محال) إذ المنع من النقيض الذي هو عبارة عن الترك جزء من الوجوب كما مر ، فالمفيد للوجوب متصور له ، والمتصور للكل متصور للجزء أقول وفيه بحث إذ الموجب عند طلب الفعل من الغير استعماله يجوز أن لا يتصور أنه موجب بمعنى أنه طالب للفعل مانع عن الترك بل يكفي تصور أنه طالب لذلك الفعل إذ لا يلزم لكل فاعل إن يتصور ما صدر عنه بذاتيانه على التفصيل ولو سلم فلا يلزم منه إلا وجوب تصور مفهوم ترك الفعل والنزاع في الذهول عن تعقل ما صدق عليه النقيض للفعل المأمور به كالحركة مثلاً بالنسبة إلى قوله : ~~استمكن~~ ومنزید في تحقیقه قوله (وإن سلم) یعنی إن سلمنا أنه قد يغفل عن النقيض فلا نسلم أن كون الأمر بالشئ نهياً عن النقيض يستلزم أن لا يفعل الأمر عن النقيض ، وأما قولكم : ~~يُمْتَنع~~ للمنهى عن الشيء مع الغفلة عنه (فنقض بوجوب المقدمة) أي مقدمة الواجب

ثلاث مذاهب مشهورة من حكاها إمام الحرمين في البرهان أحدها أن الأمر بالشئ هو نفس النهى عن ضده فإذا قال مثلاً تحرك فعناه لاتسكن واتصافه بكونه أمراً ونهياً باعتبارين كاتصاف الذات الواحدة بالقرب والبعد بالفنسة إلى شيئين وهذا المذهب لم يذكره المصنف والثاني أنه غيره ولكنه يدل عليه بالالتزام وعلى هذا فالأمر بالشئ نهى عن جميع أضداده بخلاف النهى عن الشئ فإنه أمر بأحد أضداده وشرط كونه نهياً عن ضده أن يكون الواجب مضيئاً كما نقله شراح المحصول عن القاضي عبد الوهاب لأنه لا بد أن ينتهى عن الترك المنهى عنه حين ورود النهى ولا يتصور الانتهاء عن الترك إلا بالإتيان بالمأمور به فاستحال النهى مع كونه موسعاً وهذا المذهب وهو كونه يدل عليه بالالتزام نقله صاحب الإفادة عن أكثر أصحاب الشافعى واختاره الآمدى وكذا الأمام واتباعه ومنهم المصنف وعبروا كلهم بأن الأمر بالشئ نهى عن ضده فدخل في كلامهم كراهة ضد المندوب إلا المصنف فإنه عبر بقوله وجوب الشئ يستلزم حرمة نقيضه وسبب تمبيره بهذا أن الوجوب قد يكون مأخوذاً من غير الأمر كفعل الرسول عليه الصلاة والسلام والقياس وغير ذلك فلما كان الواجب أعم من هذا الوجه عبر به وأما كراهة ضد المندوب فإن المصنف قد لا يراه وذلك لأننا إذا قلنا أن الأمر بالشئ نهى عن ضده فهل يكون خاصاً بالواجب فيه قولان شهيران حكاها الآمدى وابن الحاجب وغيرهما ولكن الصحيح أنه لا فرق كما صرح به الآمدى وغيره والمذهب الثالث أنه لا يدل عليه البتة واختاره ابن الحاجب ونقله المصنف عن المعتزلة وأكثر الأصحاب تبعاً لصاحب الحاصل وأما الإمام في المحصول والمنتخب فنقله عن جمهور المعتزلة كثير من أصحابنا وفائدة الخلاف من الفروع ما إذا قال إن خالفت نهى فأنت طالق ثم قال قومي فقدمت في الطلاق خلاف ومستند الوقوع هذه القاعدة صرح به الرافعى في الشرح الصغير وفي المسئلة اختلاف في الترجيح مذكور مبسوطاً في المهمات (قوله لأنه جزؤه) أى الدليل على أن وجوب الشئ يستلزم حرمة نقيضه أن حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب إذ الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك كما تقدم في موضوعه فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن وهذا الدليل أخذه المصنف من الامام وإنما ادعى الالتزام وأقام الدليل على التضمن لأن السكل يستلزم الجزء وبالجملة فهو دليل باطل ومنه على بطلانه صاحب التحصيل وتقرير ذلك موقوف على مقدمة وهو أنه إذا قال السيد مثلاً لعبداه أقم

فانه لما جاز كون الأمر بالشئ أمراً بمقدماته الضرورية مع الغفلة عنها جاز كونه ناهياً عن نقيضه على سبيل الالتزام كذلك * ويمكن تقرير دليلهم على وجه لا يرد عليه ما ذكره بأن يقال لو كان الأمر دالاً على النهى عن النقيض مستلزماً له عقلاً لكان الأمر بالشئ كالجلوس

فمعنا أمران متنافيان للباء موزبه وهو وجود القعود أحدهما منافي له بذاته أى بنفسه وهو عدم القعود لأن المنافاة بين النقيضين بالذات فاللفظ الدال على القعود دال على النهى عن عدمه أو على المنع منه بالذات والثانى منافي له بالعرض أى بالاستلزام وهو الضد كالقيام مثلاً أو الاضطجاع وضابطه أن يكون معنى وجوديا يضاد المأمور به ووجه منافاته بالاستلزام أن القيام مثلاً يستلزم عدم القعود الذى هو نقيض القعود فلو حصل القعود لاجتمع النقيضان فامتناع اجتماع الضدين إنما هو لامتناع اجتماع النقيضين لالذاتهما فاللفظ الدال على القعود يدل على النهى عن الأضداد الوجودية كالقيام مثلاً بالاتزام والذى يأمر قد يكون غافلاً عنها هكذا ذكره الامام فى المحصول وغيره وفى المسئلة قول آخر أن المنافاة بين الضدين بالذات إذا علمت ذلك فقول المصنف (وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لأنه جزؤه) لقائل أن يقول إن أراد بذلك أنه يدل على المنع من أضداده الوجودية فهذا مسلم ولكن لانسلم أنه جزء من ماهية الوجوب بل جزؤه المنع من الترك وإن أراد به أنه دال على المنع من الترك فليس محل النزاع إذ لاخلاف أن الدال على الوجوب دال على المنع من الترك لأنه جزؤه وإلا خرج الواجب عن كونه واجباً بل النزاع فى دلالاته على المنع من أضداده الوجودية كما اقتضاه كلام الإمام فيلزم اما فساد الدليل أو نصبه فى غير محل النزاع وإذا أردت إصلاح هذا الدليل بحيث يكون مطابقاً للدعى فقل الامر دال على المنع من الترك ومن لوازم المنع من الترك المنع من الأضداد فيكون الامر دالا على المنع من الأضداد بالاتزام وهو المدعى (قوله قالت المعتزلة) أى استدلت المعتزلة على أن الامر بالشيء ليس نهياً عن ضده بأن المرجح للشيء قد يكون غافلاً عن نقيضه فلا يكون النقيض منهياً عنه لأن النهى عن الشيء مشروط بتصوره ويفعل بضم الفاء كما ضبطه الجوهرى قال ومصدره غفلة وغفولاً وأجاب المصنف بوجهين * أحدهما لانسلم إمكان الإيجاب للشيء مع الغفلة عن نقيضه لأن المنع من النقيض جزء من ماهية الوجوب كما قررناه فيستحيل وجود الإيجاب بدونه لاستحالة وجود الشيء بدون جزئه وإذا استحال وجوده بدون فالتصور الإيجاب متصور للنوع من الترك فيكون متصوراً للترك لاحالة وهذا الجواب باطل لكونه فى غير محل النزاع كما

مثلاً المتصور لكونه آمراً به متصوراً لكونه ناهياً عن نقيضه كالاضطجاع مثلاً إذ التقدير أن النهى عن النقيض من مدولات الامر واوازمه العقلية فيأزم تصوره للاضطجاع إذ تصور النهى عنه بدون تصوره محال واللازم باطل بالضرورة وعلى هذا سقط منه الاول إذ لم يرد بالنقيض ترك الفعل وأنه منهى عنه أولاً وكذا نقضه بوجوب المقدمة لأن اللازم لما ذكرنا لزوم تصور نقيض المأمور به على تقدير تصور النهى عنه لا على تقدير النهى حتى

تقدم . الثاني سلمنا أن التقيض قد يكون مغفولاً عنه لكن لا يلزم من ذلك أن لا يكون منهياً عنه فإنه ينتقض بوجوب مقدمة الواجب أى ما لا يتم الواجب إلا به فإنه واجب كما تقدم مع أن الموجب قد يكون غافلاً عنه فكذلك حرمة التقيض قال (المسألة السادسة - إذا نُسَخَ الوُجُوبُ بِقِسْيِ الْجَوَازِ خِلَافاً لِلغَزَالِي لِأَنَّ الدَّالَّ عَلَى 'الْوُجُوبِ' يَتَضَمَّنُ الْجَوَازَ وَالنَّاسِخُ لَا يُنَافِيهِ فَإِنَّهُ يَرْتَفِعُ الْوُجُوبُ بَارْتِفَاعِ الْمَنْعِ مِنَ التَّرِكِ قِيلَ : الْجَنْسُ يُسْتَقْوَمُ بِالْفَصْلِ فَيَرْتَفِعُ بَارْتِفَاعِهِ قُلْنَا : لَا وَإِنْ سُلِّمَ

يلزم ما ذكر (المسألة السادسة) قال الاكثرون (إذا نسخ الوجوب بقى الجواز خلافاً للغزالي) وقال حجة الإسلام والخنفية أن الفعل بعد نسخ الوجوب لا يبقى جائزاً واستدل على المختار بقوله (لأن الدال على الوجوب يتضمن الجواز) لتركيبه من جواز الفعل والمنع من الترك فالدال على الوجوب متضمن للجواز مقتض له دال عليه وهو قائم فكذا الجواز (والناسخ لا ينافيه) إذ هو عارض غير معارض له إلا في ارتفاع الوجوب ولا يلزم منه ارتفاع الجواز (فإنه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك) إذ يكفي في ارتفاع المركب ارتفاع أحد الأجزاء فإن قلت الجواز هو الإباحة المفسرة بعدم الحرج في الفعل والترك وهو مبين للوجوب فلا يكون جزءاً له قلنا المراد به هاهنا المعنى الأعم وهو الإذن في الفعل فإن (قيل) فهو على هذا جنس الوجوب والندب والإباحة لكونه تمام المشترك و (الجنس يقوم بالفصل) لأن الفصل علة له لامتناع العكس للزوم انحصار الجنس في النوع لاستلزامه حيثئذ هذا الفصل وامتناع عدم هلية شئ منهما للآخر للزوم الاستثناء من الطرفين وعدم تألف الماهية منهما فتثبت عليه الفصل للجنس ويقوم هذا بذلك (فيرتفع) الجنس (بارتفاعه) أى الفصل للزوم ارتفاع المنقوم بارتفاع المفهوم فيرتفع الجواز بارتفاع الوجوب سواء ارتفع بارتفاع الجواز أو ارتفاع فصل المنع من الترك والجواب أنه إن أريد العلة التامة فلا شئ منها علة ولا يلزم الاستثناء لجواز ثبوت العلية في الجملة ولو سلم الاستثناء فلانسلم عدم تألف الماهية منهما وإنما يكون كذلك أن لو كانت حقيقية لا اعتبارية وإن أريد الأعم فالجنس علة ولا يلزم الانحصار إذ ذاك في الاستلزام وهو في التامة على أن الجنس يستدعى فصلاً من الفصول لا معيناً ليلزم الانحصار وهذا تحقيق قوله (قلنا : لا) أى لا نسلم أن الفصل علة للجنس ومتقوم به وما ذكرتم فيه غير تام (وإن سلم) أن الجنس يقوم بالفصل بناء على العلة لكن لا نسلم وجوب ارتفاع الجنس بارتفاع فصل معين وإنما هو على تقدير التقوم بفصل معين دون غيره وهو ممنوع فتجوز عند انتفاء فصل المنع من الترك أن يقدم

فَيَتَقَوَّمُ بِفَصْلِ عَدَمِ الْحَرَجِ) أقول إذا أوجب الشارع شيئاً ثم نسخ وجوبه فيجوز الإقدام عليه عملاً بالبراءة الأصلية كما أشار إليه في المحصول في آخر هذه المسئلة وصرح به غيره ولكن الدليل الدال على الإيجاب قد كان أيضاً دالاً على الجواز كما سيأتي تقريره فدلالته على الجواز هل هي باقية أم زالت بزوال الوجوب هذا محل الخلاف فقال الغزالي أنها لا تبقى بل يرجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من البراءة الأصلية أو الإباحة أو التحريم وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن هكذا جزم به في المستصفي وقال الإمام وأتباعه والجمهور أنها باقية ومراد هؤلاء بالجواز هو للتخيير بين الفعل والترك كما سيأتي وقد صرح به المصنف في آخر المسئلة وهو الذي صرح الغزالي أيضاً بعدم بقائه وعلى هذا فيكون الخلاف بينهما معنويًا على خلاف ما ادعاه ابن التلساني وصورة المسئلة أن يقول الشارع نسخت الوجوب أو حرمة الترك أو رفعت ذلك فاما إذا نسخ الوجوب بالتحريم أو قال رفعت جميع ما دل عليه الأمر السابق من جواز الفعل ومنع الترك فيثبت التحريم قطعاً (قوله لأن الدال) أى الدليل على بقاء الجواز أن الجواز جزء من ماهية الوجوب لا الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك وإن شئت قلت من رفع الحرج عن الفعل مع إنبات الحرج على الترك واللفظ الدال على الوجوب دال على الجواز بالتضمن والناسخ الوجوب لا ينافي الجواز فإن الوجوب يرتفع بارتفاع المنع من الترك إذ المركب يرتفع بارتفاع جزئه وإذا تقرر أنه لا ينافيه فتبقى دلالاته عليه ولك أن تقول الدليل الراجع للمنع من الترك إن لم يرفع أيضاً الجواز فلا يكون ذلك نسخاً بل تخصيصاً لأنه لإخراج لبعض ما دل عليه اللفظ وهو غير المدعى وإن رفعه فلا كلام أيضاً فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخيير والذي في ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل ولا يتم المدعى إلا بزيادة أخرى تأتي في الجواب عن اعتراض الغزالي ومع تلك أيضاً فليس مطابقاً للدعوى كما سيأتي إيضاحه (قوله قيل الجنس الخ) هذا يحتمل أن يكون لإبطال الدليل السابق ويحتمل أن يكون دليلاً للغزالي وتقرير الأول أن يقال لا نسلم أن الناسخ لا ينافي الجواز لأن كل فصل فهو علة لوجود

الجواز بفصل آخر (فيتقوم بفصل عدم الحرج) في الترك ولا يلزم من ذلك اعتراف بأن المراد بالجواز المتنازع في بقائه الجواز بالمعنى الأخص المبين للوجوب بناء على أنه بقي بعد نسخ الوجوب الإذن في الفعل مع عدم الحرج في الترك وهو عين الجواز الأخص فلا يصح في إثباته الاستدلال بأنه جزء الوجوب لأن المستدل على بقائه الإذن في الفعل وعدم الحرج في الترك إنما لزم من ارتفاع نقيضه وهو الحرج في الترك واستدلت الحنفية بأن الجواز ثبت في ضمن الوجوب وبطلان المتضمن يدل على بطلان ما في ضمنه أقول

الحصة التي فيه من الجنس كما نص عليه ابن سينا لأنه يستحيل وجود جنس مجرد عن الفصول كالحيوانية مثلاً وإليه أشار بقوله : يتقوم بالفصل أى يوجد به وإلغاه من قولهم فلان قوام أهل عيته بكسر القاف أى الذى يقيم شأنهم حكماء الجوهرى إذا تقرر ذلك فالجواز جنس للواجب والمندوب والمكروه والمباح والعلة في وجوده في الواجب وهو فصل الواجب وهو الحرج على الترك فإذا زال الفصل زال الجواز لأن المعلول يزول بزوال علته ، وفي ذلك يقول بعضهم :

أيا من حيائى جنس فصل وصاله ومن عيشتى ملزوم لازم قربه
أوجد ملزوم ولا لازم له محال وجنس لم يقم فصله به

فثبت أن الناسخ ينافي الجواز . التقرير الثانى أن يقال : الدليل على أن الجواز لا يبقى ، وذلك أن كل فصل فهو علة الخ ثم أجاب المصنف بوجهين أحدهما وإليه أشار بقوله (قلنا لا) أى لا نسلم ما قاله ابن سينا من أن الفصل علة للجنس فقد خالفه الإمام وقال : انهما معلولان لعلة واحدة وتقرير ذلك مذكور في الكتب الحكمية ويحتمل أن يكون المراد أنا لا نسلم أن هذا الفصل الخاص ، وهو الحرج على الترك علة لهذا الجنس الخاص ، وهو الجواز لأنهما حكمان شرعيان ، والاحكام قديمة فلا يكون أحدهما علة الآخر الثانى سلمنا أنه علة له لكن لا نسلم أنه يلزم من ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس ، لأن الجواز له قيدان أحدهما : الحرج على الترك . والثانى : عدم الحرج فإذا زال الأول خلفه الثانى وهذا الثانى استفدناه من الناسخ لأنه أثبت رفع الحرج عن الترك فالمساهية الحاصلة بعد الذسخ مركبة من قيدين أحدهما : زوال الحرج عن الفعل وهو مستفاد من الأمر . والثانى : زوال الحرج عن الترك وهو مستفاد من الناسخ وهذه المساهية هي المندوب أو المباح ، هكذا ذكره في المحصول وهو معنى ما قاله المصنف ، واستفدنا من كلامه أنه إذا نسخ الوجوب بقى إما الإباحة أو التذنب من الأمر وناسخه لأن الأمر فقط فينبغى أن تكون الدعوى بهذه الصيغة وهذا الكلام هو الذى سبق الوعد بذكره . قال صاحب الحاصل : وفي هذه المسئلة بحث دقيق وإليه يشير إلى شيء من هذا أو إلى مقالة ابن سينا السابقة فإنها غير مذكورة في المحصول ولا في مختصراته . وأما فائدة هذا الخلاف من الفروع فهو كل موضع بطل فيه الخصوص ، هل يبقى العموم من ذلك ما إذا وجد المتنافى للفرض دون النفل ويندرج فيه صور كثيرة كالإحرام قبل الزوال بالظهور ومن ذلك أشار إليه الغزالي في الوسيط ، وهو ما إذا أحال المشتري البائع بالثمن على رجل ثم وجد بالمبيع عيباً فزده فإن الحوالة تطل على الأصح ولكن هل للمحتال قبضه للمالك فيه خلاف وجه الجواز أن الحوالة متضمنة لجواز الأخذ والمتنافى ورد على خصوص الحوالة فيبقى الجواز ، وهذه المسئلة قد أشار إليها الآمدى وابن الحاجب بقولهما

المباح ليس بمحسوس للواجب ولكن هذه الترجمة غير محل النزاع قال (المسألة السابعة -
الواجب لا يجوز تركه) قال الكعبى : فعل المباح ترك الحرام وهو
واجب قلنا لا بل به يحصل وقالت الفقهاء : يجب الصوم على الحائض
والمريض والمسافر لأنهم شهدوا الشهر وهو

لا نسلم ذلك إذا كان المتضمن الكل ، وما فى ضمنه الجزء (المسألة السابعة) قال الجمهور
(الواجب لا يجوز تركه) إذ من لوازم الوجوب المنع من الترك ، فلا يجتمع معه جواز
الترك (قال الكعبى) قد يجوز تركه إذ (فعل المباح ترك الحرام) لأن فاعل المباح عند
تلبسه به تارك للحرام ، فإن سمعته ترك القذف وسكونه ترك القتل (وهو) أى ترك
الحرام (واجب) فظهر أن المباح الجائز الترك واجب ، فينعكس إلى قولنا بعض الواجب
هو المباح الذى يجوز تركه (قلنا : لا) أى لا نسلم أن فعل المباح عين ترك الحرام إذا أريد
بالحل هذا المعنى (بل) فعل المباح شيء (به يحصل) ترك الحرام ، وإن أريد أنه يحصل
به ذلك فسلم وحيثئذ يصير معنى الكبرى ، وما يحصل به ترك الحرام واجب وهو ممنوع
إذ لا يلزم من وجوب الشيء وجوب المعين الذى يحصل الواجب به ، إذا أمكن حصوله
بغيره ، وهنا كذلك لإمكان ترك الحرام بفعل غير المباح ، وأيضاً الدعوى والدليل
فى مصادمة الإجماع فلا يسمع الإجماع على جعل المباح والواجب قسمين متباينين ، وأن
الأول جائز الترك دون الثانى ، وهاهنا اعتراضات . الأول أن المناقاة إنما تتم ان لو لم يكن
لشيء واحد جهران وهاهنا كذلك لأن المباح له حقيقة الذات وجهة حصول ترك الحرام
به فيتأتى جواز الترك وامتناعه بالاعتبارين . الجواب ان الحقيقة الثابتة لا تصلح أن تكون
من الجهات التى يصير به ممتنع الترك واجباً كما عرف . الثانى : وهو المنقول عن الخنيجى ان
مراد الكعبى كون المباح واجباً مخيراً وهو لازم . إذ هو فرد من أفراد الواجب الذى
هو ما يحصل به ترك الحرام . الجواب ان المخير يجب أن يكون واحداً من أمور معينة فان قيل
يكفى التعيين النوعى وهو حاصل بكونه واجباً أو مندوباً أو مباحاً قلنا لا بد فى التعيين النوعى
من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاعتناق مثلاً إذ لا يكفى مجرد اعتبار شيء من الأعراض
العامة ولو سلم فالنزع فى جواز ترك الواجب عن أصله ، ولا نزاع فى جواز ترك كل من
أفراد المخير إلى بدل . الثالث : ان تأويل الإجماع بذات الفعل من غير نظر إلى استلزامه
ترك الحرام واجب جمعاً بين الأدلة الجواب انه ممنوع لبطان دليلكم (وقالت الفقهاء)
بعض الواجب يجوز تركه لانه (يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر) مع أنه
يجوز لهم الترك إجماعاً وإنما قلنا : الصوم واجب عليهم (لأنهم شهدوا الشهر وهو) أى شهود

موجباً وأيضاً عليهم القضاء بقدره قلنا : العذر مانع والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب وإلا لما وجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت) أقول قد عرفت فيما تقدم أن الوجوب هو اقتضاء الفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشيء واجباً مع كونه جائز الترك لاستحالة بقاء المركب بدون جزئه ، وذكر المصنف ذلك توطئة للرد على طائفتين أحدهما : الكعبي وأتباعه والثانية : الفقهاء فأما الكعبي فادعى أن المباح واجب مع كونه جائز الترك ، واستدل بأن فعل المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فيفتج أن فعل المباح واجب (قوله : قلنا لا) أي لا نسلم أن فعل المباح هو نفس ترك الحرام قال في الحاصل : لأن فعل المباح أخص من ترك الحرام وتقريره أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بالواجب والمندوب ففعل المباح أخص من ترك الحرام والآخر غير الأعم فلا يكون المباح ترك الحرام ، بل هو شيء يحصل به تركه لما بينا أنه قد يحصل به وبغيره فكل واحد من الواجب والمندوب والمباح والمكروه وسيلة لترك الحرام ، وإذا كان الواجب وسائل فيجب واحد منها لا بعيته لا واحد بخصوصه ، فلا يتعين خصوص المباح للوجوب فينطل دعوى الكعبي وهكذا أجاب به الإمام وهو ضعيف لأنه يلزم منه أن يكون المباح واجباً على التحجير والواجب على التخيير واجب على الجملة وكل فرد يقع منه يكون واجباً بلا خلاف كما تقدم في

الشهر (موجب) يعني أن من شهد الشهر وجب عليه الصوم فيجب عليهم والصغرى ظاهرة وأما الكبرى فلقوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » (وأيضاً) يجب (عليهم القضاء بقدره) يعني بقدر الصوم المتروك وإذا يدل على وجوب الأداء قال الفري : وذلك لأنه لا يجب قضاء غير الواجب كالتوافل فلو لم يجب الصوم عليهم لما وجب القضاء ولم يبين فائدة قوله بقدره والظاهر أنه لتحقيق كونه بدلاً عن المتروك لا المساواة في القدر مشعر بالبدلية كما في غرامة المتلفات فإذا ثبت بدليته وهو واجب ثبت وجوب الصوم المتروك لأن البدلية الواجب إنما يكون بدل الواجب وإليه أشار الجاربردى (قلنا) لا نسلم وجوب الصوم عليهم بالنص وإنما يتم الوجوب لولا المانع وهاهنا (العذر مانع) وهو الحيض والسفر والمرض وتحقيقه أن الشيء كما لا بد في حصوله من وجود مقتضى لابدنيه من عدم المانع أيضاً لجواز التخلف عن مقتضى المانع مختص ولا نسلم أن وجوب القضاء يقتضى وجوب الأداء كيف (والقضاء يتوقف على السبب) أي سبب الوجوب (لا) على (الوجوب وإلا) أي وإن لم يكن متوقفاً على السبب بل على الوجوب (لما وجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت) لأن أداء الظهر لم يجب عليه ، فإن قلت : ما ذكرناه إنما يتم لو أريد

تحصل الكفارة لكن تخصيص الكعبى بالمباح لا معنى له . بل يجرى في غيره حتى في المكروه ولاجل ضعف هذا الجواب قال الآمدى وابن برهان وابن الحاجب : أنه لا مخلص مما قاله الكعبى مع التزام أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، وأما الفقهاء فقال كثير منهم يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر لوجهين : أحدهما : أنهم شهدوا الشهر وشهود الشهر موجب للصوم لقوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » . الثانى : أن القضاء يجب عليهم بقدر ما فاتهم فوجب أن يكون بدلاً عنه كغرامة المتلفات . والجواب عن الاول : أن شهرد الشهر إنما يكون موجبا للصوم عند انتفاء الاعذار المانعة من الوجوب والعذر هنا قائم ، فلذلك امتنع القول بالوجوب . وعن الثانى : أن القضاء يتوقف على سبب الوجوب ، وهو دخول الوقت لاعلى وجود الوجوب إذ لو توقف على نفس الوجوب لما كان قضاء الظهر مثلاً واجباً على من نام جميع الوقت لأنه غير مكلف بالظهر في حال نومه لامتناع تسكين الغافل والإمام وأتباعه لم يجيبوا عن هذين الدليلين كما أجاب المصنف بل انتقلوا إلى المعارضة بما هو أقوى وهو جواز الترك كما قرره المصنف أولاً وقوله : وقال الفقهاء . هي عبارة صاحب الحاصل والصواب عبارة الإمام في المحصول والمنتخب فانه قال وقال كثير من الفقهاء ، ثم قال بعد ذلك وعندنا أنه لا يجب على الحائض والمريض أصلاً وأما المسافر فيجب عليه صوم أحد الشهرين ، إما رمضان أو شهر غيره أيهما أتى به كان هو الواجب كما في خصال الكفارة هكذا قال في المحصول والمنتخب وفيه نظر فإن المريض أيضاً يجوز له الصوم فيكون مخيراً وإذا كان مخيراً فيكون كالمسافر إلا أن يفرض ذلك في مريض يفضى به الصوم لهلاك نفسه أو عضره فانه يحرم عليه الصوم قال الغزالي في المستصفى فلو صام والحالة هذه فيحتمل أن لا يجزئه لأنه حرام ويحتمل تخرجه على الصلاة في الدار المغصوبة قال :

الباب الثانى : فيما لا بد للحكم منه وهو الحاكم والمحكوم عليه وبه . وفيه ثلاثة فصول :

(الفصل الاول : في الحاكم)

بالوجوب وجوب الاداء وأما إذا أريد نفس الوجوب فلا إذ المانع المذكور إنما يمنع وجوب الاداء لانفس الوجوب ونفسه ثابت بالنسبة إلى التائم وإن لم يثبت وجوب الاداء قلنا هذا مبنى على عدم انفصال أحدهما عن الآخر في البدنى ، إذ النزاع في جواز ترك وجب أدائه (الباب الثانى فيما لا بد للحكم منه وهو) ثلاثة أشياء (الحاكم والمحكوم عليه و) المحكوم (به) إذ الحكم خطاب ولا بد له من مصدر عنه وهو الحاكم ومن مخاطب وهو المحكوم عليه ومن مخاطب به وهو المحكوم به (وفيه) أى في هذا الباب (ثلاثة فصول) إذ المناسب أن يذكر لكل منها فصلاً (الفصل الاول في الحاكم) ولانزاع في أن من صدر عنه الحكم بمعنى خطاب الله الخ

هُوَ الشَّرْعُ دُونَ الْعَقْلِ لَمَّا يَبَيَّنَّا مِنْ فَسَادِ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ الْعَقْلَيْنِ فِي كِتَابِ الْمَصْبَاحِ) أَقُولُ أَرْكَانَ الْحُكْمِ ثَلَاثَةٌ : الْحَاكِمُ وَالْمَحْكُومُ عَلَيْهِ، وَالْمَحْكُومُ بِهِ فَلِذَلِكَ ذَكَرَ الْمَصْنِفُ فِي هَذَا الْبَابِ ثَلَاثَةَ فُصُولٍ لِكُلِّ مِنْهَا فَصْلُ الْفَصْلِ الْأَوَّلِ فِي الْحَاكِمِ وَهُوَ الشَّرْعُ عِنْدَ الْأَشَاعِرَةِ فَلَا تَحْسِينَ وَلَا تَقْيِيحَ إِلَّا بِالشَّرْعِ (وَاعْلَمْ) أَنَّ الْحُسْنَ وَالْقُبْحَ قَدْ يَرَادُ بِهَا مِلَامَةُ الطَّبَعِ وَمَنَافَرَتُهُ كَقَوْلِنَا بِإِنْقَاذِ الْغُرَقَى حَسَنٌ وَأَخْذُ الْأَمْوَالِ ظُلْمًا قَبِيحٌ وَقَدْ يَرَادُ بِهَا صِفَةُ الْكَمَالِ وَصِفَةُ النِّقْصِ كَقَوْلِنَا الْعِلْمُ حَسَنٌ وَالْجَهْلُ قَبِيحٌ وَلَا نِزَاعَ فِي كَوْنِهَا عَقْلَيْنِ كَمَا قَالَهُ الْمَصْنِفُ فِي الْمَصْبَاحِ تَبَعًا لِلْإِمَامِ وَغَيْرِهِ وَإِنَّمَا النِّزَاعُ فِي الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ بِمَعْنَى تَرْتِيبِ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ فَعِنْدَنَا أَنَّهَا شَرْعِيَانِ وَذَهَبَتِ الْمَعْتَزِلَةُ إِلَى أَنَّهَا عَقْلِيَانِ بِمَعْنَى أَنَّ الْعَقْلَ لَهُ صِلَاحِيَّةُ الْكَشْفِ عَنْهَا وَأَنَّهُ لَا يَفْتَقِرُ الْوُقُوفُ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى وَرُودِ الشَّرَائِعِ لِاعْتِقَادِهِمْ وَجُوبَ مِرَاعَاةِ الْمَصَالِحِ وَالْمَنَافِعِ

هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَإِنَّمَا النِّزَاعُ فِي الْحُكْمِ أَنَّ هَذَا حَسَنٌ وَاجِبٌ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ قَبِيحٌ حَرَامٌ عِنْدَهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ (وَهُوَ) عِنْدَ الْأَشَاعِرَةِ (الشَّرْعُ) أَيْ الْمَعْرُوفُ لِلْأَحْكَامِ التَّكْلِفِيَّةِ وَتَرْتِيبِ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ عَلَى الْفِعْلِ وَالْثَرِكِ الَّتِي (دُونَ الْعَقْلِ) وَعِنْدَ الْمَعْتَزِلَةِ قَدْ يَكُونُ الْعَقْلُ وَهَذَا مَبْنًى عَلَى اخْتِلَافِهِمْ فِي أَنَّهُ هَلْ لِلْعَقْلِ قَبْلَ وَرُودِ الشَّرْعِ حُكْمٌ أَنَّ الْفِعْلَ حَسَنٌ أَوْ قَبِيحٌ فِي حُكْمِ اللَّهِ تَعَالَى حَتَّى يَحْكُمَ بِوَجُوبِهِ أَوْ حَرَمَتِهِ أَمْ لَا ؟ وَلِكُلِّ مِنَ الْفَرِيقَيْنِ حُجُجٌ وَشَبَهٌ ثَابِتَةٌ فِي عِلْمِ الْكَلَامِ وَالْمَصْنِفُ أَحَالَ تَحْقِيقَ ذَلِكَ إِلَى كِتَابِهِ الْآخِرِ بِقَوْلِهِ (لَمَّا بَيَّنَّا مِنْ فَسَادِ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ الْعَقْلَيْنِ فِي كِتَابِ الْمَصْبَاحِ) وَأَشْهَرُ مَا ذَكَرُوا فِي بَطْلَانِهَا وَجْهَانِ الْأَوَّلُ أَنَّ حَسْنَ الْفِعْلِ وَقُبْحَهُ لَيْسَا لِذَاتِ الْفِعْلِ وَلَا لِشَيْءٍ مِنْ صِفَاتِهِ وَجْهَاتُهُ حَتَّى يَحْكُمَ الْعَقْلُ قَبْلَ الشَّرْعِ بِحُسْنِهِ أَوْ قُبْحِهِ بِنَاءً عَلَى تَحْقِيقِ مَا بِهِ الْحُسْنُ وَالْقُبْحُ لِأَنَّهَا لَوْ كَانَا لِغَيْرِ الطَّلَبِ أَيْ أَمْرِ الشَّارِعِ وَنَهْيِهِ مِنْ أَحَدِ الْأُمُورِ الْمَذْكُورَةِ لَزِمَ أَنْ لَا يَكُونَ الطَّلَبُ لِنَفْسِ الطَّلَبِ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ أَمَّا الْمُلَازِمَةُ فَالْتَوْقُفُ حَيْثُ تَذَعَلُ ذَلِكَ الْغَيْرُ وَمَا لِلشَّيْءِ بِالذَّاتِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الْغَيْرِ وَأَمَّا بَطْلَانُ الْإِجْزَامِ فَلَا تَعْلُقُ الطَّلَبُ بِالْمَطْلُوبِ تَعْلُقٌ عَقْلِيٌّ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى غَيْرِهِ لَا اسْتِزَامُهُ مَطْلُوبًا عَقْلًا فَإِذَا حَصَلَ الطَّلَبُ تَعْلُقُ بِنَفْسِهِ الْمَطْلُوبِ * وَفِيهِ بَحْثٌ إِذْ لَا نَسْلُمُ أَنَّ تَعْلُقَ الطَّلَبِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى غَيْرِ الطَّلَبِ وَكَوْنُهُ مُسْتَزَمٌّ لِمَطْلُوبٍ عَقْلًا لَا يَنْتَهِزُ عَلَى ذَلِكَ لِأَنَّ مَعْنَى اسْتِزَامِهِ لِلْمَطْلُوبِ عَقْلًا أَنَّهُ نِسْبَةٌ لِأَوْجُودِهَا بِدُونِ الْمُتَمَسِّكِ مِنْهَا لِإِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى تَوَقُّفِهِ عَلَى الْمَطْلُوبِ لَا عَلَى عَدَمِ تَوَقُّفِهِ عَلَيْهِ وَأَيْضًا تَوَقُّفُ تَعْلُقِ الطَّلَبِ عَلَى ذَاتِ الْفِعْلِ الْمَطْلُوبِ أَمْرٌ حَاضِرٌ وَفِيهِ مَكَابِرَةُ الثَّانِي أَنَّ فِعْلَ الْعَبْدِ اضْطِرَّارِيٌّ فَلَا حُسْنَ فِيهِ وَلَا قُبْحَ وَفَاقًا أَمَّا عِنْدَنَا فَخِلَافُ الْعَقْلِ لَا يَحْكُمُ بِاسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ عَلَى مَا لَا اخْتِيَارَ فِيهِ وَأَمَّا عِنْدَ كُمْ فَلَا تَعْلُقُ الْحُسْنَ

ولأنما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع أو بالنظر كحسن الصدق الضار فأما ما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر كصوم آخر يوم من رمضان وتحريم أول يوم من شوال فإن الشرائع مظهرة لحكمه لمعنى خفي علينا فتلخص أن الحاكم حقيقة هو الشرع إجماعاً ولأنما الخلاف في أن العقل هل هو كاف في معرفته أم لا وكلام الكتاب يوم خلاف ذلك وقد أحال المصنف إبطال مذهبهم على ما قرره في كتابه المصباح فإن الاتفاق بذلك هو أصول الدين وحاصل ما قاله فيه أن أفعال العباد منحصرة في الاضطراب والاتفاق ومتى كان كذلك استحال وصفها بالحسن والقبح * ببيان الانحصار أن المكلف إن لم يكن قادراً على الترك فهو الاضطرابي وإن كان قادراً على تركه فإن لم يكن صدوره عنه موقوفاً على المرجح فهو الاتفاقي وإن كان موقوفاً على المرجح فذلك المرجح

والقبح قسمان من فعل الممكن منه العالم وأما أنه اضطرابي فلا أنه إن كان لازم الصدور بحيث لا يمكنه الترك فظاهر وإن كان جائز الطرفين فإن لم يقتصر إلى مرجح بل يصدر مرة دون أخرى مع تساوى الحالتين فهو اتفاق غير موصوف بالحسن والقبح عقلاً كالاضطرابي وإن افتقر فع المرجح إن لزم فاضطرابي وإلا احتاج إلى مرجح آخر ولزم التسلسل واعتراض عليه المعتزلة بوجوه الأول أنه تشكيك في الضروري للمنفرة الضرورية بين حركتي الأخذ والرعشة الثاني النقض بفعل الباري الثالث لزوم أن لا يكلف بالفعل أصلاً لعدم وقوع التشكليف لغير المختار فلا حسن ولا قبح شرعاً الرابع أن يختار الحاجة إلى مرجح وهو المختار ويلزم الفعل حينئذ بالاختيار ولا نسلم اضطرابيته إذ استواء الطرفين في المختار بالنظر إلى القدرة فوجوب أحدهما بالنظر إلى الإرادة لا ينافيه وأجيب على الأول بأن الضروري وجود القدرة لا تأثيرها وهو المعتبر في الاختياري وعن الثاني بأن مرجح فاعليته تعالى تعلق إرادته بحدوث الفعل في وقته فيلزم الفعل معه فيه ولا يكون اضطرابياً لصدوره عن الإرادة وتعلق إرادته قديم فلا يحتاج إلى مرجح لأن علة الحاجة الحدوث ولو سلم فربحه ذات الله تعالى وعن الثالث بأن وجود الإرادة ومقدورية الفعل كاف في الشرعي وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته بقبح التشكليف عقلاً لما كاف وعن الرابع بأن ما وجب به الفعل إن كان اختيار العبد وهو من الله تعالى ابتداء أو بالإرادة لم يكن العبد مستقلاً به فيقبح التشكليف عندكم كما إذا كان الموجد هو الله تعالى ولا خفاء أن هذا إنما يتم إلزاماً على المعتزلة لا تحقيقاً لأن لزوم فعل الباري تعالى تعلق الإرادة القديمة لمساوئها كونه اختيارياً فلزوم فعل العبد مع اختياره الحادث غير مناف لذلك أيضاً إعادة وذلك أن اختياره يحتاج إلى مرجح من الله هو سبب لسبب الفعل وهذا لا يخرج اختيار العبد عن كونه سبباً واحتجت

إن كان من الله تعالى لزوم كون الفعل اضطرارياً وإن كان من العبد فإن لم يكن صدور ذلك المرجح لمرجح آخر لزوم أن يكون الفعل اتفاقياً وإن كان لمرجح فإن كان من العبد لزوم التسلسل وإن كان من الله تعالى لزوم كونه اضطرارياً فثبت أن أفعال العبد منحصرة في الاضطرار والاتفاق وحيثئذ فلا يوصف بحسن ولا قبح للاجماع منا ومنهم على أنه لا يوصف بذلك إلا الأفعال الاختيارية وللفضلاء على هذه النكتة أسئلة كثيرة مذكورة في المبسوطات قال: (فرعان على التنزيل، (الأول) شُكْرُ الْمُنْعَمِ ليس بواجب عقلاً إذ لا تعذيب قبل الشرع لقوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً» .

المعتزلة بأن حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار معلوم بالعقل بدية للتشريع وغيرهم وبأنهما لو كانا بحسب الشرع لا العقل لحسن من الله إظهار المعجزة على المتنبئ لأن الحسن حيثئذ يكون بفعله أو حكمه وأنه يلزم أن لا يقيح التثليث ونسبة الزوجية بل أنواع الكفر قبل السمع والجواب عن الأول منع بدايتهما بالمعنى المتنازع فيه الذي مر في تفسيرهما وعين الثاني بأنه يجوز أن يقيح لمدرئ آخر إذ لا يلزم انتفاء المدلول من انتفاء دليل معين وعن الثالث التزام عدم القبح بمعنى المنع من قبل الله تعالى وإن أريد معنى آخر فلا يضرنا (فرعان على التنزيل) أي هاتان مسئلتان يبحث عنهما الأشاعرة بعد تسليم الحسن والقبح العقليين مع أنه إذا بطل هذا الأصل لم يجب شكر المنعم عقلاً ولم يكن للأشياء حكم قبل الشرع فعنى النزول التكلم فيهما بعد تسليم أصلهم الفرع (الأول شكرك المنعم) وقد عرفت معنى الشكر والمراد بالمنعم الحقيقي يعنى شكر البارئ تعالى عند الأشاعرة واجب شرعاً و (ليس بواجب عقلاً) فلا لائم في تركه على من لم تبلغه دعوة النبي خلافاً للمعتزلة واستدل على ذلك بوجهين الأول ما أشار إليه قوله (إذ لا تعذيب قبل الشرع) أي لو وجب عقلاً قبل البعث لعذب الله تاركه والتالي باطل (لقوله تعالى وما كننا معذبين حتى نبعث رسولاً) أي نبياً مرسل إلى الخلق لأنه حقيقة عرفية فيه . نفي التعذيب إلى زمان البعث فهو منفي قبلها وأما الملازمة فلأن التعذيب على الترك من لوازم الواجب قال المراغي لا نسلم أنه من لوازمه لجواز العفو والوجه أن يقال وقوع العذاب وإن لم يكن من لوازمه لكن عدم الأمن من وقوعه لازم له ضرورة جواز العقاب وهذا منتف لو رُود الآية بعدم وقوعه فكذا ملزومه أقول لا نسلم أن عدم الأمن من وقوعه من لوازم الوجوب مطلقاً بل بضميمة عدم التيقن بعدم وقوعه بدليل آخر وقيل إن الملازمة الزامية لإيجابهم الثواب والعقاب بالطاعة والمعصية وقال بعضهم يجعل اللازم جواز العقاب فيتم الدليل لأن جواز العفو لا ينافيه قال الفري الملازمة حيثئذ مسلبة لكن

ولأنه لو وجب لوجب إمّا لفائدة المشكور وهو مُنزّه أو للشاكر
في الدنيا وإنه مشقّة بلا حظّ أو في الآخرة ولا استقلال للعقل
بها . قيل يدفع ظن الضرر الآجل

نفي التالي ممنوع إذ الآية تدل على نفي وقوع العذاب لاعلى نفي جوازه أقول يمكن دفعه
بأن معنى الآية أنا ليس من شأنا ولا يجوز منا التعذيب قبل البعثة إذ مثل هذا التركيب من
مظان الاستعمال في هذا المعنى كما في قوله تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لاعين ولو أريد
الوقوع لقليل وما نعذب كما ذكر أهل السنة في مثل لارتأى ولست بمراى يؤكد ما ذكره
الزمخشري في الكشف أن معناه ما صح مناصحة تدعو إليها الحكمة أن نعذب قوماً لإبعاد
نبعث إليهم رسولاً فنلزمهم الحجة وأما الاستدلال بالآية على نفي جواز التعذيب بأنه لو جاز
لما لزم من فرض وقوعه محال وهو باطل للزوم خلاف أخبار الله فعلاطة حلها بمنع الملازمة
وإنما يكون لو لم يتمتع بالغير لجواز لزوم المحال بناء على هذا الامتناع وأول البعض الآية بأن
المعنى وما كنا معذبين حتى نذهبهم بعض التنبية وخصوص الرسول ليس بمراد بل هو من إطلاق
الجزئى لإرادة الكل أو حتى نبعث رسولاً باطنا وهو العقل أو ما كنا معذبين بترك الشرائع
التي لا سبيل إليها إلا التوقيف ولا خفاء أن كل ذلك خلاف الظاهر قال الفهرى المراد من
العذاب المذكور في الآية العذاب الدنيوى بدلالة السياق والواجب هو الذى يترتب عليه
العذاب الآخروى فأين أحدهما من الآخر أقول يمكن دفعه بأن الآية لما دلت على أنه لا يليق
بحكمته ورحمته إيصال العذاب الأدنى على ترك الإيمان والشكر قبل تزيههم بإرسال الرسول
فدلالتها على أن لا يوصل إليهم العذاب الأكبر على تركهما قبل ذلك أولى والوجه الثانى ما أشار
إليه قوله (ولأنه) أى شكر المنعم (لو وجب) عقلاً (لوجب) إمّا لفائدة وهو عبث أو
لفائدة فهو حينئذ (إمّا لفائدة المشكور) وهو الله تعالى وهو باطل للزوم احتياجه تعالى
إلى الاستكمال بها (وهو منزّه) عن ذلك (أو) لفائدة (للشاكر) أى العبد إمّا (فى
الدنيا) وهو باطل أيضاً لأن من الشكر فى الدنيا فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية
(ولأنه مشقّة) وتعب ناجز (بلا حظ) للنفس فيه وما هو كذلك لا يكون فيه فائدة
دنيوية (أو فى الآخرة) وهو كذلك لأن أمور الآخرة من الغيوب المبطنة (ولا
استقلال للعقل بها) واعترض على هذا الوجه و (قيل) أنا نختار أن الفائدة
للعبد فى الدنيا وهى أن الشكر (يدفع ظن الضرر الآجل) لما مر من احتمال العقاب
بتركه ولا شك أنه من أعظم الفوائد لا يقال هذا إنما يتم أن لو خطر هذا الاحتمال بالبال
لأننا نقول الغالب خطور هذا الاحتمال على بال كل عاقل فانه إذا تصور ما عليه من النعم

قلنا قد يتضمنه لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه وكلاستنزاء
لحقارة الدنيا بالقياس إلى كبريائه ولأنه ربنا لا يقع لائقاً قيل :
ينتقض بالوجوب الشرعي قلنا لإيجاب الشرع لا يستدعي فائدة)
أقول لما أبطل الأصحاب قاعدة التحسين والتفويض العقلين لزم من إبطالها إبطال
وجوب شكر المنعم عقلاً وإبطال حكم الأفعال الاختيارية قبل البعثة قال في المحصول لكن
جرت عادة الأصحاب بعد ذلك أن يتنزلوا ويسلبوا لهم صحة القاعدة ويطلبوا مع ذلك كلامهم
في هذين الفرعين بخصوصهما لقيام الدليل على إبطال حكم العقل فيهما وحاصله يرجع إلى
تخصيص قاعدة الحسن والقبح العقلين بإخراج بعض أفرادها لمانع كما وقع ذلك في القواعد
السمعية وقوله على التناول أى على الافتراض وسمى بذلك لأن فيه تكلف الانتقال من مذهبا
الحق الذى هو المرتبة العليا إلى مذهبهم الباطل الذى هو فى غاية الانخفاض (واعلم) أن

الجسام التى لا تحصى حيناً فحيناً علم أنه لا يتمتع كون المنعم بها قد أزمه الشكر ويعاقبه على
تركه (قلنا) فى الجواب عن الاعتراض بأننا لا نسلم أن الغالب ذلك كيف وعدمه معلوم
فى أكثر الناس ولو سلم فعارض بخوف العقاب على الشكر لأن الشكر (قد يتضمنه) أى
ضرر الآجل (لانه) أى الشكر (تصرف فى ملك الغير بغير إذنه) فإنما يتصرف فيه العبد
من نفسه وغيرها ملك الله تعالى والتصرف فى ملك الغير بدون إذنه ربما يؤدى إلى استحقاق العقاب
(و) لانه (كالأستنزاء للحقارة الدنيا بالقياس إلى كبريائه) ومماثلة إلا كمثل فقير حضر مائدة
ملك عظيم يملك البلاد شرقاً وغرباً ويعم العباد وها فتصدق عليه بلقمة خبز يطفق بذكرها فى المجمع
والمحافل ويشكره عليها فانه بعد استنزاء منه بالملك فكذا هذا بل اللقمة بالنسبة إلى الملك وما يملكه
الملك بما أنعم الله تعالى به على العبد بالنسبة إلى الله تعالى فقير (ولأنه) أى الشكر (ربما لا يقع
لائقاً) أى على الذوق اللائق والطريق المرضى لله تعالى فيستحق العقاب بسببه فان قلت
المواظبة على الخدمة أنجى وأسلم من الاعتراض عنها فاحتمالات مرجوحة قلنا لا نسلم ذلك هناك
بل ذلك إنما هو بالنسبة إلى من تسره الخدمة ويسوءه الاعراض قوله (قيل) نقض لإجمالى
للدليل المذكور وهو أن يقال دليلكم (ينتقض بالوجوب الشرعى) يعنى لو صح دليلكم
لجميع المقدمات لزم أن لا يجب شكر المنعم شرعاً بأن يقال لو وجب لوجب إما لفائدة أولاً
لفائدة والتالى عبث وعلى الأول هى عائدة إلى الله وإلى العبد الخ (قلنا) لا نسلم أنه لو وجب
لوجب لفائدة كيف و (إيجاب الشرع) حكاً (لا يستدعى فائدة) بناء على أن أفعال الله تعالى
وأحكامه غير معللة بالأغراض وما قيل من أن الفعل لا لغرض عبث وهو على الحكيم حال فدفع

المصنف قد أقام الدليل على إبطال حكم العقل في الفرع الأول وأما الفرع الثاني فإنه أبطل أدلته فقط كما ستراه ولا يلزم من إبطال الدليل المعين إبطال المدلول (الفرع الأول) أن شكر المذموم لا يجب عقلاً خلافاً للمعتزلة والإمام نفي الدين في بعض كتبه الكلامية وليس المراد بالشكر هو قول القائل الحمد لله والشكر لله ونحوه بل المراد به اجتناب المستخبات العقلية والإتيان بالمستحسنات العقلية والمنعم هو البارئ سبحانه وتعالى والدليل على عدم الوجوب النقل والعقل أما النقل فقولُه سبحانه وتعالى : **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعِثَ رَسُولًا** طائفة التعذيب قبل البعثة دليل على أنه لا وجوب قبلها لأن الواجب هو الذي يصح أن يعاقب تاركه وإذا لم يكن الوجوب ثابتاً قبلها لم يكن الوجوب عقلياً فإن قيل عدم العقاب لا يدل على عدم الوجوب لجواز العفو قلنا المنفي هو صحة التعذيب لأن قولنا ما كان لربنا أن يفعل كذا فيه إشعار بذلك وأيضاً فإن الخهم بقول بأنه يجب التعذيب قبل التوبة فالزمناه به وعلى هذا فالملزمة بين نفي التعذيب وعدم الوجوب إلزامية وعلى الأول حقيقة وبرهانية ولك أن تقول هذه الآية تدل على إبطال حكم العقل مطلقاً لأنها نفت التعذيب لافي شكر المنعم فقط وهو خلاف المقصود لأن البحث على تقدير تسليم حكم العقل والمعتزلة أيضاً هنا اعتراضات ضعيفة كقولهم يحتمل أن يكون المنفي هو مباشرة التعذيب فإنه مدلول وما كنا أو المنفي وقوعه قبل البعثة لا وقوعه مطلقاً فقد يتأخر للقيامة أو الرسول هو العقل وأما الدليل الثاني وهو الدليل العقلي فلا أنه لو وجب لامتنع أن يجب لا لفائدة لأنه عبث والعقل لا يوجب العبث ولأن المعقول من الوجوب ترتب الثواب على الفعل والعقاب على الترك فإذا لم يتحقق ذلك لم يتحقق الوجوب ويمتنع أيضاً أن يجب لفائدة لأن تلك الفائدة لا جائز أن تكون راجعة إلى المشكور وهو البارئ سبحانه وتعالى لأن الفائدة إما جلب منفعة أو دفع مضرة والبارئ تعالى منزّه عن ذلك ولا إلى الشاكر في الدنيا لأن الاشتغال بالشكر كافة عاجلة ومشقة على النفس لاحظ لها فيه ولا في الآخرة أيضاً لأن العقل لا يستقل بمعرفة الفائدة في الآخرة أو بمعرفة الآخرة نفسها دون إخبار الشارع ولا ذكر لهذا التعليل المذكور في القسم الأخير في كلام الإمام ولا أتباعه * ولقائل أن يقول لا نسلم انحصار القسمة في عود الفائدة إلى الشاكر والمشكور بل لا بد من إبطال عودها إلى غيرهما أيضاً سلطنا قال الآمدى في الأحكام فقد تكون الفائدة راجعة إلى الشاكر في الدنيا وكون الشكر مشقة لا ينفي حصول فائدة

بأنه إن أريد بالعبث الخالي عن الغرض فهو استدلال بالشئ على نفسه وإن أريد غيره فلا بد من بيانه ليتكلم عليه وعلى أصل الجواب نظر لأن أحكام الله تعالى تابعة لرعاية مصالح العباد تفضلاً وإحساناً لا إيجاباً كما هو عند المعتزلة كما سيجيء في القياس فالأولى

مترتبة عليه كاستمرار الصحة وسلامة الاعضاء الباطنة والظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط إلى غير ذلك مما لا ينحصر بل الغالب أن الفوائد لا تحصل إلا بالمشاق فقد يكون الشكر سبباً لشيء من هذه الفوائد على معنى أن يكون شرطاً في حصوله وأيضاً فقد يكون الشيء ضرراً ويسكون دافعاً لضرر أزيد منه كقطع اليد المتسائلة (قوله قيل يدفع ظن ضرر الآجل) هذا اعتراض للمعتزلة على قولنا لا فائدة فيه قالوا بل له فائدة وهو الخروج عن العهدة بيقين فانه يجوز أن يكون خالفه طالب منه الشكر فيقول إن أتيت به سلمت من العقوبة وإن تركته فقد يكون أوجه على فيعاقبني عليه فيسكون الإتيان به يدفع احتمال العقوبة وتعبير المصنف بالظن فيه نظر لأن الظن هو الغالب ولا غالب إنما الحاصل هو الاحتمال فقط ويمكن جعل هذا الاعتراض دليلاً للمعتزلة فيقال الإتيان بالشكر يدفع ظن الضرر ودفع الضرر المظنون واجب فالإتيان بالشكر واجب والواجب أن الشكر قد يتضمن الضرر أيضاً فيكون الخوف حاصلًا على فعله كما أنه حاصل على تركه وإذا حصل الخوف على الأمرين كان البقاء على الترك بحكم الإستصحاب أولى فان لم تثبت أولوية الترك فلا أقل من أن لا يثبت القطع بوجوب الفعل وإنما قلنا انه قد يخاف منه الضرر لثلاثة أوجه • أحدها أن الشاكر ملك المشكور فإذا دام على الشكر بغير إذنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه من غير ضرورة • الثاني أن شكر الله تعالى على نعمه كأنه استهزاء بالله تعالى لأن من أعطاه الملك العظيم كسرة من الخبز أو قطرة من الماء فاشتغل المنعم عليه في المحافل العظيمة بذكر تلك النعمة وشكرها كان مستهزئاً ولا شك أن ما أنعم الله تعالى به على عباده بالنسبة إلى كبريائه وخزائنه ماسكة أقل من نسبة الأقمعة إلى خزائن الملك لأن نسبة المتناهي إلى المتناهي أكثر من المتناهي إلى غير المتناهي • الثالث أنه ربما لا يهتدى إلى الشكر اللائق بالله تعالى فيأتي به على وجه غير لائق ونسق غير موافق (قوله قيل ينتقض بالوجوب الشرعي) يعني أن المعتزلة قالوا ما ذكرتموه من الدليل يقتضي أن الشكر يستحيل إيجابه شرعاً فانه يقال إن الله تعالى لو أوجه لا وجهه إما لفائدة أو لا

أن يقال لم لا يجوز أن يكون لفائدة ترجع إلى العبد في الآخرة وهو أخبر الشارع عنها واستدلّت المعتزلة بوجهين أحدهما أن وجوب شكر المنعم تقتضي به البديهة فما ذكر في نفسه تشكيك في الضرورى والجواب أنه لا يسلم ذلك بل ذلك بالنسبة إلى منعم يسره الشكر الثاني أن من الشكر النظر في المعرفة بالإجماع والمعرفة واجبة عقلاً وهي لا تحصل إلا بالنظر فالنظر واجب فالشكر في الجملة كذلك أما وجوب المعرفة عقلاً لأنه لو لزم لإخام الأنبياء لأنه حينئذ يجب شرعاً فانه لو قال الرسول انظر في معجزتي كي تعلم صدقي فله أن يقول لا أنظر فيها حتى

لغائدة إلى آخر التقسيم لكنه يجب إجماعاً فإما كان جواباً لكم كان جواباً لنا والجواب أن مذهبنا أنه لا يجب تعليل أحكام الله تعالى وأفعاله بالأغراض فله بحكم المالكية أن يوجب ما شاء على من شاء من غير فائدة ومنفعة أصلاً وهذا مما لا يمكن الخصم دعواه في العقل هكذا قال في المحصول فتبعه المصنف هنا وفي مواضع أخرى لكنه نص في القياس على أن الاستقراء دال على أن الله سبحانه وتعالى شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً وهذا يقتضى أن الله تعالى لا يفعل إلا للحكمة وإن كان على سبيل التفضل وهو يناق المذكور هنا والجراب الصحيح التزام كون الوجوب الشرعي لغائدة في الآخرة لانا علمناها بأخبار الشارع وهذا لا يأتي في الوجوب العقلي كما تقدم دفاعة. قال الآمدى هذه المسئلة ظنية لأن المعقول فيها ضعيف كما تقدم قال (الفرع الثاني -

يجب على النظر وأنه لا يجب حتى أنظر أو بقول لا يجب على حتى يثبت الشرع ولا يثبت حتى أنظر وأنا لا أنظر وهذا حتى لا دفع له وهو معنى الإلزام والجواب اما أولاً فلا أنه مشترك الإلزام لأن وجوب النظر مع كونه عقلياً عندكم متوقف على مقدمات نظرية وهي أن النظر مفيد للعلم مطلقاً وفي الإلهيات خاصة وأن المعرفة واجبة وأن النظر طريق إليها وأن لا طريق سواه وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب والكل مما لا يثبت إلا بأنظار دقيقة لا اختلاف العقلاء فيها وإن كان كذلك فله مكلف أن يقول لا يجب على النظر ما لم أنظر ولا أنظر ما لم يجب أو لا يجب ما لم يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم ما لم يجب وأما ثانياً فالحل وهو ما قيل قوله لا أنظر حتى يجب غير صحيح إذ النظر لا يتوقف على وجوبه وهو ضعيف لأن معنى الإلزام أن لا يمكن إلزام النظر إلا بعد الوجوب وقد تحقق لأنه يقول لا أنظر ما لم يجب وإن جاز النظر بدون الوجوب بل الحق في حله أن يقال إن قوله لا يجب النظر ما لم أنظر أو ما لم يثبت الشرع فاسد لأن النظر إنما يكون للعلم بالشئ وثبوته عند الناظر لا لثبوته وتحققه في نفس الأمر فالوجوب عندنا ثابت بالشرع نظر أو لم ينظر ثبت الشرع عنده أو لم يثبت من غير توقف على العلم به بل الأمر بالعكس وبعضهم اعترض على هذا بأنه يلزم من ذلك تكليف الغافل وأجاب بأنه جائز في هذه الصورة للضرورة وأبطله المحقق بأنه ليس من تكليف الغافل لأن معناه أن لا يفهم الخطاب وما هنا قد فهمه وإن لم يصدق به ولم يعلمه أنه مكلف (الفرع الثاني) الفعل إما اضطرارى أو اختياري والاول مقطوع الجواز قبل البعثة أى لا حرج في فعله وعنونه ما لا يكون تركه مقدوراً كالتمسك مثلاً قال الفري إلا عند من يجوز التكليف بالحال أقول إن أراد أن عنده أنه كان من الجائز أن لا يجوز مع أن الواقع الجواز فستقيم وإن أراد ثبوت الحظر ففيه نظر لوقوع التكليف بالحال حيث أنه

الأفعال الاختيارية قبل البعثة مباحة عند البصرية وبعض
الفقهاء محرمة عند البغدادية وبعض الإمامية وابن أبي هريرة
وتوقف الشيخ والصيرفي وفسره الإمام بعدم الحكم والأولى أن يُفسر
بعدم العلم لأن الحكم قديم عنده

وهو باطل اتفاقاً والثاني أى (الأفعال الاختيارية) للعباد (قبل البعثة) وورود الشرع
(مباحة عند البصرية) أى معتزلة البصرة (وبعض الفقهاء) الحنفية والشافعية (محرمة عند
البغدادية) أى معتزلة بغداد (وبعض الإمامية) من الشيعة (و) أبى على (ابن أبي هريرة)
من الشافعية (وتوقف الشيخ) أبو الحسن الأشعري (و) أبو بكر (الصيرفي وفسره) أى
توقفهما (الإمام بعدم الحكم) واستدل على هذا بأن الأحكام متلقاة من السمع فحيث
لا شرع لا حكم وقال صاحب الحاصل هو الحق قال الشارحون وفيه نظر من وجوه الأول
أنه ليس توقفاً بل قطعاً بعدم الحكم الثاني أن عدم ثبوت الحكم بدون السمع عين النزاع
خصوصاً على تقدير النزول وتسليم قاعدة الحسن والقبح عقلاً وإليه أشار الخنجي الثالث
ما ذكر الفهرى من أنه يناق ما ذكر فى المحصول المراد بالتوقف أن لا نعلم أن الحكم هو
الخطر أو الإباحة الرابع ما قال المصنف (والأولى أن يفسر) أى التوقف (بعدم العلم) أى
بأننا لا ندرى أن هناك حكماً أى تعلقه أولاً وإن كان فلا ندرى أو هو إباحة أولاً إذ هذا
التفسير موافق لمذهب الشيخ وذلك (لأن الحكم قديم عنده) فلو فسر التوقف
بعدم الحكم قبل البعثة فبعدها يكون لذلك الأفعال حكم من أحكامه تعالى لا محالة فيلزم
حدوثه أقول الجواب عن الأول أنه أراد عدم الحكم بثبوت حكم من الأحكام ولا ثبوته
لا الحكم بعدم الحكم أو احتباس النفس عن القول بثبوت حكم للقطع بأنه لا حكم أصلاً ولا
يجب إرادة الشك فى جميع موارد استعمال التوقف وعن الثانى بأن ما ذكره ليس باحتجاج
على المعتزلة بل ببيان جهة عدم الحكم بالحكم أو الحكم بعدم الحكم بأنه لما كان ثبوت
الحكم عند الشيخ بالسمع لا غير وعلى تقدير النزول لم يبق عنده دليل هنا حكم بأن لا حكم
بمعنى خطاب الله أو تعلقه قبل وروده أو لم يحكم بأن ثمة حكماً وعن الثالث بأننا لا نسلم
المنافاة بل عدم العلم بالحكم لازم للعلم بعدمه ومقتضى عدم الحكم بثبوته وعند الرابع بما
قيل لم لا يجوز أن يراد بعدم الحكم عدم تعلقه كما فى قولهم حصل الحل بعد ما لم يكن بناء على
أنه لو تعلق قبل البعثة بأفعالهم لسكفوا مع عدم شعورهم فيثابون ويعاقبون على الفعل أو

ولا يتوقفُ تعلُّقه على البعثة لتجويزه التكليف بالمحال) أقول هذا هو الفرع الثاني من الفرعين اللذين أشار إليهما بقوله فرعان على النزول وحاصله أن الأفعال الصادرة من الشخص قبل بعثة الرسول إن كانت اضطرارية كالتنفس في الهواء وغيره ففي المحصول والمنتخب أنها غير ممنوعة منها قطعاً قال في المحصول إلا إذا جوزنا التكليف بما لا يطاق وعبر بعض الشارحين وصاحب التحصيل عن هذا بأنه مأذون فيه وفيه نظر فسيأتي في آخر هذه المسألة أن عدم المنع لا يستلزم الإذن فيه لأن الإذن هو الإباحة والإباحة حكم شرعي لا يثبت إلا بالشرع والعرض عدم وروده وأما الأفعال الاختيارية كأكل الفسكهة وغيرها فهي مباحة عند المعتزلة البصرية وبعض الفقهاء أي من الشافعية والحنفية كما قال في المحصول والمنتخب ومحرمة عند المعتزلة البغدادية وطائفة من الامامية وأبي على ابن أبي هريرة من الشافعية وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وأبو بكر الصيرفي من الشافعية إلى أنها على الوقف واختاره الإمام غفر الدين وأتباعه فان قيل سيأتي في آخر الكتاب أن الأصل في المنافع الإباحة على الصحيح قلنا الخلاف هناك فيما بعد الشرع بأدلة سمعية ولم يحرم المصنف مذهب المعتزلة وقد حرره الآمدي في الأحكام وأتبعه عليه ابن الحاجب فقال محل هذا الخلاف عندهم في الأفعال التي لا دلالة للعقل فيها على حسن ولا قبح فان اقتضى ذلك انقسمت إلى الأحكام الخمسة لأن ما يقتضى العقل بحسنه إن لم يترجح فعله على تركه فهو المباح وإن ترجح نظر إن لحق تاركه الذم فهو الواجب وإلا فهو

الترك مع غفلتهم عن ذلك وهو تكليف بالمحال والمصنف دفع هذا بقوله (ولا يتوقف تعلُّقه) أي الحكم (على البعثة) أي لا نسلم أن تعلق الحكم موقوف على البعثة وغايته أنه لولا ذلك لزم تكليف ما لا يطاق ولا ضير فيه (لتجويزه) أي الشيخ (التكليف بالمحال) أقول اللازم وقوعه وهو باطل بالاتفاق والنزاع في الجواز وقال الخنجي فيه نظر أما أولاً فلأن التعلق يتوقف عليها لقوله تعالى : « وما كنا معذبين » الآية وأما ثانياً فلا أنه كلام على السند أجاب الفهرى عن الأول بأن عدم التوقف على البعثة إلزامي على مذهب الشيخ فلا يندفع بإقامة دليل على خلافه أقول فيه نظر لأن تسليمه عدم توقف الحكم عليها يستلزم أن لا يتوقف عليها تعلُّقه عنده وكذا تجويزه التكليف بالمحال لا يستلزمه أيضاً كما عرفت بل الجواب أن هذا الدليل مع أنه إلزامي على المعتزلة كما قيل لا يدل إلا على عدم تعلق الوجوب والحرمة كالإباحة مثلاً وهذا يخرج الجواب عما قيل لو تعلق قبلها لكفوا مع عدم شعورهم الخ والجواب عن الثاني بأنه يمكن تقرير كلامه بأن يقال المراد بعدم الحكم أما عدم نفسه وهو باطل لما ذكر أو عدم

المندوب وما يقضى العقل بقبوله إن لحق فاعله الذم فهو الحرام وإلا فهو المكروه (قوله :
 وفسره الإمام) أى فسر الإمام غير الدين هذا التوقف الذى ذهب إليه الشيخ (بعدم الحكم)
 أى لاحكم فى الأفعال الاختيارية قبل الشرع فبحث المصنف معه فى هذا فقال الأولى أن
 يفسر بعدم العلم بالحكم أى لها حكم ، ولكن لا نعلمه بعينه ولا يفسر بعدم الحكم لأن الحكم
 قديم عند الأشعرى ثابت قبل وجود الخلق فكيف يستقيم نفيه بعد وجودهم وقبل البعثة والضمير
 فى قوله عنده يعود إلى الأشعرى وفى بعض الشروح أنه عائد إلى الإمام وهو مردود لأن تفسير
 القول راجع إلى مقتضى قاعدة قائمة لا قاعدة مفسرة ثم ان المصنف استشعر سؤالاً على هذا
 البحث فأجاب عنه وتقرير السؤال أن يقال تعلق الحكم بالأفعال الاختيارية حادث فيجوز
 أن يكون مراد الإمام بعد الحكم قبل البعثة عدم التعلق كما تقدم مثله فى أول الكتاب
 فى قولنا : حلت المرأة بعد أن لم تكن أن معناه حدث تعلق الحل لا الحل نفسه ، والجواب
 أن التعلق لا يتوقف على البعثة أيضاً عند الأشعرى لجواز التعلق قبل الشرع ، وإن لم يعلم
 المكلف إذ غاية ما يلزم منه أنه تسكيف بالحال ، وهو جائز على رأيه كما سبق هذا حاصل
 كلام المصنف فأما قوله : وفسره الإمام بعدم الحكم فممنوع ، فإن عبارته فى أول هذه
 المسئلة ثم هذا الوقف تارة يفسر بأنه لاحكم وهذا لا يكون وفقاً بل قطعاً بعدم الحكم وتارة
 بأننا لا ندرى هل هناك حكم أم لا وإن كان هناك حكم فلا ندرى أنه إباحة أو حظر هذه عبارته
 وليس فيها هنا اختيار شيء من هذه الاحتمالات التى نقلها ثم إنه فى آخر المسئلة اختار تفسيره
 بعد العلم . فقال : وعن الأخير أن مرادنا بالوقف أنا لا نعلم أن الحكم هو الحظر أو الإباحة
 هذا لفظ الإمام فى المحصول بحروفه وذكر مثله أيضاً فى المنتخب ولعل الذى أوقع المصنف
 فى هذا اللفظ ، هو صاحب الحاصل فإنه قال فى اختصاره للمحصل ثم التوقف مرة يفسر بأننا
 لا ندرى الحكم ومرة بعدم الحكم وهو الحق هذه عبارته وأما قوله والأولى أن يفسر بعدم
 العلم فعبرة غير مفهومة للبراد لأنها تحتل ثلاثة أمور أحدها أنا لا نعلم هل فيها حكم أم لا الثانى
 أن نعلم أن هناك حكماً ولكن لا نعلمه بعينه الثالث أن نعلم أيضاً أن هناك حكماً ولكن نعلم
 تعلقه بفعل المكلف فاحتملت العبارة أن يكون المراد إما عدم العلم به أو بعينه أو بتعلقه
 فأما الأول : فلا يصح إرادته . وأما الثالث فكذلك أيضاً لأنه لو احتمل توقف التعلق على
 البعثة لصح الاعتراض المتقدم الذى استشعره فأجاب عنه وهو عنده باطل وحاصله أن الذى
 حاول إرشاد الإمام إليه قد ذكره الإمام بعينه بعبارة أخرى هى أحسن من عبارته وأما قوله

تعلقه وهو كذلك لأنه لو كان لكان اللزوم التسكيف بالحال على تقدير التعلق لا انتفاء مانع
 آخر وهو جائز عنده ، فعلى هذا يكون قوله ولا يتوقف الخ لإبطال لأحد شقئى ترديد المراد
 لا كلام على السند إلا أنه يرد عليه أنه يجوز أن يكون عدم التعلق لا انتفاء ما يوجب قبل البعثة

ولا يتوقف تعلقه الخ ، فضعيف لانه لا يلزم من تجويزه التكليف بالمحال أن يكون التعاق سابقا على البعثة لانه لو لزم من ذلك لكان يلزم أن يكون التكليف بالمحال واجبا عنده وهو باطل بل قام الدليل على أن هذه الصورة من المحال لم تقع وهو قوله تعالى : وما كنا معذبين الآية ثم ان هذا من باب تكليف المحال لامن التكليف بالمحال وستعرف الفرق بينهما في تكليف الغافل قال : (احتج الأولون بأنها انتفاع خال عن أمارة المفسدة ومضرة المالك فتباح كالاستغلال بجدار الغير والاقتباس من ناره وأيضا المأكّل اللذيذة خلقت لغرضنا لامتناع العبث واستغنائه وليس للإضرار اتفاقا فهو للنفع وهو إما التلذذ أو الاغتذاء أو الاجتناب مع الميل أو الاستدلال ولا يحصل إلا بالتناول وأجيب عن الأول بمنع الأصل

(احتج الأولون) أى بعض الفقهاء والبصريه المبيحون قبل البعثة (بأنها) أى الافعال الاختيارية كشرب الماء مثلا (انتفاع خال عن أمارة المفسدة ومضرة المالك فتباح كالاستغلال بجدار الغير والاقتباس من ناره) والنظر في مرآته بغير إذنه (وأيضا) احتجاجوا بوجه آخر وهو أن يقال (المأكّل اللذيذة) التى خلقها الله تعالى لابد وأن تكون (خلقت لغرضنا) أى لغرض عائد اليها لانه لو لم تكن كذلك لكانت لا لغرض أو لغرض عائد إليه وكل منهما باطل (لامتناع العبث واستغنائه) عن غرض يستكمل به والأولان يستلزمان الأخيرين فامتعا بامتناعهما فتعين الأول وهو أن يكون لغرضنا وحيثئذ خلقها إما للاضرار أو للنفع (وليس للاضرار اتفاقا فهو للنفع وهو) أى النفع (إما) دينوى وهو (التلذذ أو الاغتذاء أو) دينى عملى وهو (الاجتناب) عنها لأجل ثواب الآخرة (مع الميل) أى ميل النفس إلى أكلها (أو) دينى علمى وهو (الاستدلال) بتشهى طعمها على كمال قدرة الصانع تعالى (ولا يحصل) شئ من المذكورات (إلا بالتناول) فيكون التناول مباحا بل محتاجا إليه ، أما الأول فظاهر ، وأما الثانى فلانه إنما يستحق الثواب أن لو دعت النفس إليها وذلك بعد التناول وأما الثالث فلأن الاستدلال إنما يمكن بعد معرفتها وهى موقوفة على التناول فعلم أن الغرض موقوف على التناول وتحصيل الغرض مأذون فيه فكذا ما توقف عليه وأدنى درجات الاذن الإباحة (وأجيب عن الأول بمنع الأصل) أى لا نسلم أن الحكم أى الإباحة ثابتة فى المقيس عليه ، وهو الاستغلال المذكور ونحوه

وَعَلِيَّةُ الْأَوْصَافِ وَالذُّوْرَانُ ضَعِيفٌ وَعَنِ الثَّانِي أَنْ أَفْعَالَهُ لَا تَعْلَلُ بِالْغَرَضِ

إن أريد بالإباحة العقلية كيف وثبتها فرد من أفراد المتنازع فيه وإن أريد الشرعية فسلم ولا يلزم المطلوب (و) أوجب أيضاً بمنع (غاية الأوصاف) أى لو سلم ثبوت الحكم المتنازع فيه فى الأصل لكن لانسلم أن الامتناع الخالى عن أمانة المفسدة ومضرة المالك سبب وعلة للإباحة ولما كان هنا مظنة أن يقال الحكم وهو الإباحة حائز مع تلك الأوصاف وجوداً وعدماً لأنه كلما وجد شيء شأنه كذلك وجدت الإباحة وكلما انتفى انتفت والدوران يدل على عليّة المدار الدائر دفعه بقوله (والدوران ضعيف) وبقتدير دلالاته على العلية لانسلم دلالاته عليها فى العقلية كما سنحققه وقد يستدل على بطلان قول المسيحين بأنه إن أريد الإباحة أى لاحكم يخرج فى الفعل والترك فسلم وإن أريد ثبوت خطاب الشرع بذلك فلا شرع وإن أريد حكم العقل لم يستقم إذ النزاع فى الأفعال الاختيارية التى لاحكم للعقل فيها بحسن أو قبح فى حكم الشارع فإن قلت ظاهر عبارة المصنف أعم قلنا نعم ولكن المراد ما ذكر لما اشتهر بين القوم من أن المعتولة قسموا الاختيارية إلى مالا حكم للعقل فيه بحسن أو قبح فى حكم الشارع وإلى ماله حكم بأحدهما وإهم تشعبوا فى الأول إلى ثلاثة مذاهب الإباحة والحظر والوقف عنهما وقسموا الثانى إلى الأقسام الخمسة من واجب ومندوب وحرام ومكروه ومباح بناء على أنه لو اشتمل أحد طرفيه على مفسدة فهو إما فعله لحرام أو تركه فواجب وإن لم يشتمل عليها فإن اشتمل على مصلحة فإما فعله فمندوب أو تركه فمكروه وإن لم يشتمل عليها أيضاً فباح وفى الاستدلال نظر إذ المتقول عنهم أنهم أرادوا بعدم حكم العقل فى الفعل أنه لا يدرك فيه جهة حسن أو قبح وهذا لا ينافى أن يحكم على الاجمال نظراً إلى الدليل كذا ذكر الفاضل (و) أوجب (عن الثانى) وهو قوله وأيضاً المأكل الخ (أن أفعاله) أى الله تعالى (لا تعلل بالغرض) والمفهوم من كلام الجاريدى أن هذا سند للبعث أى لانسلم أن خلق المأكل لغرض كيف وفعله غير محلل أقول هو خارج عن التوجيه لأنه منع لما أقام الدليل عليه الخصم بقوله لامتناع العبث من غير تعرض لدليله ولا إقامة دليل على خلاف ما أقام عليه والفردى دفع قولهم يلزم العبث بما أسلفناه وهو لا يجدى فى توجيه كلام المصنف إذ هو لا يتعرض له ويمكن جعل كلامه معارضة وتقريرها أن يقال عندنا دليل ينافى ما أثبت دليلكم وهو أن خلق المأكل فعل الله تعالى ولا شيء من فعله بمحال بالغرض خلفها لا يكون لغرضه فالمدكور كبرى الدليل المطوى صغراه غاية ما فى ذلك أنه لم يذكر دليل الكبرى لشهرته وهو أن القادر الحكيم إذا فعل لغرض فإن لم يكن حصوله أولى به من عدمه ، امتنع الفعل

وإن سُلمَ فالحصْرُ ممنوعٌ وقال الآخرونُ تَصَرَّفُ بِبَغْيٍ لِمَنْ أَمَّا الْمَالِكُ فَيَحْرُمُ
 كَمَا فِي الشَّاهِدِ وَرُدَّ بِأَنَّ الشَّاهِدَ يَتَضَرَّرُ بِهِ دُونَ الْغَائِبِ (أقول احتجت
 المعتزلة البصرية على إباحة الأشياء قبل ورود الشرع بوجهين أحدهما أن تناول الفاكهة
 مثلا انتفاع خال عن أمارات المفسدة لأن الفرض أنه كذلك وحال عن مضرة
 المالك لأن مالكة هو الله تعالى وهو لا يتضرر بشيء فيكون مباحا قياسا على الاستغلال
 بحداد الغير والاقتباس من ناره بغير إذنه فإنه أبيع لكونه انتفاعا خاليا عن امارة المفسدة
 ومضرة المالك فلما وجدنا الإباحة دائرة مع هذه الأوصاف وجودا وعدماد ذلك على أنها
 علة لها لأن الدوران يدل على العلية ثم أن هذه الأوصاف التي حكمنا بأنها علة للإباحة وجدناها
 في مسئلتنا فحكمنا بإباحتها وإنما قال عن امارة المفسدة ولم يقل عن المفسدة لأن العبرة في القبح
 إنما هو بالمفسدة المستندة إلى الامارة فأما المفسدة الحالية عن الامارة فلا اعتبار بها ألا ترى
 أنهم يلومون من جلس تحت حائط مائل وإن سلم دون الحائط المستقيم وإن وقعت عليه
 والتشبه باقتباس فاسد لأن الاقتباس هو أخذ جزء من النار وهو لا يجوز بغير الإذن قطعاً
 قال الجوهرى القبس شعلة من نار وكذلك المقياس يقال قبست منه نارا أقبس قبسا فأقبسني
 أى أعطاني منه قبسا وكذلك اقتبست منه نارا هذا لفظه بجروفيه فكان الصواب أن يقول
 والاستضاءة بناره وشبهه ولذلك لم يذكر الإمام هذا المثال وإنما ذكره صاحب الحاصل

وإلا لسكان عبثاً وسفهاً وإن كان أولى به لزوم الاستكمال واعتراض بجواز أولوية حصوله
 بالنسبة إلى العبد فلا يكون عبثاً أى خالياً عن الأولوية مطلقاً وأجيب بأن كونه أولى هل
 يكون أولى به تعالى أم لا فيلزم الاستكمال على الأول والعيب على الثاني وفيه نظر إذ لزوم
 العيب على الثاني ممنوع وإنما يلزم لو لم يكن أولى بوجه قوله (وإن سلم) يعنى إذا سلم
 أن فعله لغرض (فالحصْر) أى حصر الأغراض فيما ذكر (ممنوع) لم لا يجوز أن
 يكون لغرض آخر يرجع إلينا ولا يتوقف على فعلنا (وقال الآخرون) أى المحرمون
 وهم البغدادية وغيرهم أن الأفعال الاختيارية (تصرف) فى ملك الغير (بغير
 إذن المالك فيحرم كما فى الشاهد ورد) هذا الاستدلال بمنع الأصل أى لأنسلم
 أن الحرمة ثابتة فى الشاهد أن أريد العقلية المتنازع فيها وإن أريد الشرعية لم يثبت المطلوب
 وبالفارق (بأن الشاهد) وهو العبد (يتضرر به) أى بذلك التصرف (دون الغائب)
 وهو الله تعالى لتعالیه عن الضرر وحيث أن يجوز كون الضرر علة الحرمة فى الشاهد فلما انتفت فى الغائب
 انتفت الحرمة قال الأستاذ الأسفرائنى من ملك بحر لا ينزف و اتصف بغاية الجود وأخذ مملوكه قطرة
 من ذلك البحر فكيف يدرك بالعقل تحريمها ولو سلم الدليل المذكور اسكن المنع عن الفعل ضرر

فتبعه المصنف عليه وأما التمثيل بالاستغلال فليس مجعاً عليه بل فيه خلاف في مذهبنا حكاه
الامام في النهاية في كتاب الصلح في الجدار لما سكن يقع فينفرد أحدهما ببذائه * الدليل الثاني
ان الله تعالى خلق المآكل اللذيذة لغرضنا إذ لو كان لا لغرض ألبتة لكان عيشاً وهو على الله
تعالى محال ولو كان لغرض راجع إليه لكان مقتراً إليه والبارى سبحانه وتعالى مستغن عن
كل شيء فتعين أن يكون لغرضنا وذلك الغرض ليس هو الاضرار بالاتفاق من العقلاء فتعين
أن يكون خلقها للنفع وذلك النفع إما أن يكون دنيوياً كالتلذذ والاغتذاء أو دينياً عملياً
كالاجتناب مع الميل لكون تناولها مفسدة فيستحق الثواب باجتنابها كالخمر أو دينياً عملياً
كالاستدلال بها أي يتشبه طعومها على كمال قدرة الله تعالى كما قال في الحاصل وذلك
كله لا يحصل إلا بالتناول ، أما الأول والثاني والرابع : فواضح وأما الثالث : فلأن ميسل
النفس إلى الشيء إنما يكون بعد تقدم إدراكه فلزم من ذلك كله أن يكون الغرض في خلقها
هو التناول لانا قررنا أن الخلق لغرض وان الغرض هو نفعنا ، وأن النفع محصور في الأربعة
وأن الأربعة لا تحصل إلا بالتناول فيفتج أن الخلق لأجل التناول وإذا كان كذلك كان
التناول مباحاً (واعلم) أن ذكر الاغتذاء في هذا التقسيم مفسد لأن الاغتذاء لا يحرم قطعاً
لكونه مضطراً إلى تناول ما يغذيه كما قدمناه في أول المسئلة فالصالح للاغتذاء ليس بما نحن
فيه فلم يبق إلا الثلاثة الأخيرة لاجرم ان الامام لم يذكر هذا القسم في المحصول ولا في
المنتخب نعم ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه (قوله : وأجيب عن الأول) أي
الجواب عن الدليل الأول وهو القياس على الاستغلال والاقتباس بجامع الانتفاع المذكور
من وجهين * أحدهما لأن الأصل المقيس عليه وهو الاستغلال والاقتباس مباح قبل
الشرع لأنه فرد من أفراد المسئلة وإباحته الآن إنما ثبتت بالشرع والكلام فيما قبل الشرع لا فيما

ناجز وكونه دفعاً لهذا الضرر يقتضى وجوبه فضلاً عن الإباحة وليس يحمل الضرر الناجز
لدفع ضرر خوف العقاب المرتب على التصرف في ملك الغير أولى من العكس فان رجح ضرر
الخوف بكونه أشد رجح الآخر بكونه ناجزاً مقطوعاً به عند الفعل وقد يستدل على بطلان التحريم
بأنه لو ثبت حظر الأفعال وفرضنا ضددين لاثالث لها كالحرمة والسكون لزوم التكليف بالاحمال
وبأنه أريد بالحرمة خطاب الشرع بذلك فلا شرع وإن أريد حكم العقل بحرمته في حكم الشارع
فالمفروض أنه لا حكم للعقل فيه بحسن أو قبح عند الشارع ورد الأول بأن كلامنا فيما لا حكم للعقل فيه
ولا نسلم أن الضدين بلا واسطة لا يحكم العقل بإباحة أحدهما قطعاً والثاني بمثل ^(١) ما مر على الاستدلال
على بطلان قول المبيحة (تنبيه) على الجواب عن سؤال تقريره أن الأفعال قبل الشرع إن كانت ممنوعاً

(١) وهو أن ذلك تصرف في ملك الغير بلا إذنه .

بعده . الثاني سلينا إباحة الأصل المقيس عليه لكن لانسلم أن العلة في إباحته هو هذه الأوصاف وهو الانتفاع الخالي عن إماراة المفسدة ومضرة المالك والقياس إنما يصح عند اشتراكهما في العلة فان قيل : وجدنا الإباحة دائرة مع هذه الأوصاف وجوداً وعدماً ، أى متى وجدت هذه الأوصاف وجدت الإباحة ومتى عدت عدت ، فدل ذلك على أنها هي العلة فالجواب أن دلالة الدوران على كون الوصف علة للشيء الذي دار معه دلالة ضعيفة على ما سيأتى في القياس لأن الراجع أنها لانفيد القطع بل الظن ، وفي هذا نظر لأن الدوران يفيد القطع بالعلة عند المعتزلة كما نقله صاحب الحاصل وغيره فقوله : يمنع الأصل أى المقيس عليه وقوله : وعلة الأوصاف أى وينبع علة الأوصاف ، وهى كونها علة وقوله : والدوران ضعيف جواب عن سؤال مقدر . قال التبريزى في مختصر المحصول المسمى بالتفقيح القياس على الاستقلال وشبهه فاسد ، إذ لا تصرف فيه ألبتة ولذلك يصح من المالك المنع منها بخلاف ما نحن فيه قال : ثم انه معارض بأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه ولا ضرر فيه على المالك فكان حراماً كنقل الحديد من موضع إلى موضع وشبهه مما لا ضرر فيه ألبتة (قوله وع) الثاني (أى والجواب عن الدليل الثاني وهو قولهم : ان الله تعالى خلق الماء كل اللذينة لغرضنا من وجهين . أحدهما : أن أفعال الله تعالى لا تعمل بالأغراض ، وهذا الكلام من المصنف يحتمل نفي التعليل مطلقاً ونفي التعليل بالغرض ، أى لا نسلم أن الله تعالى يجب تعليل أحكامه بل له أن يفعل ما شاء من غير فائدة ومنفعة أصلاً ، كما نقلناه عن المحصول في الفرع قبله أو معناه لانسلم صحة إطلاق الغرض في حق الله تعالى ، وإن كان فعله لا بد فيه من مصلحة لنا . الثاني سلينا صحة تعليله بالغرض لكن لانسلم أن الغرض محصور في الأربعة التى ذكروها فانهم لم يقيموا حجة على الحصر ونحن ننازع فنقول : يجوز أن يكون الغرض في خلقها هو النزه بمشاهدتها أو الاستشاق بروائحها أو الاستدلال على معرفة الصانع باختلاف ألوانها وأشكالها الغريبة ، والجواب الأول فيه نظر لأن الكلام في هذين الشرعين إنما هو بعد تسليم أن العقل يحسن ويقبح ، ومع تسليمه يجب مراعاة المصالح والمفاسد ويمتنع الخلق لالمعنى وهذان الجوابان ذكرهما صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليهما ، ولم يجب الإمام بشيء منهما وإنما أجاب بالنقض بخلق الطعوم المهلكة ، وذلك يدل على أن الغرض ليس محصوراً في النفع بل قد يكون خلقها للأضرار ولم يرتض صاحب التحصيل هذا الجواب الذى ذكره الإمام قال : لأنه يمكن الانتفاع بالمؤذى بالتركيب مع ما يصلحه ثم أجاب بجوابين أحدهما : منع الحصر كما تقدم والثاني أنه يمكن معرفته بتناول واقع في غير حال التكليف كالواقع في حال الصغر أو السهر ، ونحن لانسمى فعل غير المكلف مباحاً فتلخص من هذه الأجوبة كلها أن نقول لانسلم أنه خلقها لغرض سلينا ذلك لكن لانسلم أنه خلقها للنفع فقد يكون الغرض هو

الإضرار كالسموم سلنا أنه النفع فلا نسلم الحصر في الأربعة سلنا انحصاره لكن لا يدل على الإباحة لجواز معرفته بفعل الصغير وشبهه (وقوله : وقال الآخرون) يجوز فيه فتح خائنه وهو ظاهر وكسرهما لأنه قسم قوله احتج الأولون وحاصله أن القائلين بالتحريم احتجوا بأنه تصرف في ملك الله تعالى بغير إذنه فيحرم قياساً على الشاهد وهم المخلوقات ورد هذا القياس بالتمرق وهو أن الشاهد يتضرر بذلك دون الغائب سبحانه وتعالى ، وهذا الجواب أخذه المصنف من الحاصل وأجاب الإمام بمعارضة هذا الدليل بالدليل الدال على الإباحة وهو القياس على الاستقلال والأول أحسن قال : (تنبيه - عدم الحرمة لا يوجب الإباحة لأن عدم المنع أعم من الإذن) أقول هذا جواب عن سؤال مقدر أورده الفريقان على القائلين بالتوقف بمعنى أنه لاحكم فقالوا : هذه الأفعال إن كانت ممنوعاً منها فتكون محرمة ولافتكون مباحة ولا واسطة بين النفي والإثبات وأجاب عنه في المحصول بوجهين . أحدهما : أن مرادنا بالوقف أنا لانعلم أن الحكم هو الحظر أو الإباحة فسقط السؤال والجواب . الثاني : وهو على تقدير أن يفسر الوقف بعد الحكم فنقول أما قولكم إن كانت هذه التصرفات ممنوعاً منها فتكون محرمة فانه مسلم وأما قولكم إذا لم تكن ممنوعاً منها فتكون مباحة فغير مسلم لأنه قد يوجد عدم المنع من الفعل ولا توجد الإباحة بدليل فعل غير المكلف كالتائم فإنه ليس ممنوعاً منه ، ومع ذلك لا يسمى مباحاً لأن المباح هو الذي أعلم فاعله ، أو دل بأنه لا حرج في فعله ولا في تركه . فإذا لم يوجد هذا الإذن لا توجد الإباحة فتلخص أن عدم المنع من الفعل أعم من الإذن فيه لأنه قد يوجد معه وقد لا يوجد ، والأعم لا يستلزم الاخص فيكون عدم الحرمة لا يستلزم الإباحة فيصح تفسير الوقف بعدم الحكم وفيما قاله نظر لأن المراد من الإباحة في هذه الصورة هو الإباحة العقلية ، وهي عدم المنع لا الإباحة الشرعية حتى يقال لا بد فيها من الإذن (واعلم) أن المصنف لم يتعرض لمن يورد عليه السؤال ولا لكيفية إرادته وقد ظهر أنه لا يرد من أصله على المصنف لأمرين : أحدهما : أنه لم يصرح باختيار الوقف . الثاني : أنه فسر الوقف بعدم العلم ، ولا يرد أيضاً على الإمام في الحقيقة

عنها كانت محرمة ، وإن لم تكن كذلك فهي مباحة . وأما ما كان من القول بالتوقف بمعنى أن لاحكم باطل والجواب أنا نمنع الإباحة على تقدير عدم المنع والحرمة كيف و (عدم الحرمة لا يوجب الإباحة لأن عدم المنع) من الفعل الذي هو عدم الحرمة (أعم من الإذن) في الفعل والترك الذي هو الإباحة لشموله إياها ، والوجوب والتدب والكرامة فيكون عدم الحرمة والمنع أعم من الإباحة فكيف يكون مستلزماً لها لعدم استلزام العام الخاص أقول يقال عليه أن عدم الحرمة مستلزم مطلق الإذن بمعنى عدم الحرج في

لمّا تقدم لك من كونه يختار التفسير بعدم العلم أيضاً ، وحاصله أنه إيراد على تفسير لم يراضه عن قائل غلطى نسبته إليه كما تقدم لمذهب لم يختره وقد التبس المقصود على كثير من شراح هذا الكتاب فاجتنب ما وقعوا فيه من الوهم قال : (الفصل الثانى فى المحكوم عليه وفيه مسائل ، الأولى - أن المعدوم يجوز الحكم عليه كما أننا مأمورون بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام قيل : الرسول قد أخبر أن من سيولد فإن الله تعالى سيأمره قلنا : أمر الله تعالى فى الأزل معناه أن فلاناً إذا وجد فهو مأمور بكذا قيل : الأمر فى الأزل ولا سامع ولا مأمور عبث

الفعل من غير تعرض بالخصوصيات وهو المعنى بالإباحة هنا ويمكن دفعه بأن النزاع فى حكم الفعل بثبوت الإباحة عند الشارع بمعنى تعاق خطابه بفعل على سبيل دفع الحرج فى الفعل أو الطرفين لا فى حكمه بمجرد عدم الحرج لتحقيقه فى فعل الهيمه ، مع أنه لا يسمى مباحاً (الفصل الثانى فى المحكوم عليه) أى فيما يتعلق بالمكلف (وفيه مسائل) المسئلة (الأولى : أن المعدوم يجوز الحكم عليه) لا بمعنى الخطاب المنجز بأن يؤمر بأن يأتى بالفعل فى الحال فان الصبيان والمجانين غير مأمورين ، فكيف يجوز ذلك فى المعدوم وهو أسوأ حالا منهما بل بمعنى أن الشخص الذى سيوجد سيتعاق الأمر القديم به ويصير مأموراً عند تمام الاستعداد لفهم الخطاب ، وعليه الاشاعة دون المعتزلة ، واستدل عليه بقوله : (كما أنا مأمورون بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام) يعنى لو لم يحز الحكم على المعدوم لما أمرنا بحكم الرسول واللازم باطل إجماعاً أما الملازمة فلاننا ما كنا موجودين وقت أمره عليه السلام ، ولا مانع هنا سوى ذلك عند الخصم فان (قيل) لا نسلم أنا مأمورون حال عدم بحكم بل (الرسول قد أخبر أن من سيولد) ويصير مستعداً للخطاب (فإن الله تعالى سيأمره) فعلى هذا يكون عليه السلام مخبراً لا آمراً (قلنا أمر الله تعالى فى الأزل) أيضاً كذلك إذ (معناه أن فلاناً إذا وجد) وصار مستعداً (فهو مأمور بكذا) كما قلتم فى أمر الرسول . فإذا جاز ذلك فى هذا ، فليجز مثله فى أمر الله تعالى فان (قيل : الأمر) لو سلم كونه بهذا المعنى فهو محال فى حقه تعالى دون الرسول عليه السلام ، وذلك لأنه تعالى إما أن يتخاطب به نفسه أو غيره . والاول باطل إذ الخطاب (فى الأزل ولا سامع) غيره (ولا مأمور عبث) فإن من يجلس فى دار ويأمر بأوامر مختلفة ، ويخبر بأخبار متعددة من غير حضور أحد يعد لاغياً ، وكذا الثانى لأنه ما كان فى

بخلاف أمر الرسول عليه الصلاة والسلام قلنا : مبني على القبح العقلي ، ومع هذا فلا سفة في أن يكون في النفس طلب التعلم من ابن سيولد) أقول لما فرغ من الكلام في الحاكم انتقل إلى المحكوم عليه وذكر فيه أربع مسائل الأولى في جواز الحكم على المعدوم ولتقدم عليه مقدمة فنقول : اختلفوا في معنى كونه تعالى متكلماً فقالت المعتزلة : معناه أنه خالق الكلام فعلى هذا يكون الكلام عندهم من صفات الأفعال يوجد فيما لا يزال وقالت الحنابلة : كلامه تعالى عبارة عن الحروف والأصوات وهي قديمة وأنكروا كلام النفس وقال الأشعرى وأتباعه : أنه صفة قديمة قائمة بذاته لا أول لوجودها وهو صفة واحدة في نفسه لا تعدد فيه بحسب ذاته ، بل بحسب الإضافات وهو مع وحدته أمر ونهي وخبر ونداء وانقسامه إلى هذه الأشياء بحسب متعلقاته فإنه إن تعلق بطلب الفعل كان أمراً أو بطلب الترك كان نهياً فكونه أمراً أو نهياً أو صاف لا أنواع كما أن الجوهر في نفسه واحد وإن كان مشتملاً على أوصاف كالتحيز والقيام بنفسه والقبول للأعراض إذا عرف هذا فنقول لما كان الحكم عند الأشاعرة هو خطاب الله تعالى كما تقدم ، وخطاب الله تعالى هو كلامه الأزلي كما بيناه لزمهم أن يقولوا : إن الأمر والنهي ثابتان في الأزلي ، وليس ثم مأمور ولا منهي فلذلك قالوا : المعدوم يجوز الحكم عليه وهذه هي عبارة المصنف وهي أحسن من قول الإمام : المعدوم يجوز أن يكون مأموراً لأن الحكم أعم قال في المحصول ، وليس معنى كون المعدوم مأموراً أنه يكون مأموراً حال عدمه لأنه معلوم البطلان بل على معنى أنه يجوز أن يكون الأمر موجوداً في الحال ثم إن الشخص الذي سيوجد بعد ذلك يصير مأموراً بذلك الأمر هذا لفظه وذكر الآمدى نحوه فقال معناه قيام الطلب القديم بذات الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتبيينه لفهم الخطاب فإذا وجدوا نهياً للتكليف صار مكلفاً بذلك الطلب قال وأنكره سائر الفرق لنا أن

الأزل من يؤمر أو يخبر لينقل إلينا (بخلاف أمر الرسول) فإن هناك وجد حينئذ من سمع منه ونقل إلينا (عليه الصلاة والسلام قلنا) ما ذكرتم من لزوم العبث والسفة (مبني على) قاعدة (التقيح العقلي) وقد أشرنا إلى بطلانه فيما سلف (ومع هذا) أي مع كونه مبنيّاً على ما ذكر (فلا سفة) إذ أمر الله تعالى في الأزلي ليس التلفظ بصيغة أفعال حتى يكون بدون المخاطب عبثاً ، بل هو الطلب القائم بذاته تعالى ، ولا امتناع في تحققه مع عدم المأمور إذ لا سفة (في أن يكون في النفس طلب التعلم من ابن سيولد) فكذا هنا ، وتمسكت المعتزلة بأن جواز الحكم أو الأمر للمعدوم في الأزلي فرع قدم الكلام بأقسامه ، وهو باطل من وجوه : الأول

الواحد منا حال وجوده يصير مأموراً بأمر الرسول عليه الصلاة والسلام مع أن ذلك الأمر ما كان موجوداً لإحالة عدمنا فكذلك في حق الله تعالى اعترض الخصم على هذا الدليل فقال : إن الرسول عليه الصلاة والسلام مخبر ومبلغ عن الله تعالى وأوامره إما بالوحي أو بالاجتهاد ، وليس هو بمخشيء الأوامر من عنده فالأمر الوارد منه لإخبار عن الله تعالى بأنه سيأمرهم عند وجودهم . فلم يحصل الأمر عند عدم المأمور بخلاف دعواكم في أمر الله تعالى ، والجواب أن أمر الله تعالى في الأزل عبارة عن الإخبار أيضاً لأن معناه أن فلاناً إذا وجد بشروط التكليف صار مكلفاً بكذا . وواعلم أن كون الأمر بمعناه الإخبار نقله في المحصول والمنتخب هنا عن بعض الأصحاب فجزم به صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه ، وقد صرح بإبطاله في الكتابين المذكورين في أوائل الأوامر والنواهي في الكلام على أن الطلب غير الإرادة . نعم جزم بعكس ذلك وموافقة كلام المصنف في المحصول في الكلام على تكليف ما لا يطاق وفي الأربعين في المسئلة السابعة عشرة وفي معالم أصول الدين في المسئلة الثامنة عشرة قال في المحصول هنا وهو مشكل من وجهين أحدهما : أنه لو كان خبراً لتطرق إليه التصديق والتكذيب والأمر لا يتطرق إليه ذلك . الثاني : أنه لو أخبر في الأزل لكان إيماناً يخبر نفسه وهو سفيه أو غيره وهو محال لأنه ليس هناك غيره قال : ولصعوبة هذا المأخذ ذهب عبد الله ابن سعيد من أصحابنا إلى أن كلام الله تعالى في الأزل لم يكن أمراً ولا نهياً ثم صار فيما لا يزال كذلك وإفائلاً أن يقول : إنما لا نعقل من الكلام إلا الأمر والنهي والخبر فإذا سلمت حدوثها فقد قلت بحدوث الكلام فإن ادعيت قدم شيء آخر فعليك بإفادته تصويره ثم إقامة الدليل على أن الله تعالى موصوف به ثم إقامة الدليل على قدمه ولابن سعيد أن يقول أعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الأقسام ١ هـ كلام المحصول . واعلم أن الإمام لما ذكر أن أمر الله تعالى بمعناه الإخبار

أنه إن قام بمحل آخر لم قدم المحل وهو باطل وفاقاً وإن كان قائماً بذاته وهو ممكن لاستحالة تعدد الواجب لذاته فالقوثر فيه إن كان الذات كان فاعلاله فيكون واجب الحصول له وقابله لقيامه بذاته فيكون ممكن الحصول له فيلزم تحققه لذاته بالوجوب والإمكان وهما متافيان ^(١) وإن كان صفته ينقل الكلام فيها ويتسلسل وإن كان منفصلاً لزم الاستكمال بالغير الثاني أنه إن كان صفة كمال لزم استكمال دراهم والإيجاب تنزيهه تعالى عنه الثالث أنه لو قدم فالأمر المتعلق يزيد غير المتعلق بعدرو فيتمدد القديم بالأنواع والأفراد وهو باطل أما أولاً فلو حدة الكلام في الأزل عندكم وأما ثانياً فإلما

^(١) عطف على إن كان الذات وقوله الآتي لو قدم بكسر الدال مع التخفيف والضمير للكلام .

جعله عبارة عن الاخبار بنزول العقاب على من يترك ثم استشسكه بالوجهين السابقين وبأنه يلزم أن لا يجوز العفو لأن الخلف في خبر الله تعالى محال فعدل المصنف عن كونه اخباراً بنزول العقاب إلى الاخبار بمصيره مأموراً بتقليل الاشكال لأن سؤال العفو لا يرد عليه وإنما يرد عليه الأولان فقط وهو من محاسن كلامه على أنا نجيب عن العفو بأن نقول الأمر عبارة عن الاخبار بنزول العقاب إذا لم يحصل عفو (قوله قيل الأمر في الازل الخ) لما شبهنا أمر الله تعالى في الازل بأمر الرسل لنا قبل وجودنا اعتراضاً عليه بما سبق فأجبنا عنه فشرعوا في فرق آخر بينهما فقالوا كيف يعقل الأمر في الازل سواء كان بمعنى الاخبار أم بمعنى الإنشاء لأن الأمر في الازل مع أنه لا مأمور إذ ذاك فيممثل ولا سامع فينتقل عبث وسفه كمن جالس في داره وأمر ونهى من غير حضور مأمور ومنهى بخلاف أمر الرسول عليه الصلاة والسلام فإن هناك سامعاً مأموراً يعمل به وينقله إلى المأمورين المتأخرين ويحتمل أن يريد بقوله ولا سامع أى أن جعلناه خبراً وبقوله ولا مأمور أى أن جعلناه أمراً حقيقة والجواب عنه أن نقول إن أردتم أنه قبيح شرعاً فمنوع وإن أردتم أنه قبيح عقلاً فسلم ولكننا قد بينا فساد الحسن والقبح العقليين ومع هذا أى ومع تسليمنا القول بالتقييد العقلي فلا سفه في مسئلتنا وذلك لأنه ليس المراد بالأمر أن يكون في الازل لفظ هو أمر أو نهى بل المراد به معنى قديم قائم بذات الله تعالى وهو اقتضاء الطاعة من العباد وأنه العباد إذا وجدوا يصيرون مطالبين بذلك الطلب وهذا لاسفه فيه كما لاسفه في أن يقوم بذات الأب طلب تعلم العلم من الولد الذى سيوجد وما قاله المصنف ضعيف من وجبهه أما الأول فلأن الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص عقليان باتفاق كما تقدم بسطه في أول الفصل الذى قبل هذا والقبح هنا بمعنى النقص لا بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الفعل فان وروده هنا مستحيل وأما الثانى فلا نسلم أنه يقوم بذات الأب حال عدم الولد أمر محقق بل مقدر أى لو كان لى ولد لكنك آمنه قال : (المسألة الثانية — لا يجوز تكليف

ذكرتم في القدرة القديمة من أنها واحدة لأنها لا امتناع وجودها والاحتياج إلى منفصل وبطلان التسلسل استندت إلى الذات بطريق الإيجاب لا الاختيار لأنه ينافى العدم والواحد الموجب لا يصدر عنه إلا الواحد وهذه الوجوه تجرى في نفي جميع الصفات سوى نحو الوجوب لعدم جريان الأخير فيه الجواب عن الأول بأن اللازم للقابلية الحصول له بالامكان العام وهو لا ينافى الوجوب وإنما المنافي الخاص وعن الثانى بأننا لا نسلم لزوم الاستكمال بل كمال الصفة لأنها صفة وعن الثالث بأن التعدد اعتبارى بحسب المتعلقات ولا يلزم منه التعدد الحقيقي مثاله الابصار مع المبصرات على أن في عدم صدور أكثر من واحد من الواحد الموجب وفي وحدة الكلام كلاماً بين في الكلام (المسألة الثانية — لا يجوز) بالثقيل من التجويز (تكليف

الغافل من 'أحال' تكليف المحال فإن الإتيان بالفعل امتثالا يعتمدُ
الفعل ولا يكفي مجرد الفعل لقوله عليه الصلاة والسلام: إنما الأعمال بالنيات
ونوقض بوجوب المعرفة ، وأجيب بأنه 'مستثنى' أقول تكليف الغافل كالمساهي

الغافل (عن فهم الخطاب) (من أحال تكليف المحال) ويشترط فهم المكلف
للتكليف لاستحالة الامتثال بدون الفهم والمراد بفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال
لا بأن يصدق بأنه مكلف وإلا لزم الدور وعدم تكليف الكفار لعدم فهمهم لكونهم
مكلفين وأما القائلون بجواز التكليف بالمحال فقد اختلفوا فيه فالجمهور ذهبوا إلى جوازه
ومنعه بعضهم وفرقوا بين هذا والتكليف بالمحال بحصول فائدة التكليف وهو الابتلاء
بالعزم والعسر والكرهية في الثاني دون الأول واستدل المصنف على امتناعه بأنه لو صح
تكليف الغافل لاستدعى حصول الفعل على قصد الطاعة والالزام باطل (فإن الإتيان
بالفعل) المأمور به (امتثالا) وطاعة لأمر الشارع (يعتمد الفعل) بالمكلف
به ضرورة أنه يتوقف على النية وهي على العلم به والمفروض أنه غافل ولما كان
هنا مظنة أن يقال من الجائز صدور الفعل عن الغافل عن الأمر به وفاقا فربما علم الله
فيه ذلك فيكلفه به ويكون فعله الاتفاق كافيا في سقوط التكليف فلا يشترط قصد الإمتثال
دفعه بقوله (ولا يكفي مجرد الفعل) أى في سقوط التكليف بل المطلوب الإتيان
به على نية الطاعة (لقوله عليه الصلاة والسلام إنما الأعمال بالنيات) واستدل
أيضاً بأنه لو صح لصح تكليف الهائم إذ لا مانع إلا عدم الفهم وهذا ضرورى
فلا يقال يجوز أن يكون (لا تنفاه شرط آخر) وعدم الفهم غير مانع كما في صورة النزاع والالزام
باطل قال المراغى ناقلا عن المحصول مجرد قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاثة الحديث واف بآيات
المطلوب وفيه نظر إذ النص إنما يدل على عدم الوقوع لا الجواز واستدل المخالف بأنه لو لم يجز
لما وقع والالزام باطل لأن معرفة الله تعالى مكلف بها وهو من هذا الباب إذ التكليف بها
ليس حال تحقق العلم لاستحالة تحصيل الحاصل فهو حال عدم تحققه فيكون تكليف الغافل
وهذا معنى قوله (ونوقض بوجوب المعرفة) والآنسب جملة معارضة كما قررنا ولذا
فسر الفري قوله نوقض ببعض العادة ويمكن أن يتحمل في جملة نقضا اجمالياً للدليل المذكور
بأن يقال تخلف دليلكم في وجوب المعرفة فإن تحصيلها لا يعتمد على العلم وإلا لزم تحصيل
الحاصل واستدل أيضاً بأنه يلزم أن لا يعتبر طلاق السكران وفعله واتلافه ولا يكلف بموجها
والالزام باطل وبأنه لو صح لما كلف من لا يعلم ما يقول لأنه لا يفهم ما يقال له والالزام باطل
لقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون لأنه نهى لمن لا يعلم ما يقول
والجواب عن الأول بأن هذه الصورة خصت بالاجماع عن اشتراط الفهم في جميع صور
التكاليف الثابت بالدليل وهو معنى قوله (وأجيب بأنه مستثنى) قالوا وفيه ضعف

والناتم والمجنون والسكران وغيرهم لا يجوز من منع التكليف بالمحال هكذا قاله المصنف وفيه فطر من وجهين : أحدهما أن مفهومه أن القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا وهو أيضاً مفهوم كلام المحصول وليس كذلك بل إذا قلنا بجواز ذلك فللأشعرى هنا قولان نقلهما ابن التلمساني وغيره قال والفرق أن هناك فائدة في التكليف وهي ابتلاء الشخص واختباره . الثاني فرق ابن التلمساني وغيره بين التكليف بالمحال وتكليف المحال فقالوا : الأول هو أن يكون المحال راجعاً إلى المأمور به والثاني أن يكون راجعاً إلى المأمور كتكليف الغافل وعلى هذا فالصواب أن يقول : من أحال التكليف بالمحال بزيادة الباء في المحال . واعلم أن الشافعي رحمه الله تعالى قد فص في الأم على أن السكران مخاطب مكلف كذا نقل عنه الرويان في البحر في كتاب الصلاة وحيث قد فيكون تكليف الغافل عنه جائزاً لأنه فرد من أفراد المسئلة كما نص عليه الآمدي وابن الحاجب ثم استدلل المصنف على امتناع تكليف الغافل بأن الإتيان بالفعل المعين لغرض امتثال أمر الله سبحانه يعتمد العلم أي بالامر وكذا بالفعل المأتي به أيضاً وعليه اقتصر في المحصول وإنما قلنا : أنه يعتمد العلم أي يتوقف عليه لأن الامتثال هو أن بقصد إيقاع الفعل المأمور به على سبيل الطاعة ويلزم من ذلك علمه بتوجه الامر نحوه وبالفعل (قوله : ولا يكفي مجرد الفعل) هو جواب عن سؤال مقدر توجيهه أن الفعل المجرد عن قصد الامتثال والطاعة قد يقع من الغافل على سبيل الاتفاق وحيث قد فإذا علم الله تعالى وقوع الفعل من شخص فلا استحالة في تكليفه به فلم قلتم أنه لا بد من قصد الامتثال حتى أنه يلزم منه العلم

لأن الدليل العقلي إن لم يصح فلا يعتد به وإن صح وهو عام لم يصح الاستثناء لأنه إنما يصح في الألفاظ قال الفري يمكن أن يقال ما كلف به إن كان مما يجوز أن يعلم قبل الإتيان به ولم يكن العلم به منافعاً للتكليف كان العلم به في الامتثال شرطاً وإلا فلا كما في المعرفة وإلا يلزم التكليف بالمحال . أقول : حاصله يرجع إلى تحقيق نقض الخصم ولا يدفع بيان الضعف والأقرب أن يقال : أن الدليل ليس عقلياً صرفاً لتوقفه على الحديث المذكور ، فنحن نخصص الحديث بغير الصورة المذكورة لما ذكرتم وذكر الجاربردي : لا نسلم تحصيل الحاصل لجواز كون المأمور به معلوماً بوجه ، ويكون التكليف بالعلم بكنه ذاته تعالى إن أمكن . كما قال البعض أو العلم بصفاته إن لم يمكن أقول الجواب : هذه الصورة ليست من تكليف الغافل بما نقلنا عن المحقق لأنه يغفل أنه خاطب بأن يعتقد وجود الصانع ووحدته ، واتصافه بالكمالات ، وتنزهه عن النقائص فيمكن له الإتيان بالمأمور به لحصول العلم بالمكلف به . يعني يعلم أن ما طوب به هو اعتقاد هذه الأشياء ، ولا خفاء أن هذا العلم لا يستلزم معرفة الله المكلف بها ، وهو اعتقاد هذه الأشياء ، وإلا لحصل الامتثال

بالفعل وتوجه الطلب نحوه وجوابه أنا إنما قلنا بذلك للحديث الصحيح المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم : إنما الأعمال بالنيات (قوله : ونوقض بوجود المعرفة) أي هذا الدليل يفتقض بوجود معرفة الله تعالى وتقريره من وجهين ذكرهما الإمام . أحدهما : أن التكليف بها حاصل بدون العلم بالامر وذلك بأن الامر بمعرفة الله تعالى وارد فلا جائز أن يكون وارداً بعد حصولها لا امتناع تحصيل الحاصل فيكون وارداً قبله . وحينئذ فيستحيل الاطلاع على هذا الامر لأن معرفة أمر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بشيء وهو غافل عنه .

التقرير الثاني : أنه يستحيل قصد الامتثال فيها لأن المكلف لا يعرف وجوبها عليه كما قررناه فقد كلف بشيء لا يجب فيه قصد الامتثال ، والجواب أن هذا مستثنى من القاعدة لقيام الدليل عليه وعلى التقرير الثاني قال الإمام فيستثنى أيضاً قصد الطاعة فإنه لو افتقر إلى قصد آخر لزم التسلسل . واعلم أن الإمام لم يجب عن هذين الدليلين بل قال : إنهما يؤيدان القول بتكليف ما لا يطاق والذي أجاب به المصنف أخذه من الحاصل وفيه نظر فإن النقض يحصل بصورة واحدة ، وأجاب ابن التلساني ثم القرافي عن الاول : بأن الامر بالمعرفة التفصيلية يرد بعد المعرفة الإجمالية . وحينئذ فلا يلزم شيء من المحذورين المتقدمين قال : (المسألة الثالثة الإكراه المُلجئ . يَمْنَعُ التَّكْلِيفَ لِرُؤَالِ الْقُدْرَةِ) أقول الإكراه قد ينتهي إلى حد الإلجاء وهو الذي لا يبق للشخص معه قدرة ولا اختيار كالألقاء من شاق وقد لا ينتهي إليه كما لو قيل له : إن لم تقتل هذا وإلا قتلتك وعلم أنه إن لم يفعل وإلا قتله فالاول يمنع

بمجرد فهم المكلف هذا الخطاب ، والمطالبة فسكونه مكلفاً بالاعتقاد المذكور ليس من تحصيل الحاصل ، ولا من تكليف الغافل في شيء ، وهذا تحقيق كلام الجاربردي والجواب عن الثاني : بأنه من قبيل ربط الأحكام بأسبابها لا التكليف كاعتبار قتل الطفل وإتلافه في وجوب الضمان والدية من ماله على عاقلته مع أنه غير مكلف . بل كربط وجوب الصلاة بدخول الوقت والصوم بشهود الشهر . وعن الثالث : بأنه ظاهر في مقابلة القاطع فيجب تأويله بأنه نهى عن السكر وقت إرادة الصلاة فالمنع لا تسكر فتصلي وأنت سكران مثل قوله : لا تمت وأنت ظالم بمعنى لا تظلم فتموت وأنت ظالم أو بأنه نهى الشخص الثابت العقل وتسميته بالسكران باعتبار ما يؤول إليه غالباً ، وحكمة النهي أنه بمعنى التثبت كالغضب وقد يقال للغضبان : أسكت حتى تعلم ما تقول أي علماً كاملاً وليس نفي الفهم منه بالسكينة (المسألة الثالثة) الإكراه على قسمين : إكراه ملجئ . أن يفوت النفس أو العضو . وإكراه غير ملجئ . والاول وهو (الإكراه الملجئ . يمنع التكليف) على ما هو مختار المصنف (لرؤال القدرة) وهي شرط التكليف . والثاني : لا يمنع قيل هو لا يتأني التكليف

التكليف أى بفعل المكروه عليه وبنقيضه قال فى الحصول لأن المكروه عليه واجب الوقوع وضده ممتنع والتكليف بالواجب والممتنع محال وهذا هو معنى قول المصنف ازال القدرة لأن القادر على الشيء هو الذى إن شاء فعل وإن شاء ترك وهذا القسم لا خلاف فيه كما قال ابن التلمسانى وأما الثانى وهو غير الملجئ ففهوم كلام المصنف أنه لا يمنع التكليف قال ابن التلمسانى وهو مذهب أصحابنا لأن الفعل ممكن والفاعل متمكن قال وذهبت المعتزلة إلى أنه يمنع التكليف فى عين المكروه عليه دون نقيضه فانهم يشترطون فى المأمور به أن يكون بحال يثاب على فعله وإذا أكره على عين المأمور به فالإتيان به لداعى الإكراه لا لداعى الشرع فلا يثاب عليه فلا يصح التكليف به بخلاف ما إذا أتى بنقيض المكروه عليه فإنه أبلغ فى إجابة داعى الشرع وقال الغزالى الآتى بالفعل مع الإكراه كمن أكره على أداء الزكاة مثلاً إن أتى به لداعى الشرع فهو صحيح أو لداعى الإكراه فلا ورد القاضى على المعتزلة بالإجماع على تحريم القتل عند الإكراه عليه قال إمام الحرمين وهذه هفوة من القاضى لما تقدم وفيما قاله نظر لأن القاضى إنما أورد عليهم من جهة أخرى وذلك أنهم منعوا أن المكروه قادر على عين الفعل المكروه عليه فبين القاضى أنه قادر وذلك لأنهم كلفوه بالضد وعندهم أن الله تعالى لا يكلف العبد إلا بعد خلق القدرة له والقدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده فإذا كان قادراً على ترك القتل كان قادراً على القتل هذا كله كلام ابن التلمسانى وقد اختار الإمام والآمدى وأتباعهما التفصيل بين الملجئ وغيره كما اختاره المصنف لكنهما لم يبينا محل الخلاف وقد بينه ابن التلمسانى كما تقدم قال : (المسألة الرابعة - التكليف يتوجه عند المباشرة وقالت المعتزلة بل قبلها لنا أن القدرة حينئذ

لأن الفعل إن توقف على داعية من العبد كان الجبر لازماً لاستداده إلى الداعية بالآخرة إلى الله وجوب الفعل عندها والواجب غير مقدور وإن لم يتوقف كان له رجحان أحد الطرفين اتفاقاً غير مختار فإذا جاز التكليف فليجز مثله فى الإكراه وقد عرفت ما يرد عليه قال الفخرى هذا الإكراه يرفع أصل القدرة بخلاف الشرع والداعية لبقاء أصل القدرة معهما قيل والحق أن الإكراه وإن كان ملجئاً لا ينافى القدرة والاختيار لأن حمل الفاعل على اختيار الآهون عنده فلا ينافى الاختيار ولا التكليف ولهذا قد يكون المكروه عليه فرضاً يوجب على فعله كما فى الإكراه بالقتل فى شرب الخمر وحراماً يؤثم عليه كما فى الإكراه على قتل مسلم بغير حق (المسألة الرابعة) قالت الأشاعرة (التكليف يتوجه عند المباشرة) يعنى المأمور إنما يصير مكلفاً حال مباشرته للفعل (وقالت المعتزلة بل) يتوجه أى يصير مكلفاً (قبلها) واستدل على الأول بقوله : (لنا أن القدرة حينئذ) أى حين

قِيلَ التَّكْلِيفُ فِي الْحَالِ بِالْإِيقَاعِ فِي ثَانِي الْحَالِ قُلْنَا الْإِيقَاعُ إِنْ كَانَ تَفَسُّرُ
الْفِعْلِ فَمَحَالٌّ فِي الْحَالِ وَإِنْ كَانَ غَيْرَهُ فَيَعُودُ الْكَلَامُ إِلَيْهِ وَيَتَسَلَّلُ

مباشرة الفعل لا قبلها فلو كلف قبلها لزم التكليف بالحال لعدم القدرة عليه حيثئذ والدليل
على عدم تقدمها أنها كما قيل عرض بخلقه الله تعالى في العبد بفعل به الأفعال الاختيارية وهي
علة الفعل وعند الجمهور وشرطه وبالجمله يجب كونها مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه لئلا
يلزم وقوع الفعل بلا قدرة لامتناع بقاء الأعراض * وإمكان تجدد الأمثال لا يجدى لأن
الفعل إن كان بالقدرة السابقة وهي معدومة عنده لزم ما ذكرنا وإن كان بالمثل المتجدد
المقارن فهو المدعى ثم إن قلتم أنه لا بد لها من أمثال سابقة في وقوع الفعل بها فعليكم البيان
وأيضاً الفعل على تقدير سبق القدرة عليه وبقائها إلى وقته إن جاز وقوعه في الزمان الأول
الذي حصل فيه التكليف والقدرة لزم جواز مقارنة الفعل للتكليف والقدرة فبطل مذهبكم
وإن امتنع لزم التكليف بالحال (فان قيل) سلينا أن الفعل ممتنع الصدور وقت التكليف
وما (قيل) المباشرة لكن (التكليف في الحال) ليس متعلقاً بالفعل بل (بالإيقاع)
في ثاني الحال والإيقاع (في ثاني الحال) ممكن فلا تكليف بالحال (قلنا الإيقاع إن كان
نفس الفعل فمحال في الحال) إذ المفروض استحالة الفعل حيثئذ فالتكليف حيثئذ بالإيقاع
تكليف بانحال (وإن كان غيره فيعود الكلام إليه ويتسلسل) بأنه إن كان ممتنعاً في الحال لزم
التكليف بالحال وإن كان ممكناً بطل مذهبكم فان قيل معنى التكليف بالإيقاع ليس تعلقه بنفسه في الحال
بل إيقاع الإيقاع في ثاني الحال وعلى هذا الحال أجيب عنه بأنه حيثئذ يلزم التسلسل قال الفري يمكن
أن يقال إيقاع الإيقاع عينه فلا تسلسل أقول في حيثئذ يلزم من إمكان أحدهما في الحال إمكان الآخر
ومن امتناعه امتناعه ويرد ما ذكر في إبطال كل من الشقين بل الأقرب أن يقال الإيقاع من
الاعتبارات فلا تسلسل إلا باعتبار العقل هذا تقرير كلامه وفيه بحث أما أولاً فانا لا نسلم
امتناع بقاء الأعراض وما ذكر فيه لا يتم شيء من مقدماته ولو سلم فلم لا يكفى في صحة
التكليف سلامة الأسباب والآلات وإن لم تحصل القدرة التي بها الفعل كما ذهب إليه كثير
من الحنفية ويقرب من هذا ما ذكر المراغي من أنه إن أريد بالقدرة القوة المؤثرة المستجمعة
لشرائط التأثير فلا نسلم أنها شرط للتكليف وإن أريد القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام
الارادة فلا نسلم أنها لا توجد قبل الفعل وظاهر أنها توجد قبله وبعده قال الفري لو لم
يشترط القوة المستجمعة للشرائط لزم التكليف بالحال لامتناع الفعل عند عدمها والجواب
أن المستحيل إنما هو التكليف بالحال بمعنى آخر وسنحققه وأما ثانياً فلأن القائل بتقديم

يقالوا عند المباشرة واجب الصدور قلنا حال القدرة والداعية كذلك)
 أقول قال في المحصول ذهب أصحابنا إلى أن الشخص إنما يصير مأموراً بالفعل عند مباشرته له
 والموجود قبل ذلك ليس أمراً بل هو اعلام له بأنه في الزمان الثاني سيصير مأموراً وقالت المعتزلة
 أنه إنما يكون مأموراً قبل وقوع الفعل وهذا الذي قاله هو مراد المصنف وهو مشكل من
 وجوه أحدها أنه يؤدي إلى سلب التكليف فانه يقول لا أفضل حتى أكلف ولا أكلف حتى
 أفعل * الثاني أن جعلهم السابق اعلاماً يلزم منه دخول الخلف في خبر الله تعالى على تقدير
 أن الشخص لا يفعل لأنه إذا لم يفعل لا يكون مأموراً لكونه يصير مأموراً عند مباشرة
 الفعل وقد فرضنا أن لا فعل فلا أمر وحيثئذ فيكون الاخبار بحصول الأمر غير مطابق *
 الثالث أن أصحابنا نصوا على أن المأمور يجب أن يعلم كونه مأموراً قبل المباشرة فهذا العلم

التكليف والقدرة على الفعل لا يمنع جواز وقوعه زمان وقوعهما بل يجوز فيه وقوعه
 ويقول بأنه لو فرض وقوعه في ذلك الزمان لتقدما عليه إليه أشار الأرموى في التحصيل
 وأما ثالثاً فلاننا نختار امتناعه في الزمان الأول قوله يلزم التكليف بالمحال قلنا لا نسلم وإنما
 يلزم لو أريد التكليف في الحال طلب حصوله في الحال وهو ممنوع بل المراد تعلق الطلب
 بحصوله في ثاني الحال فلا تكليف بالمحال بذلك المعنى إذ المراد به التكليف بفعل لا يكون
 ممكناً وقت التكليف وبعده أصلاً وإن أريد معنى غيره فلا نسلم أن التكليف بالمحال
 بذلك المعنى محال وبهذا ظهر أن لا حاجة إلى جعل التكليف متعلقاً بالإيقاع ولو جعل كذلك
 يتم الرد أيضاً سواء جعل الإيقاع عين الفعل أو غيره على ما لا يخفى وما يقال من أن الشيء
 إذا كان ممتنعاً في وقت لا يكون ممكناً في زمان آخر لاستحالة الانقلاب ففاسد لجواز
 الامتناع في وقت لا انتفاء شرط أو وجود مانع وإن يجب في وقت لتام الشرائط وارتفاع
 الموانع والانقلاب إنما يلزم لو كانت ممتنعاً بالذات مع أن ذلك بعينه يرد عليهم بحيث لم
 يجوزوا التكليف قبل المباشرة لكن الفعل حيثئذ ممتنعاً لا انتفاء القدرة ثم قالوا يتوجه
 التكليف وقت حدوث القدرة المقارنة لمباشرة الفعل وأما رابعاً فلا يلزم أن لا يكون
 الكافر حال كفره مكلفاً بالايان وتارك الصلاة بالصلاة بعد دخول الوقت وأن لا يذم تارك
 المأمور به أصلاً لامتناع الذم قبل التكليف (قالوا) أي القائلون بتقدم التكليف على
 المباشرة أن الفعل (عند المباشرة واجب الصدور) وكل ما هو كذلك لا يكلف
 به لكونه غير مقدور لأن المقدور ما يمكن فعله وتركه فالفعل عند المباشرة لا تكليف به
 فالتكليف لا يتوجه إلا قبلها (قلنا) في الجواب لا نسلم الكبرى في جميع التكليف عندنا
 واجب الصدور فان الفعل (حال القدرة والداعية كذلك) ولا يقدر ذلك في كونه

إن كان مطابقاً فهو مأمور قبلها وإن لم يكن مطابقاً فيلزم أن لا يكون عالماً بذلك * الرابع أنه
 لإمام الحرمين وغيره صرحوا بأن الأشعرى لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق وإنما
 أخذ من قاعدتين إحداهما أن القدرة مع الفعل كما سيأتي بيانه والثانية أن التكليف قبل الفعل
 جعلنا أن المذكور هنا عكس مذهب الأشعرى * الخامس أن الإمام في المحصول لما قرر
 جواز التكليف بما لا يطاق استدل عليه بوجوه منها أن التكليف قبل الفعل بدليل
 تكليف الكافر بالإيمان والقدرة غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق وذكر
 نحوه في المنتخب وهو مناقض لما ذكره هنا قال القرافي وهذه المسألة أغمض مسألة في أصول
 الفقه قال إمام الحرمين في البرهان والذهاب إلى أن التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه
 لنفسه عاقل وقد سلك الآمدى ومن تبعه طريقاً آخر فقال اتفق الناس على جواز التكليف
 بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناعه بعد صدور الفعل واختلفوا في جواز
 تعلقه به في أول زمان حدوثه فأثبت أصحابنا ونفاه المعتزلة (قوله لنا أن القدرة حينئذ) أى
 حين الفعل ولا توجد قبله فلو كان مكلفاً قبل الفعل لكان مكلفاً بما لا قدرة له عليه وهو
 محال والدليل على أن القدرة لا تكون إلا مع الفعل من وجهين أحدهما أن القدرة صفة
 متعلقة بالمقدور كالضرب المتعلق بالمضروب ووجود المتعلق بدون المتعلق محال هكذا قرره
 الإمام في المحصول والمنتخب في أثناء الاستدلال على التكليف بما لا يطاق * الثاني ما قاله
 إمام الحرمين في البرهان والشامل أن قدرة العبد عرض والعرض لا يبقى زمنين فلو تقدمت
 القدرة لعدمت عند حدوث المندور فلا يكون المندور متعلقاً بالقدرة وذلك مستحيل (واعلم)
 أن الاحتجاج على المعتزلة بأن القدرة مع الفعل غير مستقيم فأنهم يقولون بأنها قبله كما نقله
 عنهم إمام الحرمين في الشامل وإمام نجر الدين في معالم أصول الدين ولهذا لم يستدل به الإمام
 ولا أتباعه وأما الدليلان المذكوران على ذلك فإن الأول منهما ينفق بقدرة الله تعالى فأنها

مكلفاً به قوله لكونه غير مقدور قلنا لا نسلم ذلك كيف ووجوب الصدور مستنداً إلى القدرة
 والداهية قوله لأن المقدور الخ قلنا نعم لكن بالنسبة إلى مجرد القدرة وقد يجب بالنظر
 إلى الداعية والارادة الجازمة وبهذا ذكرنا في النقض الثالث علم ضعف ما قال الفري
 من أن المسئلة مشكلة الزوم كون الواجب مكلفاً به عند الأشاعرة وكون الممتنع لذاته كذلك على
 مذهب المعتزلة وكلاهما تكليف بالمحال أقول والحق في هذه المسئلة أن التكليف قبل المباشرة
 ولا يلزم المخذورات الثلاثة التي ذكرناها في الوجه الرابع وقد ذكر المحقق أن لا خلاف في ثبوت
 التكليف بالفعل قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل وإنما الخلاف في أنه هل هو باق حال
 حدوثه لا ينقطع أم لا قال الشيخ أبو الحسن أنه باق ومنه إمام الحرمين والمعتزلة واستدل

حاجية في الازل بدون المقدور وإلا لزم قدم العالم فالصواب أن يقال القدرة صفة لها صلاحية
 لايجاد قال إمام الحرمين ومن أضعف من نفسه علم أن معنى القدرة هو التمكن من الفعل
 وهذا إنما يقال قبل الفعل وأما الثاني فيقال عليه لا نسلم أن العرض لا يبقى زمنين سلبنا لكن
 الذي نقول به لا نقول بزواله لا إلى بدل بل يخلفه أمثاله (قوله قبل التكليف في الحال) أى
 أجابت المعتزلة عن هذا بأن التكليف الذى أئبته قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس
 الفعل حتى يلزم أن يكون تكليفاً بما لا قدرة للكلف عليه بل التكليف في الحال أى قبل المباشرة
 إنما هو بايقاع الفعل في ثانی الحال أى حال المباشرة وأجاب المصنف بأن إيقاع المكلف به
 إن كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال في الحال أى قبل الفعل لأنه يلزم من امتناع
 التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع التكليف بالإيقاع لأن الفرض أنه هو وإن كان الإيقاع
 قبل الفعل فيعود الكلام إلى هذا الإيقاع فنقول هذا الإيقاع المكلف به هل وقع التكليف
 به في حال وقوعه أو قبله فإن كان في حال وقوعه فيلزم أن يكون التكليف حال المباشرة
 وهو المدعى وإن كان قبله فيلزم أن يكون مكلفاً بما لا قدرة له عليه لأننا بينا أن القدرة مع
 الفعل فإن قالوا التكليف إنما هو بايقاع هذا الإيقاع ينتقل الكلام إليه ويؤدي إلى التسلسل
 أو يفتقر إلى إيقاع يكون التكليف به حالة مباشرته وهو المدعى والذي قاله ضعيف فإن قول
 الخصم إنه مكلف في الحال بالإيقاع في ثانی الحال لا شك أن المعناه أن التكليف في الحال
 والمكلف به هو الإيقاع في ثانی الحال وهو زمان القدرة فكيف يصح الاعتراض بما قاله
 وكأنه توهم أن المراد أن الإيقاع مكلف به في الحال وليس كذلك ويوضح هذا مسئله ذكرها
 في المحصول عقب هذه المسئلة فقال إذا قال السيد لعبد صم غداً فالأمر متحقق في الحال
 بشرط بقاء الأمور قادراً على الفعل قال فأما إذا علم الله سبحانه وتعالى أن زيدا سيموت
 غداً فهل يصح أن يقال إن الله تعالى أمره بالصوم غداً بشرط حياته فيه خلاف قطع القاضي
 أبو بكر والغزالي بموازاة لفائدة الامتحان وتبعه جمهور المعتزلة فقد وضع بهذه المسئلة أنه
 يصح أن يؤمر الآن بالفعل في ثانی الحال (قوله قالوا عند المباشرة واجب الصدور) أى

على الثاني بأن الشيخ إن أراد أن تعاقبه لنفسه فلا يقطع الحق لكنه لا يقطع بعد حدوثه أيضاً
 لأن حقيقة التكليف أنه تكليف بالفعل وطلب له سواء اعتبر حال حدوث الفعل أو قبله
 أو بعده فلا يصح قوله أنه يقطع بمد الفعل وإن أراد أن تنجز التكليف باق أى يكون
 الإتيان به مطلوباً من المكلف فهو باطل لأنه تكليف بايجاد الموجود ولأنه لو صح ذلك
 لصح بعد حدوث الفعل إذ لا مانع هنا إلا هذا وقد فرض غير مانع ولأنه ينتفى فائدة
 التكليف وهو الابتلاء إذ هو إنما يكون فيما يراد من طرفي الفعل والترك وأما عند تحقيق

احتججت المعتزلة علينا بأن الفعل عند المباشرة واجب الوقوع فلا يكون مأموراً به لعدم القدرة عليه لأن القادر هو الذى إن شاء فعل وإن شاء ترك ولأنه لو كان له قدرة على تحصيله لكانت محصلة للحاصل وأجاب المصنف بقوله قلنا حال القدرة والداعية كذلك وتقريره متوقف على تفسير القدرة والداعية فأما القدرة فالمراد بها هنا هو التمكن من الفعل كما تقدم نقله عن البرهان وأما الداعية فنقول إذا علم الإنسان أو ظن أو اعتقد أن له فى الفعل أو الترك مصلحة راجحة حصل فى قلبه ميل جازم إليه فهذا العلم أو الظن أو الاعتقاد هو المسمى بالداعية مجازاً من قولهم دعاه أى طلبه وكان عليه بالمصلحة طلب منه الفعل وقد يسمى الداعى بالفرض والمجموع من القدرة والداعية يسمى بالعلة التامة فإذا وجدت يجب وقوع الفعل وقيل لا يجب لكن يصير الفعل أولى وإذا عذمت الداعية امتنع وقوعه على المختار الذى جزم به الإمام ونقل الأصهبانى شارح المحصول فى الأوامر أن أكثر المتكلمين على أن الفعل لا يتوقف عليها إذا علمت ذلك فتقرير ما قاله المصنف من وجهين أحدهما ما قاله فى المحصول أن القدرة مع الداعى مؤثرة فى وجود الفعل ولا امتناع فى كون المؤثر مقارناً للأثر فتكون القدرة مقارنة للفعل مع كونه واجب الوقوع فانتفى قولكم أن ما كان واجب الصدور لا يكون مقدور الثانى وهو الأقرب إلى كلام المصنف وأشار إليه صاحب الحاصل أن الفعل يترتب وجوده على وجود القدرة مع الداعية فيكون مأموراً حال القدرة والداعية عند المعتزلة لكونه من جملة الأزمان التى قبل الفعل مع أن الفعل واجب الوقوع فى تلك الحالة فينتفى ما قلتموه (واعلم) أن العلة هل هى متقدمة على المعلول أو مقارنة له فيه قولان مشهوران فإن التزم الخصم القول الأول لجوابه الثانى؟ وإن التزم الثانى لجوابه الأول فتلخص أنه لا بد منهما ولك أن تقول إذا كان الفعل قبل المباشرة غير مقدور عليه وعند المباشرة واجب الوقوع فيلزم التكليف بالممتنع أو الواجب وهو محال قال (الفصل الثالث فى المحكوم به وفيه مسائل الأولى -

الفعل فلا والجواب أن المحال إيجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الإيجاد وإن بقاء تجبيز التكليف بهذا الفعل بعد حدوثه تكليف بتحصيل الحاصل قبله ولا نسلم أن الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتداءه والظاهر أنه لا امتناع فى بقاء التكليف حال حدوث الفعل لأنه وإن وجب صدوره لكنه بقى مقدوراً كما بينا فيصح التكليف به إلا ما مانع سوى عدم القدرة لا يقال لزوم التكليف بإيجاد الموجود وانتفاء الابتلاء مانع من التكليف لأننا نقول المانع ليس غير عدم القدرة لأن امتناعه لكونه تكليفاً بما ليس بمقدور وإذا ثبت كونه مقدوراً ارتفع المانع وأما الثانى فقد بينا أنه لا يصح مانعاً (الفصل الثالث فى المحكوم به) وهو المأمور به من أفعال المكلفين (وفيه مسائل) المسألة (الأولى) ذهب

التكليف بالمحال جائز لأن حكمه لا يستدعي غرضاً قيل : لا يتصور وجوده فلا يطلب قلنا : إن لم يتصور امتنع الحكم باستحالته

حجة الإسلام والماتريدي والمعتزلي إلا أن الإمكان شرط التكليف فلا يجوز التكليف بالمحال ونقل عن الشيخ عدم اشتراطه وحينئذ (التكليف بالمحال جائز) قال الجاربردي ويكون اعلام أن الله سيعذب فلاناً أقول الأول أن يقال المراد اعلام بأنه استحق أن يعذبه واستدل على ذلك بقوله : (لأن حكمه لا يستدعي غرضاً) وتقريره أن التكليف بالمتنع لو امتنع لكان لكونه عبثاً أي عالياً عن الغرض وامتناعه مبني على كون أفعاله معللة بالأغراض وقد أبطلناه أو لكونه بما يقبحه العقل ومبناه على الحسن والقبح العقليين وقد تسكنا على ذلك فان (قيل) المحال (لا يتصور وجوده) وكل ما هو كذلك لا يكلف به فالمحال لا يكلف به (فلا يطلب) أما الكبرى فلأن علم المكلف بالمكلف به شرط التكليف وأما الصغرى فلأن كل متصور متميز وكل متميز ثابت فكل متصور ثابت وينعكس بعكس التقيض إلى قولنا ما لا يكون ثابتاً لا يكون متصوراً والمحال غير ثابت يجعلها صغرى لتلك المقدمة فينتج المطلوب أما صغرى الدليل فلأن ما لم يتميز في نفسه عن غيره مستحيل تصوره لأنه حينئذ لا يمكن إليه الإشارة العقلية وأما كبراه فلأن كل متميز في نفسه عن غيره له خصوصية لأجلها امتياز عن غيره وما هو كذلك لا يكون نفيًا صرفاً فيكون ثابتاً فالجواب أنه إن أريد أن كل متصور متميز في الخارج فلا نسلم ذلك فان التمييز الذهني كاف في التصور وإن أريد التميز في العقل فسلم ولا يلزم لإثباته فيه فالعكس حينئذ ما لا يكون ثابتاً في العقل ليس بمتصور ومعنى الصغرى أن المحال غير ثابت في الخارج فلا يتكرر الاوسط فلا تلزم النتيجة وأجاب المصنف بقوله : (قلنا إن لم يتصور امتنع الحكم باستحالته) لاستدعاء الحكم على الشيء تصوره قال الشارحان هذا سند منع الصغرى أي لا نسلم أنه غير متصور بل هو متصور وإلا لزم كذا أقول لظاهر أنه استدلال على انتفاء الصغرى قبل إقامة الخصم الدليل عليها وهو غصب إلا أن يقدر إذ صكر الدليل قبل هذا فيكون في معرض المعارضة أو نقضاً إجمالياً لوجود الدليل مع تخلف المدلول عنه في مادة الحكم بالاستحالة قال الخنجي وفيه نظر لأن مراد الخصم ليس الوجود الذهني بل المراد أن صدور المحال في الخارج محال بل الجواب منع الكبرى وهي أن ما هو كذلك لا يكلف به إذ النزاع إنما وقع فيه أقول لاختفاء في أن كلامهم صريح في نفي تصور المحال * عامة ما في ذلك أنهم قيدوه بوجوده فلا يليق أن يراد به نفي وجوده الخارجى من غير ملاحظة إلى التصور أصلاً بل الحق ما أشار إليه المحقق أن ليس المراد انتفاء تصور المستحيل مطلقاً بل

غَيْرُ وَاقِعٍ بِالْمُمْتَنِعِ لِدَاثِهِ كِبَادَامِ الْقَدِيمِ وَقَلْبِ الْحَقَائِقِ لِلِاسْتِقْرَاءِ
وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى : 'لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا' ،

انتفاء تصوره مثبتاً وهو أخص يشير إليه تقييدهم التصور بالوجود وعلى هذا لا يستقيم جواب
المصنف أيضاً لعدم استلزام إثبات الأعم لإثبات الأخص فلا ينافي نفيه فان قلت استدلالهم
في بيان الصغرى بأن كل متصور متميز الخ وفي بيان الكبرى بأن علم المكلف بما كلف به شرط
يأتى ما ذكرتم قلنا هذا شيء يذكر من طرقهم على طبق اعتقاد المصنف أنهم أرادوا انتفاء
مطلق التصور والافهم استدلوها على الصغرى بأنه لو تصور مثبتاً لزم تصور الأمر على خلاف
ماهيته أو ماهية الممتنع تنافي ثبوته وإلا لم يكن ممتنعاً لذاته فإن هو ثابت غير ماهيته وحاصله
أن تصور ذات الممتنع مع عدم ما يلزم ذاته لذاته وهو عدم الثبوت أى مع تصور انتفاء
عدم ثبوته وهو تصوره مثبتاً يقتضى أن يكون ذاته غير ذاته ويلزم قبل الحقائق وعلى الكبرى
بأن المكلف به يجب أن يكون متصوراً الثبوت والحصول إذ التكليف بأمر هو الطلب وهو
استدعاء الحصول فما ليس بمتصور الحصول لا يكلف به وعلى هذا لا يرد ما قال الخنيجي في
منع الكبرى وسقط ما قال الجاربردى لا نسلم أن ما هو غير متصور الحصول لا يكلف به نعم
يرد على ما ذكرنا لإثبات الصغرى أن المحققين صرحوا في الفرق بين الذاتي واللازم الخارج بأن
توهم رفع الأول يستلزم أن لا يكون الماهية تلك الماهية دون الثاني وعدم الثبوت من اللوازم
الخارجة للماهيات الممتعة واعلم أنه لم يثبت تصريح الشيخ بجواز التكليف بالمحال بل نسبوا
ذلك إليه لأنه قال تكون القدرة مع الفعل وبأن الأفعال كلها واقعة بقدرة الله تعالى بناء على
اقتضاء الأول كون العبد حال التكليف وهو قبل الفعل غير مستطيع والثاني كون الخطاب تكليفاً
يما لا تأثر لقدرة العبد فيه ولا يخفى أن شيئاً منها لا يقتضى انتساب هذا القول إليه لأن المراد بالمحال
في المتنازع فيه أما المحال بالنظر إلى نفس مفهومه كالجمع بين الضدين أو ما يمكن في نفسه لكن يمتنع
حصوله للعبد عادة وإن صمم العزم كعمل الجبل مثلاً ولا شيء مما ذكرنا يقتضى استحالة الفعل
بشيء من التفسيرين وأيضاً يلزم أن يكون جميع التكليفات تكليفاً بالمحال عند الشيخ وهو باطل وأما
الوقوع فلا اتفاق على أن التكليف (غير واقع بالممتنع لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق)
كجمل الممكن بالذات ممتنعاً بالذات وبالعكس (للاستقراء) فإنا ما وجدنا بعد الاستقراء
تكليفاً بالممتنع لذاته قال الفري الاستقراء التام غير معلوم والناقص لا يفيد قال الجاربردى
وهو غلبة الظن أقول ولا خفاء في أن هذا إنما يتم لو كانت تلك المسئلة ظنية وادعى البعض
فيها الإجماع وحينئذ لا دخل للاستقراء اللهم إذا جعل الاستقراء سند الإجماع (ولقوله
تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) يعنى أن الممتنع لذاته غير وسع المكلف وكل

قيل: أمر أبا لهب بالإيمان بما أنزل ومنه أنه لا يؤمن فهو جمع بين التقيضين قلنا: لا نسلم أنه أمر به بعد ما أنزل أنه لا يؤمن (أقول المستحيل على أقسام أحدها أن يكون لذاته ويعبر عنه أيضاً بالمستحيل عقلاً وذلك كالجمع بين الضدين والتقيضين والحصول في حيزين في وقت واحد والثاني أن يكون للمادة كالطيران وخلق الأجسام وحمل الجبل العظيم والثالث أن يكون لطريان مانع كتكليف المقيد الدهو والزمن المشى والرابع أن يكون لا تنفاه القدرة عليه حالة التكليف مع أنه مقدور عليه حالة الامتنال

ما هو كذلك لا يكلف به الآية وقد يستدل بها على عدم الجواز بأنه لو جاز لما لزم من فرض وقوعه كذب أخبار الله تعالى وقد عرفت الجواب ثم الظاهر أنه لا حاجة لتقييد الممتنع بقوله لذاته إذ التكليف بمثل حمل الجبل والطيران غير واقع أيضاً للاستقراء والآية وكأنه اعتقد أن التكليف بالمحال يشمل مثل التكليف بما علم الله تعالى خلافه أو أخبر بخلافه فقيده بقوله لذاته ليخرج أمثال ذلك عن الحكم بعدم الوقوع (قيل أمر) الله (أبا لهب بالإيمان) يجوز أن يكون اعتراضاً على الاستقراء ويجوز أن يكون دليلاً مستأنفاً على وقوع التكليف بالمحال وتقريره أن أبا لهب مأثور بالجمع بين التقيضين وهو تكليف بالمحال والحجة عليه أنه مأثور بالإيمان (بما أنزل) على الرسول عليه السلام فوجب عليه أن يصدقه في جميع ذلك (ومنه) تأي عما أنزل عليه (أنه) أي أبا لهب (لا يؤمن) فوجب أن يصدقه في ذلك والتصديق به إنما يتم لو لم يؤمن فوجب عليه أن يؤمن وأن لا يؤمن (فهو جمع بين التقيضين) وثبت الجواز أيضاً للزوم الأعم الأخص واستدل المحقق على أن هذا تكليف بالمحال بأمر تصديقه في أن لا يصدقه محال لاستلزامه أن لا يصدقه وما يكون وجوده مستلزماً لعدمه فهو محال وبين الفاضل وجه الاستلزام بأنه إذا صدقه في هذا الاخبار امتثالاً للأمر بالتصديق فقد علم قطعاً أنه صدقه وجزم بذلك وهذا حكم بخلاف ما أخبر به النبي عليه السلام من أنه لا يصدقه في شيء أصلاً بل أخبره أنه لا يؤمن وهو معنى تكذيبه وعدم تصديقه أقول يقال عليه لا نسلم أنه عليه السلام أخبر أنه لا يصدقه في شيء أصلاً بل أخبر أنه لا يؤمن أي لا يصدق بجميع ما جاء به من الله وصدق هذا لا يتأني تقدم تصديقه ببعضه فيثبت لا يلزم من تصديقه بالاخبار بأنه لا يصدقه في الجميع تكذيب النبي في هذا الاخبار الذي صدقه فيه اللهم إلا أن يقال أنه ثبت الاخبار بأنه يزعم أنه لا وثوق على شيء من إخباراته التي يدعى عزولها بل هو اقراء على الله (قلنا لا نسلم) أي أبا لهب وجب عليه التصديق بأنه لا يؤمن وإنما يكون كذلك أف لو أمر بالإيمان بعد ما أنزل أنه لا يؤمن ولا نسلم (أنه أمر به بعد ما أنزل أنه لا يؤمن) بل سبق الأمر بالإيمان على الاخبار بأنه لا يؤمن فلم يجب عليه

كالتكاليف كلها لأنها غير مقدورة قبل الفعل على رأى الأشعرى إذ القدرة عنده لا تكون إلا مع الفعل كما قدمناه في المسئلة السابقة والخامس أن يكون لتعلق العلم به كالايمان منه الكافر الذى علم الله تعالى أنه لا يؤمن فان الايمان منه مستحيل إذ لو آمن لا نقاب علم الله تعالى جهلاً وهذا التقسيم اعتمده فان بعضهم قد زاد فيه ما ليس منه وغاير بين أشياء هي متحدة في المعنى إذا تقرر ذلك فالقسم الخامس جائز واقع اتفاقاً إذ لو لم يكونوا أمورين بذلك لما عصموا باستمرارهم على الكفر ونقل الآمدى عن بعض الثنوبه أنه مننع جوازه والرابع أيضاً واقع عند الأشعرى بمقتضى الاصل الذى أصله وأما الثلاثة الاوائل فهي محل النزاع ونحن صرح بذلك مع وضوحه القرانى في شرح المحصول والتفصيل وحاصل ما فيها من الخلاف ثلاثة مذاهب أحدها عند المصنف أنه يجوز مطلقاً وهو اختيار الامام وأتباعه والثاني المنع مطلقاً ونقله في المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب ونص عليه الشافعى كما نقله الاصفهاني في شرح المحصول عن صاحب التلخيص والثالث إن كان ممتعاً لذاته فلا يجوز وإلا فيجوز واختاره الآمدى وإذا قلنا بالجواز ففي وقوعه مذاهب أحدها المنع مطلقاً سواء كان ممتعاً لذاته أم لا والثاني الوقوع فيهما واختاره في المحصول والثالث التفصيل وهو اختيار المصنف كما سيأتى وقد تردد النقل عن الشيخ أبى الحسن الأشعرى قال فى البرهان وهذا سوء معرفة بمذهبه فان التكاليف كلها عنده تكليف بما لا يطاق لأمرين أحدهما أن الفعل مخلوق لله تعالى فتكليفه به تكليف بفعل غيره الثاني أنه لا قدرة عنده لإحالة الامتثال والتكليف سابق وهذا التخيير لا يستلزم وقوع الممتنع لذاته فافهمه وهذا كله فى التكليف بالمحال أما التكليف بالمحال بإسقاط الباء ففي جوازه قولان للأشعرى وقد تقدم الفرق فى تكليف الغافل ثم استدلل المصنف على الجواز بقوله لأن حكمه لا يستدعى غرضاً أى إنما يستحيل الأمر بما لا يقدر المكلف عليه إذا كان غرض حصول المأمور به وحكمه تعالى لا يستدعى غرضاً البتة لاستغنائاه وورود الامر بهذا ليس للطالب كما نقله إمام الحرمين فى الشامل عن

التصديق بأنه لا يؤمن هذا تقرير قوله وهو أولى مما قال المراغى أنا لا نسلم أنه كان قبل مكلفاً بجميع ما أنزل بل بما يتعلق بالتوحيد وحقيقة الرسالة وحيثئذ لا يلزم ما ذكر إذ الايمان التصديق بكل ما جاء به قيل فيه بحث لأنه حيثئذ إما أن يكون الامر باقياً بعد نزول ذلك الخبر أولاً والثاني منتف لاستلزامه عدم وجوب الايمان ببعض إخباراته والمقدر أن الايمان بجميع ما أنزل عليه واجب فتعين الأول ولزم المحال كذا نقل عن الحنبلية ورده الفهرى بأنه يجوز أن يكون نزول الاخبار بأنه لا يؤمن ناسخاً فى حقه التكليف الأول قال الجاربردى هو باطل لاستلزامه أن لا يستحق العقاب بترك التصديق ببعض إخباراته وهو باطل أقول على تقدير

أصحابنا بل إن كان متمتعاً لذاته فالأمر به للإعلام بأنه معاقب لاحالة لأن له تعالى أن يعذب من يشاء وإن كان متمتعاً لغيره فالأمر به لفائدة الأخذ في المقدمات وهذا الدليل لا يتوجه على المعتزلة لأنهم يمنعون هذه القاعدة (قوله قيل لا يتصور وجوده فلا يطلب) يمكن تقريره على وجهين أحدهما أن المحال لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف وإذا كان كذلك فلا يطلب لأن طلبه عبث وجواب هذا بمنع المقدمة الثانية فإنها محل النزاع * التقرير الثاني أن المحال لا يتصور العقل وجوده وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج أن المحال لا يطلب أما بيان الصغرى فلا نكل ما يتصوره العقل فهو معلوم لأن التصور قسم من أقسام العلم وكل معلوم فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لأن التميز صفة وجودية والصفة الوجودية لا بد لها من موصوف موجود وإلا لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال فلو كان المحال متصوراً لكان ثابتاً لكنه غير ثابت فلا يكون متصوراً وأما بيان الكبرى فلا نكل ما لا يتصور العقل وجوده فهو مجهول وطلب الشيء مع الجهل به محال وهذا التقرير قد صرح به الإمام والآمدى وأتباعهما وهو مراد المصنف وجوابه منع المقدمة الأولى لأنه لو كان غير متصور لامتنع الحكم عليه بعين ما قالوه ولكنهم حكوا عليه بالاستحالة وقوله غير واقع هو خبر ثمان للتكليف بالمحال جائز غير واقع بالمتنع لذاته وحاصله أن المصنف اختار التفصيل بين المتمتع بالذات وبين غيره وقد تقدم التنبيه على ذلك وأنه على خلاف رأى الإمام ثم ذكر للمتنع بالذات مثالين أحدهما اعدام القديم أى الذى لا أول لوجوده وهو البارى سبحانه وتعالى فإنه قد تقرر فى علم الكلام أن كل قديم وجودى يمتنع عليه العدم واحقرزوا بالوجودى عن الأزل فإنه قديم ولا يمتنع عدمه لأن مفهومه عدى وهو سلب الابتداء * الثانى قلب الحقائق ومقتضى هذه العبارة أن قلب الحيوان جماداً والحجر ذهباً ونحوهما يمتنع لذاته وليس كذلك بل امتناعه لعجز الفاعل كما قيل فى خلق الأجسام لانا لو قدرنا وقوعه لما كان يلزم منه محال وقد صرح به مع وضوحه ابن الحاجب فى أوائل مختصره فينبغى حل ذلك على القلب مع بقاء حقيقة الأول وحيثئذ فيكون جمعاً بين النقيضين وهو متمتع لذاته وتقدير أولاً يؤول كلامه فلسفياً منه أنه منع وقوع ما وقع

الإنساخ وجوب التصديق بالجميع لا نسلم البطلان اللهم إلا إذا ادعى الإجماع فيه وأثبت ثم ذكر الجار بردى ما حاصله أنه مكلف بالايان بجميع ما جاء به وهو من حيث هو ممكن وإن امتنع بالغير وهو علم الله تعالى أو إخباره وهو لا يمتنع جواز التكليف أقول هذا إنما يستقيم لو كان السؤال أنه تكليف بالايان بجميع ما جاء به حال وجوب عدم الايمان بأخباره تعالى أو علمه وهو تكليف بالمحال وليس كذلك بل السؤال كما عرفت أنه تكليف بالايان وبعدمه بناء على أن التصديق

فيه الخلاف ثم استدل المصنف على عدم الوقوع بأمرين أحدهما الاستقراء وعبر عنه المتكلمون بالسير والتقسيم * والاستقراء هو الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات على ثبوته للقاعدة البكلية وهو مأخوذ من قولهم قرأت الشيء قرأناً أى جمعته وضمنته بعضه إلى بعض حكاه الجوهري وغيره والسين فيه للطلب فلما كان المجتهد طالباً للأفراد جامعاً لها لينظر هل هي متوافقة أم لا عبر عن ذلك بالاستقراء وحاصل الدليل أنا تتبعنا التكليف فلم نجد فيها ما هو ممتنع بالذات * الثاني قوله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، وجه الدلالة أن الآية لم تنفد الجواز وإنما نفت الوقوع عما ليس في الوسع (قوله قيل أمر بالهيب) يعنى أن التكليف بالمستحيل لذاته قد وقع وذلك لأن أبا هيب قد أمر بالايان بكل ما أنزل الله تعالى يعنى بالتصديق به ومنه أى وما أنزل الله تعالى أنه لا يؤمن فقد صار أبو هيب مأموراً بأن يصدق به في أنه لا يؤمن وإنما يحصل التصديق بذلك إذا لم يؤمن فصار مكلفاً بأنه يؤمن وبأنه لا يؤمن وهو جمع بين التقيضين وهذا يحتمل أن يكون دليلاً للقائلين بالوقوع ويحتمل أن يكون نقضاً منهم للدليل السابق وهو الاستقراء وأجاب المصنف بأن ذلك إنما يلزم إذا كان الأمر بالايان بكل ما أنزل الله تعالى واردة بعد أنزال الله تعالى أنه لا يؤمن لأنه إذا كان كذلك كان مأموراً بالايان به في الماضي ومن جملة أنه لا يؤمن فيلزم المحال ونحن لانسلم ذلك بل يجوز أن يكون قد كلفه أولاً بالايان بكل ما أنزل ثم بعد ذلك أنزل أنه لا يؤمن وعلى هذا التقدير فلا يلزم المحال لأن اخباره بأنه لا يؤمن ليس هو من الأشياء التي كلف بتصديقها لكونه متأخراً عن الدليل الدال على الوجوب وهذا الجواب باطل بل هو مأمور بتصديق ما نزل وما سينزل إجماعاً والصواب ما قاله إمام الحرمين وارتضاه ابن الحاجب وغيره أن هذا من باب التكليف بالمستحيل وغيره وذلك لأن الله تعالى لما أخبر عنه بأنه لا يؤمن استحال إيمانه لأن خبر الله تعالى صدق قطعاً فلو

بأنه لا يؤمن لا يتم إلا بعدمه فهو مقدمة الواجب فيجب فيلزم التكليف بالايان وعدمه فلا بد من زيادة لإصلاح في الجواب وهو ما أشار إليه المحقق وأوضحه الفاضل بأن أبا هيب وأمثاله لم يكلفوا إلا بتصديق النبي عليه السلام فيما جاء به وهو ممكن في نفسه وإن علم الله عدم وقوعه وأخبر بذلك ولم يلزم عليهم التكليف بأن يصدقوه في عدم التصديق على التعيين ليلزم المحال لأنه تعالى لم يخاطبهم ولم يخبرهم بأنهم لا يؤمنون ل إنما أخبر النبي عليه السلام بذلك كما أخبر نوحاً عليه السلام بأنه لا يؤمن من قومه إلا من قد آمن نعم لو سمعوا ذلك الخبر وصدقوا به أى بأنهم لا يؤمنون وعلوا أن الفعل يمتنع منهم ألبتة سقط عنهم التكليف بالتصديق بالاتفاق لاتنفاء فائدة التكليف حينئذ وهو الابتلاء

آمن لوقع الحلف في خبره تعالى وهو محال فإذا أمر بالإيمان والحالة هذه فقد أمر بما هو ممكن في نفسه وإن كان مستحيلاً لغيره كما قلنا فيمن علم الله تعالى أنه لا يؤمن وأما استدلالهم بكونه قد صار مكلفاً بأن يؤمن وبأن لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين لجوابه من وجهين أحدهما أن هذا التغيير قد وقع في المحصول وجوابه أن يقول بأن يؤمن بأن لا يؤمن بحذف الواو كما في المنتخب فإنه مدلول الأمر بالإيمان بأنه لا يؤمن وقد صرح به في الحاصل فقال فيكون مكلفاً بتصديق الله تعالى في أن لا يصدقه وإذا كان كذلك فلا منافاة بينها البتة وذلك لأن التكليف بالإيمان بأن لا يؤمن تكليف بتصديق هذا الخبر الوارد من الله تعالى وهو كونه لا يؤمن والتكليف بتصديق الخبر ليس تكليفاً بأن يجعل الخبر صدقاً حتى يكون مأموراً باستمراره على الكفر بل هو محرم عليه فكيف يسوغ أن يقال إنه مأمور بأن لا يؤمن أليس قد قال الله تعالى إن الله لا يأمر بالفحشاء وإنما كلف بأن يصدق هذا الخبر وهو ممكن كما قلناه أما تصديره صدقاً فلا . الثاني ما ذكره صاحب التحصيل وهو حسن أيضاً أن الجمع بين النقيضين إنما يلزم أن لو كان مكلفاً بالتصديق بجميع ما جاء به على التفصيل ونحن لا نسلمه بل هو مأمور بالتصديق الاجمالي أى بأن يعتقد أن كل خبره صدق وعلى هذا فكيف يحىء التكليف بالمحال وما هنا أمران أحدهما أن الامام لما قرر هذا الدليل في المحصول والمنتخب قال أنه مكلف بالجمع بين الضدين وصاحب الحاصل جعلها نقيضين فتابعه المصنف والسبب في هذا أن صاحب الحاصل نظر إلى الإيمان وعدمه وهما نقيضان وأما الامام فإنه نظر إلى أن العدم غير مقدور عليه كما سيأتى فلا يكون مكلفاً به بل المكلف به هو كف النفس عن الإيمان والكف فعل وجودى فلا يكون نقيضاً للإيمان بل ضداً له وهذا أدق نظراً وأصوب . الثاني: أن قول الامام وأتباعه أن الله تعالى أنزل في حق أبي لُهب أنه لا يؤمن فيه نظر لأن قوله تعالى «ثبت يدا أبي لُهب» لا يدل عليه الا الخمران وإن كان موجوداً حال تلبسه بالكفر فقد يزول وأما قوله تعالى «يصلى ناراً» فكذلك لاحتمال أن يكون صليبه بسبب كبيرة أتاها بعد الاسلام وقد ذكر في المحصول في هذه المسألة آية أخرى وهى قوله تعالى «إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم» الآية وهى لا تدل أيضاً على إدخال أبي لُهب فيها قال

لكن لم يسمعوا هذا الخبر وعلى تقدير سماعهم لم يصدقوه ولم يحصل لهم العلم بضمونه وإلا لزم كذب الاخبار بأنهم لا يؤمنون فحقق هنا الكلام فإنه مزلة أقدام الامام حتى العلامة فإن الفاضل قد طعنه بقوله والعلامة تحير في هذا المقام ولم يحم حول المرام هذا

(المسألة الثانية - الكافر مكلف بالفروع خلافاً للمعتزلة وفرق قوم
بين الأمر والنهي لنا أن الآيات الآمرة بالعبادة تتناولهم والكفر
غير مانع لإمكان إزالته وأيضاً الآيات

وإن في قوله وإلا لزم كذب الخ نظراً يعرف بما مر (المسألة الثانية) في أن الكفار هل
هم مخاطبون بفروع الشرائع كما أمروا بأصولها أم لا هذا هو الترجمة المشهورة فهذه المسألة
خطتها بعضهم بناء على أن الصلاة وأمثالها من فروع الشرائع لا تصح من الكافر بل نهى
عنها فكيف يؤمر بها والترجمة الصحيحة أن الكفار هل مخاطبون بالتوصل إلى فروع الإيمان
أم لا وقيل ترجمته أن حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالإيمان لصحة العبادات
والطهارة لصحة الصلاة هل يشترط في التكليف بوجود أدائه أم لا ثم صوروا المسألة في
حربي وهو تكليف الكافر بالفروع تسهلاً ثم المشهور أنهم اتفقوا على أن الكفار يخاطبون
بالإيمان والعقوبات والمعاملات والعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة بترك الاعتقاد لأن
موجب الأمر اعتقاد الزوم والأداء والخلاف إنما هو في الخطأ بوجود الأداء في الدنيا
قال الشافعي والعراقيون من الحنفية (الكافر مكلف بالفروع) أي مأمور بأداء الواجبات
فعلاً وكفاً (خلافاً للمعتزلة) وفي بعض النسخ «والحنفية» أي لبعضهم ككفاً مشايخ
علماء ما وراء النهر ومتأخريهم وعمل النزاع وجوب أداء ما يحتمل السقوط منها في حق
المؤاخذة في الآخرة على ترك العمل بعد الاتفاق على ترك المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب
(وفرّق قوم بين الأمر والنهي) أي قالوا هو مكلف في المنهيات كالزنا والقتل لا المأمورات
كالصلاة والصيام أقول إن أريد المؤاخذة بالعقوبة في الدنيا فهو متفق عليه وحينئذ يكون عين
المذهب الثاني أن نفوا المؤاخذة في الآخرة مع أنه من قبيل ترتب الأحكام على أسبابها كما في بعض
أفعال الصبيان والمجانين لا التكليف بترك تلك الأفعال وإن أريد المؤاخذة في الآخرة بفعل المنهيات
مع عدم مؤاخذتهم بترك المأمورات فهو بما لأعرف قائله واستدل على الأول بقوله (لنا أن
الآيات الآمرة بالعبادة) وهي قوله يا أيها الناس اعبدوا وقوله وقه على الناس حج البيت (تتناولهم)
فيجب كونهم مكلفين بالفروع للمقتضى السالم على المانع إذ لا مانع يفرض هناك إلا الكفر (والكفر
غير مانع) من تناول (إمكان إزالته) كالحديث المانع من الصلاة والجامع كون كل منهما مانعاً
يمكن الزوال قوله (وأيضاً الآيات) الخ إشارة إلى دليل آخر الأولين وهو أن يقال لو لم
يكونوا مكلفين بالفروع لما أوعدهم الله بالعقاب على ترك الفروع وللإلزام باطل إذ الآيات

الموعدة على ترك الفروع كثيرة مثل وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وأيضاً إنهم كلفوا بالنواهي لوجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالأمر قياساً قيل الانتهاء أبداً ممكن دون الإمتثال

(الموعدة على ترك الفروع كثيرة مثل) قوله تعالى : (وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة) وقوله تعالى : والذين لا يدعون مع الله الهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً الآية إذ الآية سقت للوعيد على الكل فإن المفهوم أن الداعي مع الله الهاً آخر القاتل الزاني يضاعف عذابه للشرك وارتكاب المناهي وإنما يكون مضاعفاً أن لو عذب مرة للشرك وأخرى للمناهي بأن يكون عذابه أشد وأكثر مما إذا لم يرتكب المناهي وقوله فلا صدق ولا ضل وقوله : ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين أما الملازمة فلأن الإبعاد على الترك من لوازم الوجوب المساوية له وأشار إلى دليل آخر لهم بقوله : (وأيضاً إنهم) أى الكفار (كلفوا بالنواهي لوجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالأمر قياساً) والجامع تحصيل مصالح التكليف قيل في الكل نظر أما الأول فلجواز إرادة المؤمنين بالناس في الاثنين لا الجنس لما سذك من الدليل على تكليفهم بالواجبات ولو سلم فيجوز أن يراد بعبادوا آمنوا بالنسبة إلى الكفار على ما قيل : إن معنى الآية أمر المؤمنين بالطاعة والكافرين بالإيمان والمنافقين بالإخلاص . وأما الثاني : فلجواز حمل الآيات على ترك الاعتقاد بوجوب الواجبات المذكورة ، وأيضاً يجوز أن يكون المراد في الآية الأخيرة المرتدين التاركين للصلاة حال الإسلام ولو سلم فيجوز كون الكفار كاذبين في إضافة العذاب إلى ترك الصلاة ولا يجب على الله تكذيبهم كما في قوله تعالى حكاية عنهم : والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء ، ونحوه . وأما الثالث : فلأنه إن أريد بتكليفهم بالنواهي المؤاخذة على ترك اعتقاد وجوب الانتهاء أو استحقاق العقوبة في الدنيا وهو الظاهر من قوله لوجوب حد الزنا فليس محل النزاع وإن أريد المؤاخذة في الآخرة على عدم الكف عنها فممنوع ولو سلم فالفرق بين الأمر والنهي ظاهر وذلك لأن النهي من باب الترك ، فلا يحتاج إلى النية وإخلاصه لله تعالى فيصح حال الكفر بخلاف الأمر فإنه من باب الفعل فيحتاج إلى النية وهذا معنى قوله : (قيل الانتهاء أبداً) أى حال الكفر (ممكن دون الإمتثال) والجواب عن الأول بأن التخصيص بخلاف الظاهر ، والأدلة التي سذك لا تتم كيف وقد ذهب أهل التفسير إلى أن المراد في الآية الأولى المؤمنون والكافرون جميعاً أو كفار مكة ، وهو قول علقمة والحسن ولفظ عابدوا ظاهر في التدينات ، وفي الثانية أهل

وأجيبَ بأنَّ مُجرّد الفعلِ والتَّركِ لا يَكفِي فاستُويَا وفيهِ نظر

جميع الأديان * في الكشاف لما نزل قوله تعالى : « والله على الناس حج البيت ، جمع رسول الله أهل الأديان كلهم فقال : إن الله كتب عليكم الحج فحجوا فأممت به ملة وهم المسلمون وكفرت به خمس ملل . فقالوا : لا تؤمن به ولا نصلي إليه ولا بحجه فنزل ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين » وعن الثاني : بأن إرادة ترك الاعتقاد يحوز بلا دليل وكذا لا دليل على تخصيص الآية الأخيرة بالمرتدين ولا يحوز كونهم كاذبين إذ المراد تصديقهم إجماعاً وتحذير غيرهم ولو كان كذباً لما أفادت الآية ، وترك التكذيب في الآية الأخرى لاستقلال الفعل بكذبهم هناك بخلاف ما نحن فيه ، وعن الثالث أن المراد المواخذة في الآخرة على عدم الكفر والدليل عليه ما ذكرنا من قوله : « ومن يفعل ذلك يلق أثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً » ثم عندى أنه يكفي في كونهم مكلفين بالنواهي الاستدلال بهذه الآية لأن النهي فيها بمعنى النهي ولترتيب العقاب فيها على الفعل المستلزم لكونه منهياً عنه ولا حاجة إلى قوله لوجوب حد الزنا عليهم مع أن الأولى تركه على ما ذكروا من أنه غير المتنازع بل هو من ترتيب الحكم على السبب للزامهم أحكامنا لا حرمة الزنا عليهم بمعنى المواخذة على الفعل في الآخرة ، وإن كان حراماً بمعنى المواخذة في الدنيا كما في شرب الخنفي التبيذ مع إقامة القاضي الشافعي الجلد عليه ، وبهذا سقط ما في محصول الإمام لإثبات التكليف بالنواهي من أن من أحكام شرعنا أن لا يحد أحد على فعل المباح فيكون الزنا حراماً عليهم لوجوب الحد ، وأما ما قال الفهرى من أن أبا حنيفة رحمه الله لا يرجم الذمي بالزنا فلا يقدح في الغرض لعدم توقفه على ثبوت نوعي الحد في حقه (وأجيب) عن الفرق بين الأمر والنهي وأن الامتناع يحتاج إلى النية دون الترك (بأن مجرد الفعل والترك لا يكفي) في كونهما طاعة بل لا بد في ذلك من النية في كليهما (فاستويا) وإن أوردناه في صورة التردد قلنا : إن أردت بأن الترك لا يحتاج إلى النية الترك الشرعي فمنوع ، وإن أردت صورة الترك فسلم ، ولكن لا نسلم للفرق حيثئذ فإن صورة الفعل أيضاً كذلك (وفيه نظر) ووجهه أن لا حاجة إلى النية في الترك إليه أشير في الغاية القصوى إذ المكلف سقط عنه العقاب بترك المنهي عنه وإن لم ينو بخلاف المسأور به فبقي الفرق واستدل النفاة بقوله : « أدعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله » فإنهم أجابوك فأعلمهم أن الله فرض خمس صلوات الحديث على إيجاب فريضة الصلاة على تقدير الإجابة وبأن الأمر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس أهلاً له وبأنه لو أمروا لكان إما في حال الكفر وهو باطل إذ لا صحة لها حيثئذ إجماعاً أو بعده وهو كذلك لعدم القضاء

قيل لا يصح مع الكفر ولا قضاء بعده قلنا الفائدة تضعيف العذاب أقول : لا خلاف أن الكفار مكلفون بالإيمان ، وهل هم مكلفون بالفروع كالصلاة والزكاة فيه ثلاث مذاهب أصحابها نعم ونقله في المحصول عن أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة وقال في البرهان : أنه ظاهر مذهب الشافعي . والثاني : لا وهو مذهب جمهور الحنفية والاسفراييني من الشافعية . قال في المحصول : هو أبو حامد وقال في المنتخب : هو أبو إسحاق وعزاه في المنهاج إلى المعتزلة أيضاً تبعاً لصاحب الحاصل . فانه نقله عنهم في أول المسئلة ، وفي آخرها وهو عكس ما في المحصول ، وقد وقع في بعض النسخ خلافاً للحنفية ، وهو من إصلاح الناس والثالث : أنهم مكلفون بالنواهي دون الاوامر ، وذكر الإمام في المحصول في أئتمام الاستدلال ما يقتضي أن الخلاف في غير المرتد ، ونقل القراني وغيره عن المخلص للقاضي عبد الوهاب حكاية إجراء الخلاف فيه أيضاً . قال : ومربي في بعض الكتب التي لا استحضرها الآن أنهم مكلفون بما عدا الجهاد ، وأما الجهاد فلا لا متاع قتالهم أنفسهم ومقتضى كلام المصنف أن الخلاف إنما هو في الوجوب والتحريم فقط لأنه عبر أولاً بالتكليف وقال إن الفائدة هي العقاب وما عدا الواجب والمحرّم لا تكليف فيه ولا عقاب وأما من عبر بأنهم مخاطبون فإن عبارته شاملة للأحكام الخمسة . واعلم أن تكليف الكافر بالفروع مسألة فرعية وإنما فرضها الأصوليون مثلاً لقاعدة وهي أن حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في صحة التكليف أم لا لا جرم أن الآمدى وابن الحاجب وغيرهما قد صرحوا هنا بالمقصود (قوله لنا) أن الدليل على أنهم مخاطبون مطلقاً من ثلاثة أوجه : الأول أن الآيات

عليهم إليه أشار قوله : (قيل لا يصح) أي امتثال الأمر والعبادة (مع الكفر و) لا بعد الكفر لأنه (لا قضاء بعده قلنا) في الجواب عن الأول بأنه مبني على مفهوم المخالفة وأنتم تنكرونه ولو سلم فعارض بما ذكرنا من الأدلة وعن الثاني : بأنه لا يستحق نيل الثواب والعقاب بالفعل والترك والكفار ان توصلوا إلى المأمور به بتحصيل الشرط فالثواب وإلا فالعقاب وعدم أهليتهم على تقدير عدم تحصيل الشرط وهو الإيمان وأيضاً منقوض بالأمر بالإيمان بأنه أيضاً لنيل الثواب والكافر ليس بأهل فلا يؤمر به لا يقال كيف يثبت الإيمان شرطاً ومنعاً لوجوب الفروع وهو أساس الطاعات كما ثبت الحرمة بأمر السيد لعبدته بزواج الأربع لأنها أساس التصرفات لأنها تقول وجوب الإيمان يثبت بالأوامر المستقلة الواردة فيه لأنه يثبت في ضمن الأمر بالفروع وعن الثالث بأننا نختار أن ذلك حال الكفر لا بمعنى صحته منهم في تلك الحالة بل بمعنى أنهم يعاقبون على تركه يوم القيامة عقابهم على ترك الإيمان وهذا معنى قوله : (الفائدة) أي فائدة تكليفهم بالفروع (تضعيف العذاب) لا يقال : هذا تكليف بالمحال لأننا نقول لا نسلم بل يمكن لهم

الآمرة بالعبادة متناولة لهم كقوله تعالى: «يا أيها الناس اعبدوا ربكم» وقوله تعالى: «وولته على الناس حج البيت» ونحو ذلك والكفر لا يصلح أن يكون مانعاً من دخولهم لأنهم متمكنون من إزالته بالإيمان وبهذا الطريق قلنا المحدث مأمور بالصلاة فثبت أن المقتضى للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتسكينهم عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض . الدليل الثاني : أنهم لو لم يكونوا مكلفين بالفروع ما أوعدهم الله تعالى عليها لكن الآيات الموعدة بتركها أى بسبب تركها كثيرة منها قوله تعالى : «دوريل للشركين الذين لا يؤتون الزكاة» وقوله تعالى : «والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر» إلى قوله تعالى - يضاعف له العذاب يوم القيامة» وقوله : «فلا صدق ولا صلي» وقوله تعالى : «ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين» الآية فثبت كونهم مكلفين ببعض الأوامر وبعض النواهي فكذلك الباقي إما قياساً أو لأنه لا قائل بالفرق وذكر في المحصول في هذه الآية الأخيرة مباحث كثيرة منها أن هذا التعليل حكاية عن قول الكفار فلا يكون حجة وأجاب بأن ذلك يجب أن يكون صدقاً لأنه لو كان كذباً مع أنه تعالى ما بين كذبهم لما كان في حكايته فائدة وكلام الله تعالى متى أمكن حمله على ما هو أكثر فائدة وجب المصير إليه والذي ذكره مشتمل على قاعدتين نافعتين في مواضع والموعود المذكور في كلام المصنف اسم فاعل من أوعد قال الجوهري : أوعد عند الإطلاق يكون للشر ووعد في الخير وأنشد :

وإني وإن أوعدته أو وعدته تخلف إيعادي ومنجز موعدى

الدليل الثالث : أنهم مكلفون بالنواهي بدليل وجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالأمر قياساً عليها والجامع بينهما كما قال في المحصول والمنتخب هو إحراز المصلحة الحاصلة في النهي بسبب ترك المنهى عنه وفي الأمر بسبب فعل المأمور به ويمكن أن يقال : الجامع بينهما هو الطلب (قوله : قيل الانتهاء ممكن) أى اعترض القائلون بالفرق بين الأوامر والنواهي على القياس بأن النهي يقتضى الانتهاء عن المنهى عنه والانتهاء عنه مع الكفر ممكن والأمر يقتضى الامتثال والامتثال مع الكفر غير ممكن لأن النية في الامتثال لا بد منها ونية الكافر غير معتبرة وأجاب في المحصول بأن الفعل والترك المجردين عن النية لا يتوقفان على الإيمان والإتيان بهما لغرض امتثال حكم الشرع يتوقف على الإيمان فاستوى الانتهاء والامتثال وبطل الفرق فإن كان الترك بغير نية الامتثال كافياً في إسقاط التكليف فكذلك الفعل قال المصنف وفيه نظر ولم يبينه وتقريره أن الترك على ثلاثة أقسام . أحدها : أن يكون للعجز فقط فهذا غير مثاب بل معاقب على القصد . والثاني : أن يكون لقصد الامتثال فهذا خارج عن العهدة ومثاب والثالث : أن لا يقصد شيئاً البتة كمن لم تطالبه نفسه بشرب الخمر أو غيره من المنهيات فلا يمكن القول بتأنيبه لحصول المطلوب منه وهو إعدام المفسدة وفي ثوابه نظر ومثل هذا لا يكفي

في الفعل فان الواجب لا يخرج عن عهده إلا بالنية واعتقاد وجوبه وذلك فرع عن الإيمان وإذا تقرر هذا صح الفارق وهو كون الانتهاء ممكنًا دون الامتثال وحينئذ فيبطل احتجاجنا على الخصم المفصل بالقياس وإذا كان هذا الجواب عند المصنف لا يستقيم لجوابه من أوجه أحدها : ما ذكره من بعد وهو أن فائدة التكليف ليست منحصرة في الأمثال حتى يفتى التكليف عند انتفاء إمكان الفعل بل فائدته العقاب على تقدير أن لا يسلم ويفعل . الثاني : ما ذكره من قبل وهو كونه قادراً على الامتثال بعد إزالة المانع وحاصله أن التجاء الفرق الذي ذكره الخصم دأب مع صحة السؤال الآتي وسياق إبطاله . الثالث : أن دعواهم منتقضة بالنفقات وغيرها مما لا يشترط فيه قصد التقريب (قوله : قيل لا يصح مع الكفر) أي استدل من قال بتكليفهم بالنواهي دون الأوامر بأن الصلاة مثلاً لو كانت واجبة لسكانت مطلوبة منهم لأن الوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك ولكن لا يصح أن تكون مطلوبة منهم أما في حال الكفر فاعدم صحتها ويستحيل من الشارع طلب تعاطي الفاسد ، وأما بعد الإسلام فلعدم وجوب قضائهم لقوله صلى الله عليه وسلم : الإسلام يحب ما قبله . فإذا تعذر الوجوب وأجاب المصنف تبعاً للإمام بأنه لا فائدة لهذا التكليف إلا لتضعيف العذاب عليهم في الآخرة فقولنا : أنهم مأمورون بها لا معنى له إلا أنهم يعاقبون عليها كما يعاقبون على الإيمان ، وهذا الجواب مردود من وجهين : أحدهما : أنه غير مطابق لدليل الخصم أصلاً فإن الخصم يقول لا شك أن التعذيب في الآخرة متوقف على تقدم التكليف فلا بد أن نختار أحد القسمين أما حالة الكفر أو بعدها ، ونجيب عما قاله الخصم فيه والجواب الصحيح أن نختار أنه مكلف بإيقاع ذلك في زمن الكفر ونجيب بما تقدم من كونه قادراً على إزالة المانع كالمحدث ويكون زمن الكفر ظرفاً للتكليف لا للإيقاع أي يكلف في زمن الكفر بالإيقاع وذلك بأن يسلم ويوقع والحديث حجة لنا لأن قوله صلى الله عليه وسلم يجب يقتضى سبق التكليف به ولكن يسقط ترغيباً في الإسلام . الاعتراض الثاني : أن دعواه أنه لا فائدة لها في الدنيا باطل بل له فوائد منها تنفيذ طلاقه وعتقه وظهاره وإلزامه الكفارات وغير ذلك ومنها إذا قتل الحربى مسلماً ففي وجوب القود أو الدية خلاف مبنى على هذه القاعدة كما صرح به الرافعي ومنها أنه هل يجوز لنا تمكين الكافر الجنب من دخول المسجد فيه خلاف مبنى على هذه القاعدة أيضاً وإن كان المشهور في الفرعين خلاف قضية البناء ومنها إذا دخل الكافر الحرم وقتل صيداً فإن المعروف لزوم الضمان قال في المذهب : ويحتمل أن لا يلزمه وهذا الردد منقوض هذه القاعدة ومنها فروع كثيرة نقل المعالمى عن محمد بن الحسن عدم الوجوب فيها معللاً بذلك ومذهبنا فيها الوجوب كوجوب دم الإساءة على الكافر إذا جاوز الميقات ثم أسلم وأحرم ووجوب زكاة الفطر على الكافر في عبده المسلم ووجوب الاغتسال عن الحيض إذا كانت الكافرة تحت

مسلم قال : (المسألة الثالثة - امثالُ الأمر يُوجبُ الإجزاء لآنه إن بقي متعلقاً به فيكونُ أمراً بتحصيلِ الحاصلِ أو بخبره فلم يمتثل بالكلية) قال أبو هاشم لا يُوجبُهُ كما لا يُوجبُ النّهْيُ الفسادَ والجوابُ طلبُ الجامع ثمَّ الفرقُ) أقول هذا الكلام الذي ذكره المصنف هنا غير محرر فلنشرحه

أن يؤمنوا ويفعلوا . (المسألة الثالثة) في أن الإتيان بالمأمور به بتمامه على وجه ما أمر به الشارع هل يوجب الاجزاء أم لا والاجزاء سقوط توجه الأمر على ما أشار إليه الجاربردى ولاخفاء في أن الاجزاء صفة الفعل المأمور به ولذا قيل هو الأداء الكافي بسقوط التعبد به أو إسقاط توجه الأمر بخلاف سقوط التوجه فلا بد من زيادة لفظه به ليكون المعنى أن معنى كون الإتيان بالمأمور به مجزياً سقوط توجه الأمر به واختلف في تلك المسألة والمختار أن يقال (امثال الأمر يوجب الاجزاء) أى سقوط توجه الأمر به خلافاً لابي هاشم (لآنه) أى الأمر (إن بقي متعلقاً به) أى المأمور به المآتى به (فيكونُ أمراً بتحصيل الحاصل) وهو باطل (أو) بقى متعلقاً (بغيره) فيلزم أن يكون تمام المأمور به ذلك المجموع من المآتى به وغيره فالمسكف لم يأت بتمام المأمور به (فلم يمتثل بالكلية) والمفروض خلافه فإن قلت إذا صلى رجل بظن الطهارة فظهر أنه كان محدثاً لزم أن يسقط عنه توجه الأمر بالمأمور به وهو باطل لإجماعاً اما الملازمة فآله أنى به على وجه ما أمر به الشارع لآنه ما مور باتباع الظن قلنا : لانسلم ذلك لجواز أن يكون ما موراً بالصلاة بالطهارة يقيناً أو ظناً لا يظهر خطأ وما يقال من أنه يلزم عند تبين الخطأ ظهور ائمه تركه المأمور به ممنوع بل ذلك إنما يكون لو لم يكن هناك ظن أنه أتى بذلك المأمور به ولو سلم فالمأمور به هنا العمل بغلبة الظن ولانسلم حيثئذ الإجماع على بطلان اللازم ثم لا يخفى أن الدليل إنما يقتض حجة على من لم يجعل الإتيان بالمأمور به على وجه الامتثال مسقطاً لتوجه الأمر أو جعله بعينه متعلقاً بشئ آخر مع وجود الامتثال ، وأما على من لا يجعله مجزياً بمعنى أنه لا ينافى توجه التكليف عليه بأمر آخر بمثل ذلك الفعل في الزمان الثاني سواء سمي ذلك قضاء ، أو لا كما سبق من قول عبد الجبار فلا (قال أبو هاشم) امثال الأمر (لا يوجب) أى الاجزاء (كما لا يوجب النهى الفساد) يعنى أن قول الشارع : لا تفعل هذا معناه أنك تستحق العقاب بفعله ، ولا يوجب ذلك صيرورة الفعل فاسداً لصحة البيع وقت النداء مع أنه منهى عنه فقوله : افعل هذا لا يكون دالاً على الاجزاء على تقدير الامتثال (والجواب) منع تماثل الحكيم فان الفساد لا يماثل الاجزاء فلا يقاس أحدهما على الآخر كذا ذكر الفهرى ثم (طلب الجامع ثم الفرق) أى يطلب من القياس

على ما هو عليه ثم نبين وجه الصواب فنقول امتثال الامر وهو الإتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب شرعا يوجب الاجزاء أى سقوط الامر كما صرح به فى الحاصل واقتضاء كلام المحصول لأن الامر لو لم يسقط فان كان متعلقا بعين ما أتى به أى طالبه له فيكون أمرا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان متعلقا بغيره فيلزم أن لا يكون المأتى به أولا كل المأمور به بل بعضه وحيث أنه فلا يكون ممثلا وقد فرضناه ممثلا وقال أبو هاشم وتابعه القاضى عبد الجبار أن امتثال الامر لا يوجب الاجزاء كما أن النهى عن الشيء لا يوجب الفساد بدليل صحة البيع وقت النداء والجواب طلب الجامع ثم الفرق أى نطالبه أولا بالجامع بين الامر والنهى فاذا ذكر الجامع ذكرنا الفرق وهذا الكلام مجرد استرواح فان الجامع واضح بخلاف الفرق فكان ينبغي له ذكر الفرق والسكوت عن طلب الجامع كما فعل الامام وأتباعه وتقرر الجامع أن كلا منهما مطلب جازم لا إشعار له بذلك وأيضا فالامر ضد النهى والنهى لا يدل على الفساد فلا يدل الامر على الاجزاء لأن الشيء يحمل على ضده كما يحمل على مثله والفرق أن الامر هو اقتضاء الفعل فاذا أدى مرة فقد انتهى الاقتضاء وأما النهى فدلوه المنع من الفعل فإن خاف وأتى به فليس فى اللفظ ما يقتضى التعرض لحكمه ولا منافاة بين النهى عنه وبين أن يقول فإن أتيت به جعلته سببا لحكم آخر مع كونه ممنوعا منه هذا حاصل كلام الامام وأتباعه فى هذه المسئلة وعلم أنه قد تقدم أن الاجزاء يطلق على الاداء السكافى لسقوط ما عليه ويطلق على اسقاط القضاء فامتنال الامر يكون محصلا للاجزاء بالمعنى الاول بلا خلاف والخلاف إنما هو فى اسقاط القضاء فالجمهور يقولون أنه يدل على أنه لا يجب تضادّه وأبو هاشم وعبد الجبار وأتباعهما يقولون أنه لا يمنع الامر بالقضاء أيضا مع فعله بدليل وجوب المضى فى الحج الفاسد ووجوب قضائه وحيث أنه فيلزم من ذلك أنه لا يدل على عدم وجوبه بل يكون عدم الوجوب مستفادا من الاصل هكذا حرره الأمدى وغيره ونقله صريحاً عن الخصم وصوبه ابن برهان أيضاً كما نقله عنه الاصفهاني

الجامع بين الاصل والفرع فان عجز فذاك وان قال الجامع كون كل منهما طلبا مقابلا الآخر يحجب بالفرق بأن الامر لو لم يدل على الاجزاء على تقدير الإمتثال لم يكن له فائدة لأنه حيث أنه يكون كأنه قيل انك لو أتيت به فسكانك لم تأت بخلاف النهى لجواز ترتب العقاب فيه على الفعل مع عدم الفساد وحاصله أن مقتضى النهى جازم الاجتماع مع عدم الدلالة على الفساد ومقتضى الامر تمتع الاجتماع مع عدم الدلالة على الاجزاء هكذا ذكر الجاربردى أقول وفيه نظر إذ لا نسلم أنه لو لا ذلك لم يكن له فائدة قوله لأنه حيث أنه يكون الخ ممنوع لجواز أن يكون كأنه قال إن أتيت به صرت مستحق الثواب وعليك أن تأتى به ثانيا وقيل فى الفرق أن النهى عن الشيء قد يكون لتحقيق أمر آخر كما فى البيع وقت النداء فلا يكون منهياً لذاته فلا يكون فاسداً

في شرح المحصول فقال ذهب عبد الجبار إلى أنه لا يدل على الاجزاء وإنما الاجزاء مستفاد من عدم دليل يدل على الاعادة وقد بسط القراني ذلك على نحو ما قلناه فقال في تعليقه على المنتخب لاختلاف بين أبي هاشم وغيره في براءة الذمة عند الإتيان بالمأمور به ثم اختلفوا فقال الجمهور الأمر كما دل على شغل الذمة دل أيضا على البراءة بتقدير الإتيان وقال أبو هاشم الأمر يدل على الشغل فقط والبراءة بعد الإتيان بالمأمور به مستفاد من الأصل ومعناه أن الإنسان خلق وذمته بريئة من الحقوق كلها فلما ورد الأمر اقتضى شغلا فإذا امتثل كان الاجزاء وهو براءة الذمة بعد ذلك مستفادا من الاستصحاب لامن الاتيان بالمأمور به قال وهذا الخلاف شبيه بالخلاف في مفهوم الشرط كما إذا قال إن دخلت الدار فأنت طالق فالقائلون بأن الشرط لا مفهوم له يقولون عدم طلاقها مستفاد من العصمة السابقة والقائلون بالمفهوم يقولون عدم الطلاق من ذلك ومن مفهوم الشرط وكذلك أيضا الخلاف الذي هنا اه كلامه وإذا علمت ما قلناه علمت فساد الدليل المذكور في الكتاب رداً على أبي هاشم لأن أبا هاشم لا يقول ببقاء الشغل بل يقول أن الأمر لا يلزم عليه ودليل أبي هاشم الذي نقله المصنف عنه وهو قوله كما لا يوجب النهي الفساد يدل عليه أيضاً ثم إن الإمام والمصنف وجاعة جعلوا محل الخلاف في الاتيان بالمأمور به وفيه نظر لأن الأفعال لا دلالة لها على الشغل ولا على البراءة وإنما يدل على عدم الضد فينبغي أن يجعلوا محل الخلاف في الأمر وقد نص عليه الاكثرون كالغزالي وابن برهان والمعالمي وابن فورك والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين والقاضي عبد الوهاب قال (الكتاب الاول في الكتاب

بخلاف الأمر فإنه اقتضاء الفعل نفسه لا لتحقيق شيء آخر فإذا أتى به انقطع وفيه نظر أيضاً إذ الأمر بالشيء قد يكون لتحقيق غيره كالأمر بالمقدمة قال الفخرى بخلاف الأمر لدلالته على اقتضاء الفعل مرة فإذا أتى به فقد أتى بتمام ما عليه فيحصل الاجزاء ثم قال وفيه نظر لأن الأمر لا يقتضي المرة أو المرات أقول المرة وإن لم تكن مدلول الأمر وضعاً لكنها تستفاد منه بالنظر إلى أنه أمر بجنس هذا الفعل والأقل فيه متقن * تمت المقدمة فلمشرع في الكتب (مبحث الكتاب الاول) من الكتب السبعة (في الكتاب) وقد عرفت وجه ترتيب الأدلة الأربعة وأما وجه تقديمها على الأدلة المختلف فيها فظاهر وتقديمها على بحث التعادل والتراجع لأنهما من صفات الأدلة والصفة متأخرة عن الذات وتقديمها على البحث عن الاجتهاد لتوقفه على معرفة جميع ما سبقه وتقديم الأخير على البحث عن الاستفتاء لأنه إنما هو بعد العجز عن الاجتهاد والمراد بالكتاب هنا القرآن غلب عليه في عرف الشرع كما غلب على كتاب سيده في عرف الحاجة وعرف المدقق القرآن بأنه الكلام المنزل للعجايز

بسورة منه فالكلام كالجنس وقوله المنزل يخرج الكلام النفسى إذ المبحوث عنه هنا اللفظي وقوله الاعجاز الاخبار القدسية وسائر الكتب المنزلة كالتوراة ونحوها فلا حاجة إلى قولنا على رسولنا ولو فرض اعجازها أيضاً يخرج بقوله سورة منه لأن سورة منها غير معجزة اتفاقاً وفيه إشارة إلى أن الإعجاز لا يكون بأقل منها وفسر السورة ببعض المترجم أوله وآخره توقيفاً أى بياناً من الشارع وهو ان من ههنا إلى ثمة سورة وهو غير مانع لصدقه على الآية إذ معنى المترجم أوله المبين وبيان أول الآية وآخرها بالتوقيف لا غير والاقترب أنها الطائفة المترجمة من الكلام المنزل توقيفاً أى المسماة بإسم خاص ثم لاخفاء أن من ههنا للتبعيض والضمير في منه عائد إلى الكلام لحينئذ ان أجرى على الظاهر كان القرآن اسماً للمجموع الشخصى المؤلف من السور دون الأبعاض الغير المشتملة على سورة ولا المشتملة عليها كالنصف مثلاً لأن المتحدى به سورة من كل القرآن أية سورة كانت غير مختصة ببعض فلا يصدق على النصف الاول مثلاً أنه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فتأمل كذا قال الفاضل وفيه دقة ما أقول وجه عدم الصدق أمران أحدهما أن المنظور في المتحدى به كونه من الكل أيا كان وفي سورة من النصف الاول المنظور والمأخوذ فيها التقييد بكونها من هذا النصف وليس الكون بهذه الحيثية مناط التحدى فلا يصدق على النصف الاول انه المنزل للاعجاز والتحدى بسورة منه إذ المفهوم منه أن سورة منه من حيث هى كذلك ما يقطع به التحدى وفيه نظر اما أولاً فلأن سورة من النصف الاول سورة من الكل وحينئذ يجوز أن يكون كونها متحدى بها من الحيثية الأخيرة واما ثانياً فلأن الحق أن كونها متحدى بها غير مقيد بكونها من الكل أيضاً ألا ترى أنه إذا فرض عدم نزول شيء من القرآن إلا سورة كانت معجزة وحينئذ لا يتقيد التحدى بها بكونها بعضاً من الكل أو النصف وان كان في الواقع كذلك والثاني أن المفهوم من مثل قولنا الكلام المنزل سورة منه معجزة وقولنا عجز الفصحاه عن الإتيان بسورة منه سورة مطلقة أية كانت من مائة وأربع عشر سورة لأنها المتحدى بها ولاخفاء انه لا يصدق على النصف الاول مثلاً أنه المنزل للاعجاز بسورة منه أية كانت من جميع السور المعدودة المذكورة هذا ما فهمته وان اعتبر في قوله منه حذف المضاف حتى يكون التقدير بسورة من جنس ذلك الكلام في البلاغة وعلو الطبقة كان اسماً لمفهوم عام صادق على مجموع الكتاب وأى بعض فرض وهذا أنسب بفرض الأصولى إذ الاستدلال إنما هو بالأبعاض إلا أنه مع استلزامه الحذف يستلزم كون مثل قل وافعل قرآنا وهو خلاف العرف كذا قال الفاضل أقول فيه نظر إذ لا نسلم صدقه على أى بعض فرض بل على بعض يصدق عليه ان سورة تجانسه في البلاغة وعلو الطبقة

والاستدلال به يتوقف على 'معرفة اللغّة' ومعرفة أقسامها وهو ينقسم إلى 'أمر' ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين وناسخ ومنسوخ وبيان (ذلك في أبواب) أقول قد تقدم في أول الكتاب أنه مرتب على مقدمة وسبعة كتب وتقدم وجه الاحتياج إلى ذلك ومناسبة تقديم بعضها على بعض فلما فرغ من المقدمة ذكر

معجزة ولانسلم أن مثل قل وافعل مجانس فيهما للسورة المعجزة وصدق ما ذكر عليه ملزوم لكون السورة المعجزة مجانسة إياه فيهما وهو يستلزم مجانسة إياها فيهما فتنوع اللزوم الأخير منع الملزوم الأول وهو الصدق المذكور ثم ما قيل أن السورة الطائفة المترجمة من القرآن فتعريفها بها دور ممنوع فانه يقال سورة الانجيل ثم المذكور لمجرد تصوير مفهوم لفظ القرآن لمن يعرف الاعجاز والسورة ونحوها فلا يرد ما قيل أنه لا يصلح لتعريف الحقيقة وتمييزها لأن كونه معجزاً مما لا يعرف مفهومه ولزومه إلا الأفراد من العلماء فلا يكون ذاتياً ولا لازماً هنا وقال قوم منهم حجة الإسلام رحمه الله هو ما نقل الدنيا بين هفت المصاحف تواتراً وأورد عليه بأنه دور إذ المصحف ما كتب فيه القرآن والجواب أن المراد مجرد تعيين المراد بالقرآن الذي هو مناط الأحكام فإنه المثبت في متون المصاحف المنقول تواتراً بعد ما علم أن ههنا ما لم ينقل أصلاً كالكلام النفسي ومنسوخ التلاوة وما نقل آحاداً كالشواذ وما نقل تواتراً كالثبت في المصاحف تواتراً والمصحف متعارف معلوم حتى للصبيان (والاستدلال به) أي بالكتاب (يتوقف على معرفة اللغّة) أي لغة العرب لكونه عربياً (و) على (معرفة أقسامها وهو) أي الكتابة (ينقسم) بأربعة اعتبارات أحدها بالنظر إلى ذاته والثاني بالنظر إلى متعلقاته والثالث بالنظر إلى النسبة بينهما أي الذات والمتعلقات والرابع بالنظر إلى اختلاف المصالح باختلاف الأوقات فبالاعتبار الأول ينقسم (إلى أمر ونهي) إذ يقال هذا القول أما أمر أونهي فلا يعتبر فيه غير ذات القول (و) بالثاني إلى (عام وخاص) فيقال هذا القول يراد به جميع المتعلقات أو بعضها فالأول العام والثاني الخاص (و) بالثالث إلى (مجمل ومبين) يقال اللفظ الدال على المتعلقات أما لا يحتاج إلى مبين أولاً الأول المبين والثاني المجمل (و) بالرابع إلى (ناسخ ومنسوخ) إذ يقال الدال على حكم يرفع حكماً هو الناسخ والمرفوع المنسوخ وذلك الرفع لرعاية مصلحة لم تكن قبل هذا الوقت فضلاً وإحساناً لا وجوباً كما عند المعتزلة (وبيان ذلك) أي بيان معرفة اللغة وأقسام الكتاب (في أبواب) خمسة وقدم الأول لأن البحث عن اللغة كالبحث عن الجنس لهذه الأقسام ثم الثاني لتقدم النظر في الذات على غيره ثم أورد

الكتاب الأول المقود للكتاب العزيز ويعنى به الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فخرج
بالمزول الكلام النفساني وكلام البشر وبقولنا : للاعجاز الاحاديث وسائر الكتب المنزلة ،
كالإنجيل وبقولنا : بسورة نريد به أن الإعجاز يقع بأقصر سورة كالكوثر والإهجاز هو
مقصود إظهار صدق النبي في دعوى الرسالة بفعل خارق العادة ، ولما كان الكتاب العزيز وارداً
بلغة العرب كان الاستدلال به متوقفاً على معرفة اللغة ومعرفة أقسامها فلذلك ذكر مباحث
اللغة وأقسامها في هذا الكتاب . ثم ان الكتاب العزيز ينقسم إلى خبر وإنشاء لكن نظر
الاصول في الإنشاء دون الاخبار لعدم ثبوت الحكم بها غالباً فلذلك قسمه إلى أمر ونهى
وعام وخاص وبجمل ومبين وناسخ ومنسوخ فقوله : وهو ينقسم أى الكتاب العزيز فأطلقه
وأراد به قسم الإنشاء منه ولكن هذا التقسيم ليس خاصاً بالكتاب بل السنة أيضاً كذلك وكان
المصنف استغنى عن ذكره هناك بذكره هنا ولأجل هذه الاقسام انحصرت أبواب هذا الكتاب
في خمسة أبواب . الأول : في اللغات . والثاني : في الاوامر والنواهي . والثالث : في العموم والخصوص
والرابع : في المجمل والمبين . والخامس : في الناسخ والمنسوخ ثم ذكر الإمام في المحصول مناسبة
تقديم بعض هذه الأبواب على بعض ، وأحده رحمه الله من أن الحسين البصري فإنه وأيته
مذكوراً في شرح العمدة له وحاصله أنه إنما قدم باب اللغات لأن التمسك بالأدلة القولية إنما
يمكن بواسطة معرفتها ، وإنما قدم باب الاوامر والنواهي على الثلاثة الباقية لأن تقسيم
الكلام إلى الاوامر والنواهي تقسيم له باعتبار ذاته إلى أنواعها ، وانقسامه إلى العام والخاص
والمجمل والمبين تقسيم له باعتبار عوارضه كتقسيم الحيوان إلى الأبيض والأسود فإن البياض

الثالث : لتأخر النظر في المتعلق على النظر في الذات . ثم الرابع : لتأخر النسبة عن المنتسبين .
ثم الخامس : لطوره الفسخ على ثبات هو متعلق الدليل بكيفية مخصوصة فوجب البحث عن
الكل قبله هذا ما قرر الشارحان أقول : والوجه عندي أنه لما كان معظم الابتلاء بالأمر
والنهي فكان بهما يتميز الحلال من الحرام ، وتم معرفة الأحكام قسم الكتاب باعتبار
الطلب على وجه التكليف إليهما ، ولذا قدمهما ولما كان في باب العموم والخصوص مباحث
جمة وتفصيل كثيرة قسمه إلى العام والخاص ، وجعل بحث المطلق والمقيد مندرجاً في ذلك
المكان المناسبة ثم لما لم يكن بد في استنباط الأحكام من النصوص من معرفة طريق دلالتها
عليها احتج إلى تقسيمه باعتبار ظهور الدلالة وخفائها إلى المبين والمجمل وتقديم القسم
السابق عليه لأن ذلك من أقسام النظم صيغة ، وهذا يعتبر فيه الجريان في باب البيان .
ثم لما لم يكن بد في إثبات الأحكام بالنصوص من معرفة الناسخ والمنسوخ قسمه باعتبار
الرافعية والمرفوعية إليهما وآخر ذلك ، لأن الأقسام المقدمة مما لا بد منه في دلالة

والسواد ليسا من الأجزاء الذاتية لأن ماهية الحيوان ليست مركبة منهما فهما عارضان بخلاف انقسامه إلى الإنسان والفرس . فقد منا ما هو بحسب الذات على ما هو بحسب العرض وإنما قدم باب العموم والخصوص على الباين الباين لأن النظر في العموم والخصوص نظر في متعلق الأمر والنهى والنظر في المجمل والمبين نظر في كيفية دلالة الأمر والنهى على ذلك المتعلق ، ولا شك أن متعلق الشيء متقدم على النسبة العارضة بين الشيء ومتعلقه ، وإنما قدم باب المجمل والمبين على النسخ لأن النسخ يطرأ على ما هو ثابت بأحد الوجوه المذكورة ، وذكر المصنف في الباب الأول تسعة فصول قال : (الباب الأول في اللغات وفيه فصول الفصل الأول : في الوضع لما مست الحاجة إلى التعاون والتعارف وكان اللفظ أفيد من الإشارة والمثال لعمومه وأيسر لأن الحروف كصفات تعرض للنفس الضروري

الدليل على الحكم فيكون النص رافعاً أو مرفوعاً وإنما هو بعد ذلك (الباب الأول في اللغات وفيه فصول - الفصل الأول في الوضع) وهو تخصيص لفظ بمعنى إذ أو متى أطلق الأول فهم الثاني والوضع أحد الثلاثة الموقوف عليها علم اللغة لأنه علم بأفراد الكلمة وكيفية أوضاعها فلا بد له من الوضع والموضوع له والواضع ، وسيجيء أنه الشارع أو غيره وسبب الوضع أن الإنسان مذنى بالطبع أى لا بد في بقائه من التمدن أى اجتماعه مع بنى النوع إذ هو لا يستقل بما يحتاج إليه في المعاش والغذاء واللباس والمسكن والسلاح لإبقاء البدن وصوناً له عن الحر والبرد والاعتداء من السباع بل هى لا تتحقق إلا بالتعاون والتعاون بالمعاوضة أو المعاوضة ، أى بأن يقابل عملهم بعوض من النقود أو الامتعة ، أو يعمل لهم في مقابلة عملهم ولما مست الحاجة إلى التعاون والتعارف (ولم يكن بد في ذلك من تعريف بعضهم بعضاً ما في ضمائرهم وكان المفيد لذلك إما اللفظ أو الإشارة أو المثال (وكان اللفظ أفيد من الإشارة والمثال لعمومه) أى لشمول اللفظ الموجودات محسوسة أو معقولة والمعدومات ممكنة أو ممكنة لإمكان وضع لفظ بازاء ما أريد من تلك المعاني بخلاف الإشارة لأنها لا تبنى إلا بالموجود المحسوس وبخلاف المثال لأنه يتعذر أو يتعسر أن يحصل لكل شيء مثال يطابقه لأن الأمثلة الجسمانية لا تبنى بالمعدومات والمفارقات والمخططة وإن فرض وقاؤها فقيها كافة ولأن اللفظ يوجد عند الحاجة ويعدم عند عدمها وغيره من المعارف ربما يبقى بعد الحاجة ، ويذف عليه من لا يراء وقوفه عليه (وأيسر) منهما (لأن الحروف كصفات تعرض للنفس الضروري) الذى هو أمر طبيعي فهو موافق له وما يوافق الطبيعي أسهل وأيسر من غيره فإن قلت الحروف كما ذكره في الطوابع كصفات عارضة للأصوات وهو الموافق لما في شفاء الرئيس وملا

يُوضَع بِإِزاءَ الْمَعْنَى الذَّهْنِيَّةِ لِدَوْرَانِهِ مَعَهَا لِيُفِيدَ النَّسَبَ وَالْمُرَكَّبَاتِ دُونَ
الْمَعْنَى الْمُفْرَدَةِ (وَلَا فَيَدُورُ) أَقُولُ اللُّغَاتُ عِبَارَةٌ عَنِ الْإِلْفَاطِ الْمَوْضُوعَةِ لِلْمَعْنَى
فَلَمَّا كَانَتْ دَلَالَةُ الْإِلْفَاطِ عَلَى الْمَعْنَى مُسْتَفَادَةً مِنْ وَضْعِ الْوَاضِعِ فَقَدْ الْمَصْنَفُ هَذَا الْفَصْلُ
فِي الْوَضْعِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ فَالْوَضْعُ تَخْصِيصُ الشَّيْءِ بِالشَّيْءِ بِحَيْثُ إِذَا عِلْمُ الْأَوَّلِ عِلْمُ الثَّانِي وَالَّذِي
يَتَعَلَّقُ بِهِ سِتَّةُ أَشْيَاءَ أَحَدُهَا سَبَبُ الْوَضْعِ وَالثَّانِي الْمَوْضُوعُ وَالثَّالِثُ الْمَوْضُوعُ لَهُ وَالرَّابِعُ
مُفَادَةُ الْوَضْعِ وَالْخَامِسُ الْوَاضِعُ وَالسَّادِسُ طَرِيقُ مَعْرِفَةِ الْمَوْضُوعِ وَذَكَرَهَا الْمَصْنَفُ فِي هَذَا
الْفَصْلِ عَلَى هَذَا التَّرْتِيبِ الْأَوَّلِ سَبَبُ الْوَضْعِ وَأَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ لَمَّا مَسَّتِ الْحَاجَةُ أَيْ اشْتَدَّتْ
وَتَقَرَّرَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْإِنْسَانَ غَيْرَ مُسْتَقِلٍّ بِمَصَالِحِ مَعَايِشِهِ مَحْتَاجًا إِلَى مِشَارَكَةِ غَيْرِهِ
مِنْ أَبْنَاءِ جَنْسِهِ لِاحْتِيَاجِهِ إِلَى غِذَاءٍ وَلِبَاسٍ وَمَسْكَنٍ وَوَسْلَاحٍ وَالوَاحِدُ لَا يَتِمَكَّنُ مِنْ تَعَلُّمِ هَذِهِ
الْأَشْيَاءَ فَضْلًا مِنْ اسْتِعْمَالِهَا لِأَنَّ كُلَّ مِنْهَا مَوْقُوفٌ عَلَى صَنَائِعٍ شَتَّى فَلَا يَدُ مِنْ جَمْعٍ عَظِيمٍ

عَلَيْهِ جَهْرُورُ الْحِكْمَاءِ فَلَمْ يَجْعَلْهُ هُنَا كَيْفِيَّةَ النَّفْسِ الضَّرُورِيِّ وَهُوَ لَيْسَ بِصَوْتٍ قَلْنَا الْجَوَازِ
أَنَّ يَكُونَ النَّفْسُ صَوْتًا خَفِيًّا كَالْهَمْسِ وَلَوْ سَلِمَ فَالْحَرْفُ عَارِضٌ لِلصَّوْتِ وَهُوَ لِلنَّفْسِ فَالْحَرْفُ
عَارِضٌ لَهُ وَيَجُوزُ أَنْ يَرَادَ بِالْحَرْفِ هُنَا الصَّوْتُ مَعَ الْهَيْئَةِ بِأَنَّ يَكُونَ الصَّوْتُ مَادَّةً وَهَيْئَةً
صَوْرَتَهُ عَلَى مَا هُوَ مُحْتَارٌ عِنْدَ الْبَعْضِ وَلَا خَفَاءَ فِي كَوْنِهِ عَارِضًا لِلنَّفْسِ قَوْلُهُ (وَضَعُ)
جَوَابٌ لَمَّا أَيْ لَمَّا مَسَّتِ الْحَاجَةُ إِلَى كَذَا وَضَعْتُ الْحُرُوفَ وَالْإِلْفَاطَ (بِإِزاءَ الْمَعْنَى
الذَّهْنِيَّةِ) دُونَ الْخَارِجِيَّةِ لِأَنَّهَا لِتَعْرِيفِ مَا فِي الضَّمِيرِ كَمَا سَبَقَ فِيهِ عِبَارَةٌ عَمَّا فِيهِ فَيَكُونُ
مَوْضُوعَةً لَهَا وَ(لِدَوْرَانِهِ) أَيْ الْحُرُوفُ وَالْإِلْفَاطُ (مَعَهَا) أَيْ الْمَعْنَى الذَّهْنِيَّةُ
وَجُودًا وَعَدَمًا فَإِنَّ مِنْ ظَنِّ الشَّيْخِ حَجَرًا سَمَاءَ بِهِ وَإِذَا تَغَيَّرَ ذَلِكَ لَظَنَهُ إِنْسَانًا سَمَاءَ إِنْسَانًا
فَلَوْ كَانَتْ بَازَاءَ الْأُمُورِ الْخَارِجِيَّةِ لَمَا تَغَيَّرَتْ التَّسْمِيَةُ مَعَ عَدَمِ تَغْيِيرِ الشَّيْخِ وَلَئِنْ قَوْلُنَا زَيْدٌ
قَامَ لَوْ وَضَعُ الْقِيَامُ زَيْدَ الْمَوْجُودِ فِي الْخَارِجِ لَمَكَانَ صَدَقًا أَلْبَتَهُ وَلَيْسَ كَذَلِكَ وَالْآخِرُ عَمَّا
ذَكَرَ الْفَرَى وَهَذَا إِنَّمَا يَصْلُحُ حُجَّةً فِي الْوَضْعِ النَّوْعِيِّ دُونَ الشَّخْصِيِّ وَلَئِنْ مِنَ الْإِلْفَاطِ مَا هُوَ
مَوْضُوعٌ لِلْبَعْدِيَّاتِ الْمُمْكِنَةِ أَوِ الْمُمْتَنِعَةِ وَلَا وَجُودَ لَهَا إِلَّا فِي الذَّهْنِ كَذَا قِيلَ وَتَمَامُهُ
مَوْقُوفٌ عَلَى عَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ وَبِالْجُمْلَةِ الْقَوْلُ بِأَنَّ الْإِلْفَاطَ بَأْسَرَهَا مَوْضُوعَةً لِلْحَقَائِقِ
الْخَارِجِيَّةِ عَلَى مَا صَرَّحَ بِهِ بَعْضُ النُّحَوِيِّينَ عَمَّا لَا خَفَاءَ فِي بَطْلَانِهِ قَوْلُهُ (لِيُفِيدَ) إِنْشَارَةً إِلَى
الْغُرُضِ مِنَ الْوَضْعِ أَيْ وَضَعْتُ الْإِلْفَاطَ لِيُفِيدَ الْوَضْعَ (النَّسَبَ) الْإِسْنَادِيَّةَ أَوِ التَّقْيِيدِيَّةَ
وَالْإِضَافِيَّةَ بَيْنَ الْمَفْرَدَاتِ بَضْمُ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ (وَالْمُرَكَّبَاتِ) أَيْ الْمَعْنَى الْمُرَكَّبَةُ
(دُونَ الْمَعْنَى الْمُفْرَدَةِ وَلَا فَيَدُورُ) أَيْ وَلَئِنْ لَمْ تَكُنْ مَوْضُوعَةً لِإِفَادَةِ النَّسَبِ
يَعْلَى الْمَعْنَى الْمَفْرَدَةِ الْمُقَدَّرَةِ لَزِمَ الدَّوْرُ لِأَنَّ الْعِلْمَ بِالْمَفْهُومَاتِ حِينَئِذٍ يَتَوَقَّفُ عَلَى الْعِلْمِ بِالْوَضْعِ وَذَلِكَ

ليتعاون بعضهم ببعض وذلك لا يتم إلا بأن يعرفه ملق نفسه فاحتيج إلى وضع شيء يحصل به التعريف وعبر المصنف عنه بالتمارف تبعاً للحاصل وفيه نظر (قوله وكان اللفظ إلى قوله وضع) شرع يتكلم في الموضوع وهو الثاني من الستة المتقدمة وحاصله أنه قد تقرر أن الشخص محتاج إلى تعريف الغير ما في نفسه والتعريف إما باللفظ أو بالإشارة كحركة اليد والحاجب أو بالمثال وهو الجرم الموضوع على شكل الشيء وكان اللفظ أفيد من الإشارة والمثال وأيسر أما كونه أفيد فاعمومه من حيث أنه يمكن التعبير به عن الذات والمعنى الموجود والمعدوم والحاضر والغائب والحادث والقديم كالبارى سبحانه وتعالى ولا يمكن الإشارة إلى المعنى ولا إلى الغائب والمعدوم ولا يمكن أيضاً وضع مثال لدقائق العلوم ولا للبارى سبحانه وتعالى وغير ذلك قال الإمام ولأن المثال قد يبقى بعد الحاجة فيقف عليه من لا يريد الوقوف عليه وأما كونه أيسر فلأنه موافق للأمر الطبيعي لأنه مركب من الحروف الحاصلة من الصوت وذلك إنما يتولد من كفيات مخصوصة تعرض للنفس عند إخراجها وإخراجها ضروري فصرف ذلك الأمر الضروري إلى وجه ينتفع به الشخص انتفاعاً كلياً فلما كان اللفظ أفيد وأيسر وضع فقوله وضع جواب لما وقوله يعرض بكسر الراء فقط قاله الجوهرى قال فإن كان من قولك عرضت العود على الاناء وشبهه كسرت أيضاً وقد يضم * وأعلم أن الكتابة من جملة الطرق أيضاً ولا يصح أن يريد المصنف بقوله والمثال لأن تعليقه بالعموم يبطله لأن كل ما صح التعبير عنه

العلم موقوف على العلم بها لتوقف العلم بالنسبة على تصور المتسمين على أن قوله أثبتوني بأسماء هؤلاء يدل على العلم بالمسميات مع المطالبة بالإنباء بأسمائها تعجيزاً ولا يتوهم الدور بالنسبة إلى المعاني المركبة لأن العلم بها إنما يتوقف على العلم بكون المفردات موضوعاً لمعانيها المفردة لا على العلم بكون المركب موضوعاً للمعنى التركيبي وفيه بحث أما أولاً فلأن العلم بالمفاهيم بمعنى الفهم من اللفظ وفي الحال يتوقف على العلم بالوضع وذا إنما يتوقف على العلم بها سابقاً وفي الجملة لا على فهمها من اللفظ وفي الحال والحاصل أنا نتصور الالفاظ والمفاهيم أولاً ثم نعلم وضعها لها ويرسم ذلك في خيالنا فاستفيد المفهوم عند سماع اللفظ ثانياً وهذا تحقيق ما في التفسير الكبير للإمام يحتمل أنه إذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ والمعنى المعين فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال إلى المعنى وحينئذ يندفع الدور وأما ثانياً فلما ذكر الفخرى من أنه لو كفي في إفادة المعاني المركبة بمجرد العلم بوضع المفردات لم يحصل اختلاف الإفادة في المركبات عند اتفاقها في الالفاظ ومعانيها كما يقال ضرب موسى عيسى وضرب عيسى موسى وما ضرب زيد إلا عمراً وما ضرب عمراً إلا زيد واللازم باطل أقول الهيئة التأليفية الخاصة كواحد

أمكن كتابته فلا يكون اللفظ أعم منها فاعرف ذلك (قوله : بازاء المعاني الذهنية) هذا هو الثالث من الأقسام الستة وهو الموضوع له وحاصله أن الوضع لشيء فرع عن تصور فلا بد من استحضار صورة الإنسان مثلاً في الذهن عند إرادة الوضع له وهذه الصورة الذهنية هي التي وضع لها لفظ الإنسان لا الماهية الخارجية والدليل عليه أنا وجدنا إطلاق اللفظ دائرة مع المعاني الذهنية دون الخارجية بيانه أنا إذا شاهدنا شيئاً فظننا أنه حجر أطلقنا لفظ الحجر عليه فإذا دنونا منه وظنناه شجراً أطلقنا لفظ الشجر عليه ثم إذا ظنناه بشراً أطلقنا لفظ البشر عليه . فالمعنى الخارجى لم يتغير مع تغير اللفظ فدل على أن الوضع ليس له بل للذهنى وأجاب في التحصيل عن هذا بأنه إنما دار مع المعاني الذهنية على اعتقاد أنها في الخارج كذلك وهو جواب ظاهر ويظهر أن يقال أن اللفظ موضوع بازاء المعنى من حيث هو أى مع قطع النظر عن كونه ذهنياً أو خارجياً فإن حصول المعنى في الخارج والذهن مع الأوصاف الزائدة على المعنى واللفظ إنما وضع للمعنى من غير تقييده بوحف زائد ثم إن الموضوع له قد لا يوجد إلا في الذهن فقط كالعلم ونحوه وهذه المسئلة قد أهمها الأمدى وابن الحاجب (قوله ليفيد النسب) شرع بتكلم في فائدة الوضع وهو الرابع من الأقسام واللام متعلقة بقوله قبله وضع وحاصله أن اللفظ وضع لإفادة النسب بين المفردات كالفاعلية والمفعولية وغيرهما وإفادة معاني المركبات من قيام أو

من المفردات ولا نسلم اتفاق المفردات عند اختلاف الهيئة المذكورة لا يقال فحينئذ يكون العلم بوضع الهيئة التأليفية من شرائط الإفادة فيلزم توقف إفادة اللفظ المركب بمعناه على العلم بوضعه له إذ لا معنى له سوى العلم بوضع مفرداته والهيئة التأليفية لما قصد منها لانا نقول العلم بوضع الهيئة التأليفية كالعلم بأنه إذا وقع بعد فعل اسمان صالحان للفاعلية والمفعولية ولم يوجد قرينة الفاعلية سوى التقديم فالمتقدم فاعل لا يفيد بمجرد معنى تركيبياً خاصاً بمادة كضرب موسى عيسى مثلاً إلا بعد معرفة وضع مفردات هذا التركيب ولا معرفة وضع شيء منها بمجرد وضعها يفيد ذلك بل جميع العلوم المتعلقة كل منها بوضع شيء من الألفاظ المفردة والهيئة التأليفية بمعناه سبب للعلم بمجموع المعنى المركب من معانيها ولا يخفى أن جميع العلوم المتعلقة بأوضاع هذه الأشياء غير العلم بوضع المجموع فاستفادة العلم بمجموع المعنى موقوف على جميع تلك العلوم لا العلم بوضع المجموع وهذا العلم يتوقف على العلم بمجموع المعنى فلا دور . فإن قلت العلم بوضع المجموع لا ينفك عن جميع العلوم بالأوضاع فتوقف العلم بمجموع المعنى على الثاني يستلزم توقفه على الأول قلنا : لا نسلم لجواز أن يكون عدم الانفكاك لأنه معلول للمعلول أو لأنه والعلم بمجموع المعنى معلول بمجموع العلوم فالوجه في الجواب هو الأول ثم لقائل أن يقول جعلتم فيما مر علة الوضع احتياج الناس إلى تعبير ما في الضمير ثم جعلتم العلة لإفادة النسب في

قعود فلفظ زيد مثلاً وضع لاستفاد به الإخبار عن مدلوله بالقيام أو غيره ، وليس الغرض من الوضع أن يستفاد بالألفاظ معانيها المفردة أى تصور تلك المعاني لأنه يلزم الدور وذلك لأن إفادة الألفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعاً لتلك المسميات والعلم بكونها موضوعاً لتلك المسميات يتوقف على العلم بتلك المسميات فيكون العلم بالمعاني متقدماً على العلم بالوضع فلو استفدنا العلم بالمعاني من الوضع لكان العلم بها متأخراً عن العلم بالوضع وهو دور فإن قيل هذا بعينه قائم في المركبات لأن المركب لا يفيد مدلوله إلا عند العلم بكونه موضوعاً لذلك المدلول والعلم به يستدعى سبق العلم بذلك المدلول فلو استفدنا العلم بذلك المدلول من ذلك المركب لزم الدور وأجاب في المحصول بأننا لانسلم أن إفادة المركب لمدلوله متوقفة على العلم بكونه موضوعاً له بل على العلم بكون الألفاظ المفردة موضوعاً للمعاني المفردة وعلى كون الحركات المخصوصة كالرفع وغيره دالة على المعاني المخصوصة وقد أهمل ابن الحاجب والآمدى هذه المسئلة أيضاً * قال (ولم يشب)

المركبات والجواب أنه لا منافاة إذ الغرض من وضع اللفظ إفادة النسب ليحصل التعبير . فالثانى : غرض الغرض ، وكل منهما غرض إليه أشار الفرى . أقول : لو هكس لكان أولى لأن إفادة النسب والمعاني المركبة هو الغرض الحاصل من التعبير ولعله أراد أن الغرض من الوضع جعل اللفظ بحيث يفيد النسب لغرض التعبير عما في الضمير ، ثم لما فرغ من الكلام في الوضع والموضوع له شرع في بيان الواضع وتقريره أنه لا بد لدلالة اللفظ على المعنى من مخصص لا متناع ترجع أحد المتساويين بلا مرجع وليس هو المناسبة الطبيعية وإلا لامتنع عدم دلالة الألفاظ الهندية على معانيها عند من لا يعلم الوضع ولما صرح وضع لفظ لمعنى ومقابلته كالقرء الحيض والطهر ، لأنه لو فرض وضع لمقابلته دونه دل عليه اللفظ دونه في هذا الاصطلاح أولها فيدل عليهما فلو كانت الدلالة بالذات لزم تخلف ما بالذات في الأول ، واختلاف ما بها في الثانى بأن يكون اللفظ الواحد دالاً بالذات على المتقابلين مناسباً إياهما وهما مختلفان كذا ذكر المحقق وهو محل تأمل وزعم عباد بن سليمان الضيمرى وأهل التكسير أن بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية قال المحقق وهو ما ذكره صاحب المفتاح ولعل المخالف يدعى ما يدعيه الاشتقاقىون من ملاحظة الواضع مناسبة إما بين اللفظ ومدلوله وإلا فبطلانه ضرورى فنبت عما ذكرنا أنه لا بد من واضع واختلف في تعيينه فذهب أهل التوقيف إلى أنه الله وأهل الاصطلاح إلى أنه الناس وأهل التوزيع إلى توقيفية بعض اللغات واصطلاحية بعضها وهذا إما بأن يكون الابتداء من الله والإتمام من الناس أو بالعكس والقسم الأخير مما لم يذهب إليه أحد وأهل التوقيف إلى أن الكل محتمل (ولم يشب)

تعيين الواضع والشيخ زعم أن الله تعالى وضعه ووقف عباده عليه لقوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها * ما أنزل الله بها من سلطان * واختلاف السنتكم وألوانكم ولأنه لو كانت اصطلاحية لاحتيج في تعليمها إلى اصطلاح آخر ويتسلسل ولجاز التغيير فيرتفع الأمان عن الشرع

تعيين الواضع (بدليل قطعي) (والشيخ) أبو الحسن من أهل التوقيف حيث (زعم أن الله تعالى وضعه) أى اللفظ بأزاء المعنى (ووقف عباده) أى عليهم كونه موضوعاً له بالوحي أو بخلق أصوات تدل (عليه) أو خلق علم ضرورى (لقوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها) إذ المراد بها إما موضوعها الأسمى أو المنقول إليه فعلى الأول يراد بها السمات وهى العلامات فيشمل الاسم والفعل والحرف فالكل بتعليم الله تعالى آدم عليه السلام وعلى الثانى يثبت المطلوب فى الاسم وهو الإسم وهو ظاهر وفى الأخيرين لعدم القائل بالفصل ولأن التكلم بمجرد تعليم الأسماء دونهما متعذر أو متعسر وقوله تعالى وإن هى إلا أسماء سميتوها أنتم وآبائكم ، (ما أنزل الله بها من سلطان) ذم أقواماً على تسميتهم بعض الأشياء من غير توقيف فعلم أن الذم من لوازم الإطلاق اصطلاحاً فلا شىء مما لا ذم فيه من الألفاظ باصطلاحى فالكل توقيفى وقوله ومن آياته خلق السموات والأرض (واختلاف ألسنتكم وألوانكم) والمراد باتفاق أئمة التفسير اللغات المختلفة بإطلاق اسم السبب على المسبب فيراد تعليمها لا الاصطلاحى لها وإلا لم تكن من آياته (ولأنه) الضمير للشأن (لو كانت) اللغات (اصطلاحية) أى بوضع البشر واصطلاحهم (لاحتيج فى تعليمها إلى اصطلاح آخر) ضرورة تعريفه لذلك الغير. والتعريف إنما هو باللفظ والمفروض أن لا يتوقف فينقل الكلام إلى تعليم ذلك (و) الإصلاح (يتسلسل) أو بدورها باطلان واقتصر المصنف على التسلسل لأن الدور نوع منه لعدم تنهاى التوقيفات (و) أيضاً لو كانت اصطلاحية (لجاز التغيير) والتبديل بأن يصطلح القوم المتأخر على غير ما اصططح عليه المتقدم بأن يضعوا ألفاظاً وضعها الأولون لمفومات آخر فجاز أن يراد بالصلاة والزكاة فى زماننا غير المراد بهما فى زمان الرسول عليه السلام بأن يكون المفهوم منهما فى زماننا على اصطلاح قوم حدثوا بعد انبى عليه السلام (فيرتفع الأمان عن الشرع) هذا هو تقرير الفخرى مع زيادة اصلاح وقال الجار يردى أنه لو كانت اصطلاحية لجاز التغيير بأن تمنحى وتنسى تلك اللغات بواسطة حدوث قوم آخرين وحينئذ يرتفع الأمان عن الشرع لجواز أن تكون الألفاظ التى فى القرآن من وضع أقوام آخر أقول

وأجيب بأنّ الأسماء سماتُ الأشياءِ وخصائصها أو ما سبقَ وضعها والذم
للإعتقاد والتوقيف يُعارضه الإقدارُ

كانه فهم من التغيير تبديل الالفاظ بالفاظ أخرى ولا يستقيم ثبوته في ألفاظ القرآن لأنها منقولة بالتواتر (وأجيب) عن الأول من الوجوه الثقلية (بأن الأسماء) أى المراد بها في الآية الأولى (سمات الأشياء وخصائصها) مثل أن عليه الله تعالى أن الخيل للركوب والجل للحمل والشاة للأكل والثور للحرث لا الالفاظ الموضوعه للمعانى المستقلة المجردة عن الزمان وتخصيصها بها عرف طارىء نحوى سلمنا أن المراد الالفاظ لكن يجوز أن الله تعالى قد عليه ألفاظ سبق وضعها لمعان من أقوام قبل آدم وهذا معنى قوله (أو ماسبق وضعها) وتأنيث الضمير يجعل ما في تأويل الأسماء والالفاظ قال الفنى الطائفة المتقدمة اما أناس أو غيرهم والأول باطل شرعا وكذا الثانى عقلا لأن وضع اللغات من غير الحيوان الناطق باطل ثم قال وفيه نظر أقول وجهه منع بطلان الوضع من غيره وأيضا لو سلم أن الشرع لم يخبر بوجود أناس قبل آدم عليه السلام فعدم الإخبار بالشئ لا يستلزم الإخبار بعده حتى يكون القول به خلاف الشرع على أنه قد ورد في بعض الأخبار أنه تعالى كان خلق قبل أبينا آدم مرارا متكررة طوائف مختلفة من الاناس أو كل طائفة آدم ومثله يحكى في نجوى موسى عليه السلام ويوافق ذلك ما روى الشيخ العارف محي الدين بن العربى قدس سره في كتاب الفتوحات المسكية عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أن الله تعالى خلق مائة ألف آدم وعن الثانى بأن ذم الله تعالى لإياهم على اعتقادهم الهية مسميات تلك الأسماء لا لوضعها لبعض الأشياء وهو معنى قوله (والذم للإعتقاد) وعن الثالث بأن يجوز حمل الآية على إقرار الله تعالى الألسنة على وضع اللغات وهو أيضا من آياته فما الرجحان للحمل على التوقيف وإلى هذا أشار قوله (والتوقيف يعارضه الإقدار) قال الفنى وفيه نظر اما أولا فلأن إطلاق اللسان على اللغة متعارف يقال لسان العرب ولسان الروم دون إطلاقه على الإقدار على وضع اللغات فيترجح الأول لكونه حقيقة عرفية وأما ثانيا فلأنه لو أريد بالألسنة الإقدار لكان التقدير ومن آياته اختلاف أقداركم وهو باطل لعدم اختلاف أقدار الله تعالى وإنما يختلف أوضاع اللغات وهى غير الأقدار أقول كأنه فهم أن النزاع في أن الألسنة مجاز عن اللغات أو الأقدار ولا يخفى ما فيه بل النزاع في أن المراد يكون اختلاف اللغات من آياته كون التوقيف عليها كذلك أو الإقدار على وضعها مع صلوح كل منهما لذلك بعد الاتفاق على أن الألسنة مجاز عن اللغات فسقط الأول وكذا الثانى لأننا لا نسلم حيثئذ أن التقدير ما ذكره بل التقدير ومن آياته أقداره لإياكم على وضع اللغات المختلفة كذا خطر

والتعليم بالترديد والقرائن كما للأطفال والتخفيف لو وقع لاشتهر)
 قول شرع في القسم الخامس : وهو الواضع فنقول : ذهب عباد بن سليمان الصيمري
 المعتزل إلى أن اللفظ يفيد المعنى من غير وضع بل بذاته لما بينهما من المناسبة الطبيعية ،
 هكذا نقله عنه في المحصول ، ومقتضى كلام الأمدى في النقل عن القائلين بهذا المذهب
 أن المناسبة ، وإن شرطناها لكن لا بد من الوضع ، واحتج عباد بأن المناسبة لو انتفت
 لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً من غير مرجح ، والجواب أنه يختص
 بإرادة الواضع أو بخطوره بالبال ، ويدل على فساده أنها لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف
 النواحي ولما كان كل إنسان يهتدى إلى كل لغة ولما كان الوضع لضدين محالاً وليس بمحال
 بدليل القرء للحيض والطهر ، والجون للسواد والبياض إذا تقرر إبطال مذهب عباد وأنه
 لا بد من واضع فقد اختلفوا فيه على مذاهب أحدها الوقف لأنه يحتمل أن تكون الجميع
 توقيفية وأن تكون اصطلاحية ، وأن يكون البعض هكذا ، والبعض هكذا . فإن جميع
 ذلك ممكن والأدلة متعارضة فوجب التوقف ، وهذا مذهب القاضي والإمام وأتباعه ومنهم
 المصنف ، ونقله في المنتخب عن الجمهور ، وفي الحاصل عن المحققين وفي المحصول والتحصيل
 عن جمهور المحققين ، والمذهب الثاني : أنها توقيفية ومعناه أن الله تعالى وضعها ووقفنا عليها
 بتشديد القاف أى علمنا إياها وهذا مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعري واختاره ابن الحاجب
 والإمام في المحصول في الكلام على القياس في اللغات كما ستعرفه قال الأمدى إن كان المطلوب هو
 اليقين فالحق ما قاله القاضي وإن كان المطلوب هو الظن وهو الحق فالحق ما قاله الأشعري لظهور أدلته
 واستدل المصنف عليه بالمنقول والمعقول فاما المنقول فثلاثة . الأول : قوله تعالى وعلم آدم الأسماء
 كلها ، إلى آخر الآية دلت الآية على أن آدم لم يضمها ولا الملائكة فتكون توقيفية أما آدم فلأنه تعلم من

ببالي ثم وجدت في كلام الفاضل ما يشير إليه وأجيب عن الأول من الوجهين العقليين بأنا
 لا نعلم أن اللغات لو كانت اصطلاحية احتيج إلى آخر سابق بل يكفي فيه التردد والقرائن وهو
 معنى قوله : (والتعليم بالترديد والقرائن كما للأطفال) أى كعلم الوالدين أطفالهم وهو
 منصوب عطفاً على اسم إن وهو الأسماء وعطفه المراعى على الاقدار أى التوقيف يعارضه الاقدار
 والتعليم وهو سهولاً لأنه حينئذ يتعلق بالجواب عن الوجه الثالث من المنقول ولا يكون جواب الأول
 من المعقول مذكوراً قال الفري لأن التعليم بالترديد ليس معارضا للتوقيف بل التعليم بالإصلاح
 السابق أقول وجه عدم صلوح المعارضة أن التعليم بالترديد منسوب إلى العباد فلا يكون من آياته
 لا يتقدير أن الاقدار عليه كذلك فالمعارض حينئذ الاقدار ليس إلا وأجيب عن الثاني منهما بأن
 رفع الأمان من الشرع إنما يلزم من وقوع التغيير لا جوازه (والتغيير) لم يقع إذ (لو وقع لاشتهر)

الله تعالى ، وأما الملائكة فلأنهم تعلوا من آدم والمراد بالاسماء إنما هو الالفاظ الموضوعه
بأزاء المعاني ، وذلك يشمل الأفعال والحروف والاسماء المصطلح عليها لأن الاسم سمي
بذلك لأنه سمة أى علامة على مسماه ، والأفعال والحروف كذلك ، وأما تخصيص الاسم
ببعض الأقسام فإنه عرف النحويين واللغويين سلنا أن الاسم بحسب اللغة يختص بهذا
القسم ~~لكن~~ التشكلم بالاسماء وحدها متعذر سلنا أنه غير متعذر لكن ثبت أن الاسماء
توقيفية فيثبت الباقي إذ لا قائل بالفرق * الثاني : ان الله سبحانه وتعالى ذم أقواماً على
تسميتهم لبعض الأشياء من غير توقيف . فقال : «إن هي إلا أسماء سميتموها» وثبت التوقيف
في البعض المذموم عليه ، ويلزم من ذلك ثبوته في الباقي ، وإلا يلزم فساد التعليل بكونه
ما أنزله الثالث : قوله تعالى : «ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم» وجه
الدلالة ان الله سبحانه وتعالى قد امتن علينا باختلاف الاسنة وجعله آية ، وليس المراد
باللسان هو الجارحة اتفاقاً لأن الاختلاف فيها قليل ثم أنه غير ظاهر بخلاف الوجه ونحوه
فتمين أن يكون المراد باللسان هو اللغة مجازاً كما في قوله تعالى : «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان
قومه» ، وحينئذ فنقول لولا أنها توقيفية لما امتن علينا بها ، وأما المعقول فأمران : أحدهما :
أنها لو كانت اصطلاحية لاحتاج الوضع في تعليمها لغيره إلى اصطلاح آخر بينهما . ثم ان
ذلك الطريق أيضاً لا يفيد لذاته ، فلا بد له من اصطلاح آخر ، ويلزم التسلسل . واعلم أن
هذا التقرير هو الصواب ، وهو كما أتى به المصنف ، ومن الشارحين من يقرره بتقرير
ذكره في المحصول على وجه آخر فنقلوه إلا ههنا فاجتنبه نعم هذا الهدل لا يثبت به مذهب
الاشعرى وإنما يطل به مذهب أنى هاشم وأتباعه خاصة فاعرف ذلك . الثاني من المعقول
أن اللغات لو كانت اصطلاحية لجاز التغيير فيها إذ لا حرج في الاصطلاح وجواز التغيير
يؤدى إلى عدم الامان والوثوق بالأحكام التى في شريعتنا فان لفظ الزكاة والاجارة وغيرها
يجوز أن تكون مستعملة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لمعان غير هذه المعاني المعروفة الآن
وقد علمنا من هذا أن فائدة الخلاف في التغيير (قوله : وأجيب) شرع في الجواب عن أدلة
الشيخ الخمسة . فأجاب عن الأول : وهو قوله تعالى : «وعلم آدم الاسماء» بوجهين : أحدهما :
لأنسلم أن المراد بالاسماء فى الآية هى اللغات بل يجوز أن يكون المراد بالاسماء سمات
الأشياء وخصائصها كتعليم أن الخيل تصلح للكر والفر ، والجمال للحمل ، والثيران
للزراعة . فأما تعليم الخواص فواضح ، وأما تعليم السمات أى العلامات . فتقريره من وجهين
أحدهما أن هذه الأشياء علامات دالة على تلك الحيوانات فإنه يعرف بمشاهدة الحرث مثلاً
كونه من البقر فإذا علم هذه الأشياء فقد علمه سمة على الذوات أى علامة عليها . الثاني : أن الله
تعالى علم آدم علامات ما يصلح للكر والفر ، وعلامات ما يصلح للحمل ، وغير ذلك حتى
إذا شاهد صفة ما يصلح للحمل فى ذات استعمالها فى الحمل إذا تقرر هذا . فنقول : يصح

إطلاق الاسم على ما ذكرناه لأن الاسم مشتق من السمة أو من السمو وعلى كل تقدير فكل ما يعرف ماهية ويكشف عن حقيقة يكون اسماً لأنه إن اشتق من السمة فواضح وإن اشتق من السمو فالعلو أيضاً موجود لأن الدليل أعلى من المدلول ، وأما تخصيص الاسم باللفظ المصطلح عليه فعرف حادث والضمير في عرضهم للمسميات لتغليب من يعقل أى عرض المسميات على الملائكة وامتحنهم على أسمائها ، أى ألفاظها كما قال الأشعري : أوصافها كما أوله المصنف وغيره ، وعلى كل حال فليس في المضمير دلالة على شيء مما نحن فيه الثاني : سلنا أن الأسماء هي اللغات لكن يجوز أن تكون تلك الأسماء التي عليها الله تعالى آدم قد وضعها طائفة خلقهم الله تعالى قبل آدم فلم قلتم أنه ليس كذلك ، وفي المحصول جواب ثالث وهو أنه يجوز أن يكون المراد من التعليم لإلهام الاحتياج إليها والاقدار على الوضع وفي الأحكام جواب رابع ، وهو أن ما تعلمه آدم يجوز أن يكون نسيه ثم اصطلحت أولاده من بعده على هذه اللغات والسكلام إنما هو فيها والجواب عن الثاني : وهو الذم في قوله تعالى : « ما أنزل الله بها من سلطان » إنا لا نسلم أن الذم على التسمية بل على إطلاقهم لفظ الإله على الصنم مع اعتقادهم أنها آلهة إذ اللات والعزى ومناة أعلام على أصنام فقرينة اختصاصها بالذم دون سائر الأسماء دليل عليه ، ولأن هذه أعلام منقولة ، وليست بمرتجلة فلا ذم في التسمية بها على القول بالتوقيف كالحارث وشبهه لعدم ارتباطها والجواب عن الثالث وهو قوله تعالى واختلاف ألسنتكم أنه إذا اتفق أن يكون المراد الجارحة كما تقدم وأن المراد إنما هو اللغات مجازاً فليس حمل الامتنان على وضعها حتى يلزم التوقيف بأولى من حمله على الاقدار إما على وضعها أو على النطق بها فكل منهما آية وحيلئذ فالتوقف يعارضه الاقدار فإن قيل : حمله على الوضع أولى لأنه أقل إضماراً . قلنا : لا إضمار هنا أصلاً فافهمه بل حاصله أن الامتنان دل بل لازمه على أن البارئ تعالى له تأثير في اللغات . إما بالوضع ، أو بالاقدار والجواب عن الرابع : أنا لا نسلم أنها لو كانت اصطلاحية لاحتاج في تعليمها إلى اصطلاح آخر . بل يحصل التعليم بتريد اللفظ ، وهو تكراره مرة بعد مرة على القرائن كالإشارة إلى المسمى ، ونحوها وبهذا الطريق تعلمت الأطفال ، والجواب عن الخامس : أنا لا نسلم ارتفاع الأمان عن الشرع . لأن التغيير لو وقع لاشتهر ووصل إلينا لكونه أمراً مهما فعدم اشتهاره دليل على عدم وقوعه قال : (وقال أبو هاشم : الكلُّ مُصْطَلَحٌ وإلاَّ

لكونه مما يتوفر الدواعي على نقله ، واللازم باطل (وقال أبو هاشم) وأتباعه وهم أهل الاصلاح (الكل) أى مجموع الألفاظ (مصطلح وإلا) أى وإن لم يكن كذلك

فالتوقيفُ إما بالوحي فتتقدمُ البعثةُ وهي مُتأخِّرةٌ لقوله تعالى
وما أرسلنا من رسولٍ إلَّا بلسانِ قومِهِ أو بخلقٍ علمٍ ضروريٍّ في
عاقِلٍ فيعرفُهُ تعالى ضرورةً فلا يكونُ مُكلِّفاً أو في غيره وهو بعيدٌ
وأجيبَ بأنَّه ألهمَ العاقلَ بأنَّ واضعاً ما وضعها وإنَّ سلَّم لم يكن مُكلِّفاً
بالمعرفة فقط

بل كانت توقيفية (فالتوقيف إما) أن يكون (بالوحي فتتقدم البعثة) أي لزوم حينئذ تقدم
البعثة على التوقيف والعلم باللغة (وهي) أي لكن البعثة (متأخرة) عن التوقيف بها
(لقوله تعالى وما أرسلنا من رسولٍ إلَّا بلسانِ قومِهِ) أي بلغتهم فيبطل تقدم البعثة وكذا
كون التوقيف بالوحي فإن قلت دلالة الآية إنما هي على سبق اللغات والأوضاع دون التوقيف
والتعليم فلا يلزم تقدم التوقيف على البعثة قلنا هو مبني على أن لغة القوم بطريق الإضافة إنما
يكون بعد توقيفهم وتعليمهم كذا ذكر الفاضل (أو) يكون (بخلق علم ضروري في عاقل)
فيلزم أن يعرف ضرورة أن الله تعالى وضع اللغة ووقفه عليه إذ لا بد في معرفة الوضع
من معرفة الواضع على التعيين لاحتياجه إليه (فيعرفه تعالى ضرورة) لاستلزام العرفان
الأول إياه (فلا يكون) هذا العاقل (مكلِّفاً) بمعرفة الله تعالى وإلَّا لكان تكليفاً بالحاصل
وإذا لم يكلف بالمعرفة لم يكلف أصلاً لعدم القائل بالفصل واللازم باطل (أو) يكون بخلقه
(في غيره) أي غير العاقل (وهو بعيد) إذ يبعد كون غير العاقل كالجناد والمجنون عالماً
بهذه اللغات الكثيرة العجيبة والتركيبات اللطيفة وهنا قسم آخر وهو خلق الأصوات في
الجمادات وإنما لم يذكره لأنه أيضاً مما يبعد عن العقل مع أن الآمدى جعله من قبيل خلق
العلم الضروري (وأجيب) بأن التوقيف لآدم عليه السلام قبل وجود قومه كما دل ظاهر
الآية ولا يقدح في ذلك تأخر بعثة سائر الرسل عن العلم باللغة وآدم وإن كان رسولا
لكن دلالة الآية على سبق اللغات إنما هي في حق الرسول الذي له قوم وآدم لم يكن له قوم
عند البعثة فهو مخصوص من الآية، إليه أشير في المختصر وشرحه وقريب من هذا ما ذكر
الفنري من أنه يقتضى تقدم اللغة على إرسال الرسل لاعلى الوحي مطلقاً لجواز كون التوقيف
بالوحي إلى نبي غير مرسل و (بأنه ألهم العاقل) ولا يلزم أن يعرف أن الله هو الواضع
إذ لا حاجة في الوضع إلى العلم بالواضع على التعيين بل أن يلهم (بأن واضعاً ما وضعها)
أي اللغات بأداء المعاني (وإن سلَّم) لزوم كونه عارفاً بالله فلا نسلم أنه لا يكلف أصلاً بل
(لم يكن مكلِّفاً بالمعرفة فقط) ويكون مكلِّفاً بسائر التكليفات ولا نسلم أنه باطل قال

وقال الأستاذ ما وقع به التنبيه إلى الاصطلاح توقيفي والباقي مُصطلح
أقول هذا هو المذهب الثالث الذي ذهب إليه أبو هاشم وهو أن اللغات كلها اصطلاحية
إذ لو وضعها البارئ تعالى ووقفنا عليها بتشديد القاف أى أعلننا بها فالتوقيف إما
أن يكون بالوحى وهو باطل لأنه يلزم تقدم بعثة الرسل على معرفة اللغات لكن البعثة
متأخرة لقوله تعالى: وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه، أو يكون بخلق علم ضرورى
فى عاقل بأن الله تعالى وضعها لهذه المعاني وهو باطل لأنه يلزم منه أن يعرف الله تعالى
بالضرورة لا بحصول العلم لأن حصول العلم الضرورى بوضع الله تعالى يستلزم العلم للضرورى
بالله تعالى لأن العلم بصفة الشيء إذا كان ضرورياً يكون العلم بذاته أولى أن يكون ضرورياً
وحيثئذ فيلزم أن لا يكون مكلفاً بالمعرفة لحصولها وإذا لم يكن مكلفاً به لم يكن مكلفاً مطلقاً
لأنه لا فائز بالفرق أو يكون بخلق علم ضرورى فى انسان غير عاقل وهو بعيد فأنه يبعد
أن يصير غير العاقل عالماً بهذه الكيفيات العجيبة وهذه التركيبات النادرة اللطيفة فإذا انتفت

الفرى وفيه نظر ١. أولا فلاجماع على عدم الفصل وأما ثانياً فلقولهم ان كل عاقل مكلف
بمعرفة الله تعالى أقول كلاهما ممنوع كيف والصبي العاقل غير مكلف بالمعرفة عند كثير من
العلماء وكذا الناشئ على شاق جبل فهما ان عرفا الله فبعد البلوغ وبلوغ الدعوة مكلفان
بمسائر الشرائع لا لمعرفة لا متاع تحصيل الحاصل (وقال الأستاذ) الاسفرائينى ومن
تابعة وهم أهل التوزيع (ما وقع به التنبيه إلى الاصطلاح) والصواب على وكأنه
ضمنه معنى الإشارة أى القدر الذى وقع به الإشارة إلى الاصطلاح أى التعليم الغير ابتداء
(توقيفى والسباقى مصطلح) إذ لو لم يكن البعض توقيفياً لزم الدور أو التسلسل كما
مر والجواب ما أجيب به عنه ولكونهما مما مر ترك المصنف ذكرهما وإذا بطل مذهب
التعيين تعين للتوقف وفى شرح المختصر للمحقق أن النزاع ان كان فى القطع فالصحيح
التوقف وإن كان فى الظهور فالظاهر قول الشيخ لأن المراد بالآية الاولى إما تعليم
الاسماء لآدم عليه السلام وهو ظاهر فى أنه تعالى الواضع ويثبت فى الأفعال والحروف
لعدم الفصل وذلك لأن الظاهر من تعليم الاسماء تعريف وضعها الجديد المخترع إذ الأصل
عدم وضع سابق لا الهام بأن يضع لكونه مجازاً واما تعليم سمات المفهومات أى الانفاظ
الدالة عليها الشاملة للأقسام الثلاثة وهو أيضاً ظاهر فيما ذكرنا لما ذكرنا وحمل الاسماء
على الحقائق والخواص وهى المسميات مخالفة للظاهر لدلالة قوله تعالى: أنبئوا بأسماء هؤلاء
حقوله فلما أنبأهم بأسمائهم، على أن التعليم للاسمى لا المسميات فان قلت الضمير فى قوله ثم
عرضهم يرجع إلى الاسماء والضمير لا يصلح لها إلا إذا أريد بها المسميات مع تغليب العقلاء

طرق التوقيف اتفنى التوقيف وثبت الاصطلاح وهذا التقرير هو الصواب على خلاف ما قرره الامام وأتباعه فانهم جعلوه دليلين فلزمهم بطلان دعوى الحصر كما يعرف بالوقوف عليه فجعله المصنف دليلا واحدا مقسما لجمع بين الاختصار في اللفظ والانعصار للاقسام وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لم لا يجوز أن يقال ان الله تعالى ألهم العاقل أى خلق العلم فيه بان واضعا اما وضع هذه الالفاظ بازاء هذه المعاني لا أن الله تعالى هو الذى وضع حتى يلزم المحذور وهو عدم التكليف الثانى سلمنا هذا لكن يلزم أن لا يكون مكلفا بالمعرفة فقط لكونه قد عرف وهذا لاستحالة فيه أما كونه غير مكلف مطلقا فانه غير لازم كن أنى بعبادة دون عبادة * واعلم ان الاحسن فى الجواب ما أجاب به ابن الحاجب وهو أن يقال ان الله تعالى علمها آدم ولا يرد عليه شيء مما قاله الخصم ثم علمها آدم لبنيه ثم بعث الله تعالى إليهم بلغتهم وأحسن من هذا أيضا أن يقال الوحي قد يسكون إلى نبي وهو الذى أوحى إليه لكن لا للتبليغ وقد يكون إلى رسول وهو المبعوث لغيره ولهذا قالوا كل رسول نبي ولا ينعكس والآية إنما تنفى تعلمها بالوحي إلى رسول فيجوز أن يكون حصل التعليم بالوحي إلى نبي (قوله وقال الاستاذ) هذا هو المذهب الرابع اختيار الاستاذ أنى استحق الاسفراينى الشافعى وهو أن القدر الذى وقع به التنبيه إلى الاصطلاح توقيفى فانه لو كان اصطلاحيا لاحتجج فى تعليمه إلى اصطلاح آخر وتسلسل كما قلناه وأما الباقي فيكون اصطلاحيا هكذا قاله الإمام لما تكلم على تفصيل المذاهب فتابعه المصنف لكنه نقل عنه عند الاستدلال عليه ان الباقي يحتمل أن يكون اصطلاحيا وأن يكون توقيفيا وهو الذى نقله عنه ابن برهان والآمدى وصاحب التحصيل وابن الحاجب وغيرهم فعلى هذا يكون مذهبه مركبا من الوقف والتوقيف وفى المسئلة قول خامس ان ابتداء اللغات اصطلاحى والباقي محتمل كذا فى المحصول وللتحصيل ليكن فى المنتخب والحاصل الجزم بأن الباقي توقيفى قال (وطريق معرفتها النقل المتواتر أو

قلنا الضمير للمسميات وإن لم يتقدم ذكرها لفظا للقرينة الدالة عليها ثم لما بين الوضع والواضع والموضوع له وعللة الوضع مهد قاعدة يعرف بها وضع اللفظ لمعناه وذلك لانه لما كان الواجب من العلم بالشرع موقوفا على العلم بمضمون الكتاب والخبر العربيين وهو موقوف على العلم بالعربية كان العلم بها واجبا لانه مما يتوقف عليه الواجب مع كونه مقدور المكلف فلا بد من بيان طريق معرفة اللغة وقواعدها النحوية والتصريفية (وطريق معرفتها) اما مجرد النقل أو العقل أو المركب منهما والاول اما (النقل المتواتر) وهو فى اللغات المشهورة بالتواتر التى لا تقبل التشكيك كالاسماء والارض والحر والبرد (أو)

الآحاد واستنباط العقل من النقل كما إذا نقل أن الجمع المعروف بالالف واللام يدخله الاستثناء وإنه إخراج بعض ما تناوله اللفظ فيحكم بعمومه وأما العقل الصرف فلا يجدى) أقول هذا هو القسم السادس وهو الطريق إلى معرفة اللغات ويعرف بثلاثة أمور . أحدها بالنقل المتواتر كالأسماء والأرض والحر والبرد ونحوها مما لا يقبل التشكيك . الثاني الآحاد كالقمر ونحوه من الألفاظ العربية قال في المحصول وأكثر ألفاظ القرآن من الأول وذكر الآمدى نحوه والثالث ولم

أما (الآحاد) أى نقل الآحاد ، وهو فيما وراء ذلك كالمروية المنعنة عن الأدباء الباحثين عن اللغات المدونين لها كالخليل والأصمعي ونحوهما ، وقد أوردوا في مثاله نحو الخطحوب والحر يعطل للنجيق والدم (و) الثاني هو (استنباط العقل من النقل) أى من المقدمتين العقليتين حكماً لغوياً (كما إذا نقل) عن أئمة اللغة (أن الجمع المعروف بالالف واللام يدخله الاستثناء) ونقل عنهم أيضاً (وإنه) أى الاستثناء (إخراج بعض ما تناوله اللفظ) فالعقل يستنبط منهما عموم الجمع المعروف (فيحكم بعمومه) بناء على أنه لو لم يكن عاماً متاولاً لكل فرد لما جاز إخراج أى فرد أريد قال الفري : ولو بدلت المقدمة الثانية بقولهم ان كل ما دخله الاستثناء فهو عام وجعلت المقدمة الثانية دليلاً عليه لكان أظهر في المطلوب أقول كلامه في الاستنباط وهو ينبىء عن الكلفة فلا يناسبه ما هو بديهى الاناج فلذا أوردناها دليلاً الكبرى دونها مع أنه مما اشتهر نقله عن أئمة اللغة لا الكبرى السكينة التى ذكرها ويؤيد ذلك عد الفاضل إياها من الضمائم العقلية (وأما) الثاني : وهو (العقل الصرف فلا يجدى) نفعا في اللغة ، لأن وضع لفظ معين لمعنى معين من الممكنات ، والعقل لا يستقل بها ، ثم في كون النقل المجرد طريقاً بمعنى استقلاله بالدلالة ، فلما دخل للعقل فيه نظر إذ صدق المخبر لا بد منه وهو عقلى فالطريق على هذا هو المركب وهو قسمان ، قسم صرح فيه النقل بأن هذا هو موضوع لذلك ، وقسم ثبت فيه بالنقل ما إذا انضمت إليه مقدمة أخرى عقلية أفادنا العلم بالوضع وكل من القسمين يجرى فيه التواتر والآحاد والقدح في المتواتر سفسطة لا تستحق الجواب وفيما ثبت بالآحاد يشبث الظن وهو كاف فيه والاحتمالات المرجوحة إنما تنافى القطع دون الظن فاندفع ما شكك به البعض من أن أكثر الألفاظ دورانا على الألسن كلفظ الله وقع فيه الخلاف سرياني هو أم عربى مشتق . ومم اشتق . أو موضوع ابتداء . ولما وضع . للذات . أو لبعض المعاني للفظ الكلى أو الشخصى . فما ظنك بغيره وأيضاً الرواة معدودون كالأصمعي وغيره ولم يبلغوا

يفكره الآمدى ولا ابن الحاجب * استنباط العقل من النقل كما إذا نقل إلينا أن الجمع المعروف يدخله الاستثناء ونقل إلينا أن الاستثناء إخراج ما يتناوله اللفظ فيحكم العقل بواسطة هاتين المتقدمتين أن الجمع المعروف للعموم ، وأما العقل الصرف بكسر الصاد أى الخالص فلا يحدى أى فلا ينفع فى معرفة اللغات لأن العقل إنما يستقل بوجود الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات ، وأما وقوع أحد الجائزين فلا يهدى إليه واللغات من هذا القبيل لأنها متوقفة على الوضع قال : * (الفصل الثانى فى تقسيم الالفاظ دلالة اللفظ على تمام مسماه مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى لازمه الذهنى التزام) أقول

حد التواتر فلا نقطع وأيضاً هم أخذوا من تتبع كلام البلغاء واللفظ عليهم جائز (الفصل الثانى فى تقسيم الالفاظ) الموضوعية والتقسيم المذكورة ثلاثة : الاول : الدال وحده إلى المفرد والمركب * والمفرد إلى أقسامه . والثانى : باعتبار الدال والمدلول . والثالث : المدلول وحده وتقسيم المركب إلى أقسامه من تقسيم الدال وحده كتقسيم المفرد ولهذا لم يصدره بلفظ التقسيم وإلا فشب ذكره عقيب تقسيم المفرد قبل التقسيم الثانى وإنما أخره عن الكل لأن القسمين المتوسطين مما يتعلق بالمفردات بحسب الاصل ولما توقف معرفة تقسيم الدال على معرفة أقسام الدلالة قدم تقسيمها وهى كون الشئ بحالة يلزم من العلم به العلم بشئ آخر عقلياً كان اللزوم أو عرفياً دائماً أو غيره كلياً أو جزئياً وهى إما غير لفظية كدلالة الأثر على المؤثر أو لفظية وهى إما أن تكون طبيعية كدلالة أخ على الوجع على ما قيل أو عقلية كدلالة اللفظ على الالفاظ مهما كان أو مستعملاً غير معلوم الوضع للسامع أو معلومة ، واعتبار الدلالة فيه بالفنسة إلى ما لا يتعلق بالوضع مما هو مشترك بين العالم بالوضع وغيره أو تكون وضعية وهى الدلالة اللفظية الوضعية وهى المراد هنا وهى كون اللفظ بحيث إذا سمع أو تخيل فهم منه المعنى للعلم بالوضع ، وإنما لم نقل بالوضع المدلول عليه ليشمل التضمن ، والالتزام إذ هما وضعيتان إذ المراد ، ما للوضع فيه دخل قيل : وإنما لم تجعل الدلالة نفس الفهم لأنه صفة الفهم والدلالة صفة اللفظ فلا تكون هى هو ، وفيه نظر لأن اللفظ يتصف بفهم المعنى منه إلا أنه تركبه لا يشتق منه اسم الفاعل قيل : أن معنى الدلالة موجبة تحمل اللفظ ، أو سماعه لفهم المعنى ، ولهذا يصح تعاليل الفهم بالدلالة فتكون علته الفهم فيكونان متباينين فلا يكون أحدهما الآخر بحسب المفهوم والذات ، وهذا أقرب وإذا تقرر فنقول : (دلالة اللفظ على تمام مسماه مطابقة) لتوافق اللفظ والمعنى لكونه موضوعاً بإزائه (و) دلالاته (على جزئه) أى جزء المسمى (تضمن) لكون المعنى المدلول فى ضمن الموضوع له (و) دلالاته (على لازمه الذهنى) أى اللازم الذهنى للمسمى (التزام) لكون

لما فرغ من الكلام على وضع اللفظ وما يتعلق به شرع في تقسيمه وذلك من وجوه وقدّم تقسيم الالفاظ باعتبار دلالتها لأن التقسيمات كلها متفرعة على الدلالة وإنما قلنا أن تقسيم الدلالة تقسيم الالفاظ لأن كلامه في الدلالة اللفظية ويلزم من تقديم الدلالة اللفظية إلى الثلاث تقسيم اللفظ الدال بالضرورة فاندفع سؤال من قال كلام المصنف في تقسيم الالفاظ فكيف انتقل إلى تقسيم الدلالة ثم أن الدلالة معنى عارض للشيء بالقياس إلى غيره ومعناها كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر وهي إما لفظية أو غير لفظية فغير اللفظية قد تكون وضعية كدلالة الذراع على المقدار المعين وغروب الشمس على وجوب الصلاة وقد تكون عقلية كدلالة وجود المسبب على وجود سببه وليس الكلام في هذين القسمين بل في اللفظية فلذلك احتراز المصنف عنهما بقوله دلالة اللفظ * ثم أن اللفظية تنقسم إلى ثلاثة أقسام إما عقلية كدلالة المقدمتين على النتيجة ودلالة اللفظ على وجود الالفاظ وحياته وإما طبيعية كدلالة اللفظ الخارج عند السعال على وجع الصدر وإما وضعية وهي المقصودة هنا فكان ينبغي أن يقول دلالة اللفظ الوضعية على أن الإمام قال أن دلالة المطابقة وحدها وضعية وأما التضمن والالتزام فعقليتان وتعريف هذه الدلالة التي يريد المصنف هو كون اللفظ إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالماً بالوضع وإن شئت قلت فهم السامع من الكلام تمام المسمى أو جزاءه أو لازمه وقسمها المصنف إلى ثلاثة أقسام أحدها المطابقة وهي دلالة اللفظ على تمام مسماه كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق وسمى بذلك لأن اللفظ طابق معناه * الثاني دلالة التضمن وهي دلالة اللفظ على جزء المسمى كدلالة الإنسان على الحيوان فقط أو على الناطق فقط وسمى بذلك لتضمنه إياه * الثالث دلالة الالتزام وهي دلالة اللفظ على لازمه كدلالة الأسد على الشجاعة وإنما يتصور ذلك في اللازم الذهني وهو الذي ينتقل الذهن إليه عند سماع اللفظ سواء كان لازماً في الخارج أيضاً كالسرير والارتفاع أم لا كالعصى والبصر وكدلالة زيد على عمرو إذا كانا مجتمعين غالباً ولا يأتي ذلك في اللازم الخارجى فقط كالسرير مع الامكان فانه إذا لم ينتقل الذهن إليه لم تحصل الدلالة البتة ومن هذا يعلم أن قوله وعلى لازمه الذهني التزام غير مستقيم لأن هذا يورث وجود الدلالة مع اللازم الخارجى وهو باطل قال في المحصول وهذا اللزوم شرط لا موجب يعنى أن اللزوم بمجرد ليس هو السبب في

المعنى المدلول لازماً للموضوع له وإنما اعتبر اللزوم الذهني لأن فهم المعنى من اللفظ أما سبب الوضع له أو سبب أنه لا يتفك فهمه عن فهم الموضوع والأول منتف فلا بد من الثاني ولم يعتبر الخارجى لحصول الفهم بدون كفا في دلالة العدم على الملكية وقيل لفظ التمام في المطابقة جزاء إذ الجزء ليس بمسمى اللفظ ويمكن التوجيه بأن الجزء لكونه مدلول اللفظ في الجملة قد

حصول دلالة الالتزام بل السبب هو إطلاق اللفظ واللزوم شرط وهذا التقسيم يعرف منه حد كل واحد منها وفيه نظر من وجوه * منها أن اللفظ جنس بعيد لإطلاقه على المستعمل والمهمل وهو محتجب في الحدود فكان ينبغي أن يقول دلالة القول ومنها أن التمام لا يكون إلا فيما له أجزاء وحيتئذ فيرد عليه دلالة اللفظ الموضوع لمعنى لا جزء له كالجوهر الفرد والآن والنقطة وكلفظ الله سبحانه وتعالى * ومنها أنه ينبغي أن يقول من حيث هو تامه وفي التضمن من حيث هو جزء وفي الالتزام من حيث هو لازمه ليحتترز به عن اللفظ المشترك بين الشيء وجزئه كوضع الممكن للعام والخاص على ما استعرفه في الاشتراك وكذلك وضع مصر الإفليم الخاص والبلدة المعروفة وعن المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس في الكوكب مع لازمه وهو الضوء فان دلالة مصر مثلاً على البلد المعروف إنما تكون بالمطابقة من حيث أنها تمام المسمى لا من حيث أنها جزؤه فان دلالتها من هذه الحيثية دلالة التضمن وكذلك القول في دلالة التضمن والالتزام على أن الإمام أتى بهذا القيد في التضمن والالتزام فقط ويلزمه ذلك في الباقي وهكذا فعل صاحب التحصيل لكن حذفها صاحب الحاصل ثم المصنف من الجميع اكتفاء بقرينة التمام والجزئية واللازمية واتباعاً للمتقدمين فانه لم يذكره أحد قبل الإمام كما قاله القرافي * ومنها أن انحصار الدلالة الوضعية في الثلاث يرد عليه سؤال قوى أورده بعضهم وتقريره موقوف على مقدمة وهي الفرق بين الكلّي والكلية والكل والجزئي والجزئية والجزء فأما الكلّي فهو الذي يشترك في مفهومه كثيرون كالإنسان والجزئي مقابله كزيد وسيأتي ذلك وأما الكلية فهو الحكم على كل فرد بحيث لا يبقى فرد من الأفراد كقولنا كل رجل يشبعه رغيفان غالباً وتقابله الجزئية وهو الحكم على بعض أفراد حقيقة من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان إنساناً وأما الكل فهو الحكم على المجموع من حيث هو مجموع كأسماء العدد وكقولنا كل رجل يحمل الصخرة العظيمة فهذا صادق باعتبار الكل دون الكلية ويقابله الجزء وهو ما تركب منه ومن غيره كل كالخمس مع العشرة إذا علمت ذلك فتقول صيغة العموم مسماها كلية ودلالتها على فرد منه كدلالة المشتركين على زيد المشترك مثلاً خارجة عن

يتوهم أنه مسماه فذكر التمام لذلك مع أنه تأكيد حسن لوقوعه في مقابلة جزء المسمى ولا بد في الكل من اعتبار قيد آخر وهو من حيث هو كذلك لا يلزم النقص باللفظ المشترك بين الكل والجزء كالإمكان المشترك بين الخاص للعام أو بين الملزوم واللازم كالشمس المشترك بين القرص والضوء إلا أن قيد الحيثية قد يترك لظهوره خصوصاً في أمور تختلف باعتبار الحيثيات ولا تخرج دلالة المركب عن هذه الأقسام فاراد المبنى وضع اللفظ تعيينه له أو تعيين أجزائه لاجزائه بحيث يطابق المجموع المجموع فالدلالات الثلاث في المركب كدلالة العشرة موجودة على مفهومه وعلى وجود الخمسة ووجود الزوج

الثلاث أما انتفاء المطابقة والالتزام فواضح وأما التضمن فلأنه دلالة اللفظ على جزء مسماه كما تقدم والجزء إنما يقابله الكل ومسمى صيغة العموم ليس كلا كما قررناه والا لتعذر الاستدلال بها على ثبوت حكمها لفرد في النفي أو النفي فإنه لا يلزم من نفي المجموع نفي جزئه ولا من النفي عن المجموع النفي عن جزئه (قائدة) جميع ما تقدم في دلالة اللفظ كما عبر عنه المصنف وقد تقدم أنها فهم السامع والفرق بينهما وبين الدلالة باللفظ بزيادة الباء أن الدلالة باللفظ استعمال اللفظ أما في موضوعه وهى الحقيقة أو غير موضوعه لعلاقة وهو المجاز والباء فيها للاستعانة والسببية لأن الإنسان يدلنا على ما في نفسه باطلاق لفظه فاطلاق اللفظ آلة الدلالة كالقلم للكتابة والفرق بينهما من وجوه أحدها المحل فإن محل دلالة اللفظ القلب ومحل الدلالة باللفظ اللسان وغيره من الخارج وثنائهما من جهة الموصوف فإن دلالة اللفظ صفة للسامع والدلالة باللفظ صفة للتكلم وثالثها من جهة السببية فإن الدلالة باللفظ سبب ودلالة اللفظ مسبب عنها ورابعها من جهة الوجود فإنه كلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ بخلاف العكس وخامسها من جهة الأنواع فدلالة اللفظ ثلاثة أنواع المطابقة والتضمن والالتزام والدلالة باللفظ نوعان الحقيقة والمجاز قال (واللفظ إن دلَّ جزؤه على 'جزءٍ معناه' فمركَّبٌ وإلاَّ فمُفْرَدٌ

(واللفظ إن دل جزؤه على جزء معناه) أى معناه الموضوع له (فمركب وإلا) وإن لم يدل (فمفرد) يخرج عن المركب ويدخل في المفرد ما لا جزء له نحو . ف . علماً وماله جزء لكن لا جزء لمعناه كالوجود وماله جزء لمعناه لكن لا يدل جزؤه على جزء معناه في وضع كزيد وماله ولمعناه جزء ويدل عليه في وضع كعبد الله علماً فإن جزؤه دل على جزء معناه في الوضع الإضافي لكن لا يدل على جزء المعنى المقصود إذ الظاهر من المعنى هنا ما يقصد من اللفظ بالوضع الحالى إلا أن مثل الحيوان الناطق العلم للشخص الإنسان لا يخرج عن المركب لدلالة كل من جزئيه على مفهومه الذى هو جزء الماهية الإنسانية التى هى جزء من المعنى المقصود وجزء الجزء جزء فيجب أن يقال إن قصد دلالة جزئه فيخرج لأن دلالة الجزء هنا غير مقصودة كذا قيل وقال الفاضل لادلالة شئ من أجزاء أمثاله على شئ أما إذا اشترط في الدلالة القصد والإرادة فظاهر وأما إذا لم يشترط فلعدم فهم المعانى الأصلية عند القرينة الدالة على أنها مستعملة في المعانى العلمية للقطع بأن عبد في عبد الله بمنزلة أن من إنسان ولا قائل فيه بالتركيب ودلالة أن على الشرط يعلم أنها تدل حال الإنفراد وعدم جعلها جزءاً من الأعلام ولا خفاء في أن ذلك بوضع آخر أقول لأنسلم عدم انتقال المذهب إلى المعانى الأصلية بالنسبة إلى العالم بالوضعين غاية ما في ذلك أنه يقطع بأنها ليست

والمفرد إما أن لا يستقل بمعناه وهو الحرف

بمرادة ولا نسلم أن عبد في عبد الله بمنزلة أن من إنسان كيف وهو مقرون بماله دلالة في الجملة بخلاف أن من إنسان فيجوز أن يكون عدم دلالاته بسبب أنه قرن بمالا دلالة له بدونه بل هو بمنزلة أن في قولنا أن علم علماً ولا نسلم عدم دلالاته حينئذ على الشرط ولو تحقق وضع ثان لمعنى فعلى ماضى وفرض أن إنسان منقول عن الجملة الشرطية لدل كل من جزأيه ولعله استنبط ما قال من كلام الإمام حيث أخرج عبد الله علماً عن المركب بزيادة قيد حيث هو جزؤه بناء على أنه لا يصدق عليه أنه يدل جزؤه على جزء معناه حيث الجزء جزؤه بل حيث هو مركب وحينئذ لا يكون الجزء جزء عبد الله علماً ويوضحه أنه كان يمكن أن يقال عبد الله مركباً لا يدل جزؤه على جزء المعنى حال صيرورته جزءاً لعبد الله علماً وهو علماً يدل جزؤه على جزء المعنى حال كونه جزءاً للمركب فيلزم أفراد المركب وتركيب المفرد وأزاحه بأن المعتبر في الدلالة وعدمها حال يكون فيها الجزء جزءاً لهذا اللفظ لا لغيره والظاهر أنه لا حاجة إليه إذ إضافة الجزء إلى اللفظ تغنى عن هذا القيد وهذا مراد الفنى بقوله ولا حاجة إلى هذه الزيادة لأن عبد الله علماً غير عبد الله نعماً فها هو جزء لعبد الله علماً ليس جزءاً لعبد الله نعماً وبالعكس فإن قلت الزاى من زيد قائم لا يدل على جزئه المعنى فوجب أفراده أجيب بأن المراد الجزء القريب قيل هو مما لا يناسب التعريف والحق أن قوله جزؤه لا يفيد العموم فلا يجب في المركب دلالة كل جزء فحينئذ لا يقدح عدد دلالة الزاى من زيد قائم في كونه مركباً للدلالة كل من جزئيه القريبين على جزء المعنى كذا ذكر الجاربردى (والمفرد إما أن لا يستقل بمعناه وهو الحرف) ومعنى عدم استقلاله أن في دلالاته على معناه الأفراد لا بد من ذكر متعلقه لا أنه لا بد من ذكر متعلقه عند ذكره كما اختاره الفنى وغيره وإلا انتقض بمثل ذو وقيد المعنى بالأفراد أى مدلول اللفظ بانفراده لأن المعنى التركيبى الحاصل منه عند التركيب يضاف إليه أيضاً وإن كان الأول هو المراد عند إطلاق لفظ معنى اللفظ وتشترك الثلاثة في أن معانيها التركيبية لا تحصل إلا بذكر ما يتعلق به من أجزاء الكلام ويختص الحرف بأن معناه الأفراد أيضاً كذلك وفي كلام بعض المنطقيين إشارة إلى أن المراد بعدم استقلاله أن معناه غير مستقل أى متوقف على الغير ولذا جعلوا اللفظ الدال على الرابطة أى النسبة الواقعة بين المحمول والموضوع حرفاً لتوقف النسبة على المنتسبين إلا أنه قد يأتى في قالب الاسم في بعض الصور كهو في قولنا زيد هو عالم وفي قالب الفعل في البعض ككان في زيد كان عالماً وفيه نظر لأنه لو كان توقف مفهوم اللفظ على شيء موجبا لكون اللفظ حرفاً لكان جميع الأشياء

أَوْ يَسْتَقِلُّ وَهُوَ فَعْلٌ إِنْ دَلَّ بِهِيْتُهُ عَلَى أَحَدِ الْأَزْمَنَةِ الثَّلَاثَةِ وَإِلَّا
فَاسْمٌ كُلِّيٌّ إِنْ اشْتَرَكَ مَعْنَاهُ مُتَوَاطِئٌ إِنْ اسْتَوَى وَمَشْكُكٌ إِنْ تَفَاوَتْ
وَجَنَسٌ إِنْ دَلَّ عَلَى ذَاتٍ غَيْرِ مَعْيِنَةٍ كَالْفَرَسِ وَمُشْتَقٌّ إِنْ دَلَّ عَلَى
ذِي صِفَةٍ مَعْيِنَةٍ كَالْفَارِسِ وَجَزْئِيٌّ إِنْ لَمْ يَشْتَرِكْ

الدالة على النسب والإضافات حروفا كذا ذكر الفاضل (أو يستقل) أي المفرد بمعناه
(وهو فعل إن دل بهيئته) أي بصيغته وضما (على أحد الأزمنة الثلاثة)
أي الماضي والحال والمستقبل (وإلا) أي وإن لم يدل عليه بصيغته (فاسم) سواء لم يدل
على الزمان كالسواد أو دل بلا خصوصية أحدها كالصباح أو دل على أحدها لكن لا بصيغته
كالأمس وغدا وعد الفعري اسم الفاعل بما دل عليه بالصيغة حال العمل لكن لا وضما
والظاهر أن دلالاته عليه ليس بحسبها إذ معناه كون الصيغة موضوعة لذلك والاسم (كلى
إن اشترك معناه) بين الأفراد الخارجية أو الذهنية بإمكان صدقه عليها والسكلى
(متواطئ إن استوى) معناه أي حصوله في أفراد من غير التفاوت بالشدة ولا
بالأولية ولا الأولية كالإنسان لتوافق أفراد في المعنى (ومشكك إن تفاوت)
الحصول بأحد الوجوه لتشكيك الناظر في أنه متواطئ أو مشترك كالعين نظراً إلى أصل
التوافق وعروض التفاوت ولم يذكر المحقق الأولية إشارة إلى أن ذكر كل من الشدة
والأولية مغن عن الأخرى ولذا يقال ما يتفاوت بأولية وأولية من غير ذكر الشدة ثم معنى
ذلك أن العقل إذا لاحظ نسبة كل المفهوم إلى أفراد فيحكم بأن اتصاف البعض به أولى
وأقدم كما في اتصاف الخالق والمخلوق بالوجود بخلاف اتصاف الأب والابن بالإنسانية *
(وجنس إن دل على ذات غير معينة) أي حقيقة معينة بالنوع (كالفرس)
من غير دلالة على صفة إذ الذات كما يطلق ويراد به ما يقوم بنفسه أو ما صدق عليه الحقيقة
من الأفراد يراد به نفس الحقيقة أيضاً (ومشتق إن دل على ذي صفة معينة)
ثم المشتق إذا لم يعتبر فيه خصوصية ذات لإماله الصفة فهو اسم صفة (كالفارس) فإن
معناه شيء له هذه الصفة من غير دلالة في اللفظ على خصوصية أنه إنسان أو جسم أو غيره
حتى لو تصور ما هو أعم من الشيئية لم يقدر موصوفه الشيء وإنما ذلك لضيق العبارة وإن
اعتبر فيه خصوصية الذات لم يكن من قبيل الذات كاسم الزمان والمكان إذ ليس معنى القيل
شيء ما فيه القيل بل زمان أو مكان فيه ذلك كذا ذكر الفاضل وبما يدل على أن اسم الصفة
لا يدل على خصوصية الذات صحة قولنا الأسود جسم وإفادته * وإلا لكان قولنا الاسم
ذو السواد جسم (و) الاسم (جزئى إن لم يشترك) معناه بين الأفراد بأن لا يمكن

وعلم إن استقل ومضمر إن لم يستقل (أقول اللفظ ينقسم إلى مركب ومفرد وذلك لأنه إن دل جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه فهو المركب سواء كان تركيب إسناد كمقولنا قام زيد وزيد قائم أو تركيب مزج كخمسة عشر أو تركيب إضافة كغلام زيد وأورد للقاضي أفضل الدين الخونجى على هذا حيوان ناطق علما على إنسان فينبغى أن يزداد حين هو جزؤه كما ذكره الإمام فى الحصول (وقوله إن دل جزؤه) أى كل واحد من أجزائه واستغنى المصنف عن ذكره بإضافة اسم الجنس لأنها للعموم أو نقول إذا دل جزء واحد منه على جزء من معناه يلزم دلالة الجزء الآخر لأن ضم الجزء المهمل إلى المستعمل غير مفيد قال الاصفهاني فى شرح الحصول ولا فرق بين المركب والمؤلف عند المحققين وقال بعضهم المركب ما قلناه وأما المؤلف فهو ما دل جزؤه لا على جزء المعنى كعبد الله (قوله وإلا فمفرد) أى وإن لم يدل جزؤه على جزء معناه فهو المفرد وذلك بأن لا يكون له جزء أصلا كباء الجر أوله جزء ولكن لا يدل على جزء معناه كزيد ألا ترى أن الدال منه وإن كانت تدل على حرف الهجاء لكنه ليس جزءا من معناها أى من مدلولها وهو الذات المعينة وكذلك عبد الله وتأبطشرا ونحوه أعلاما ولك أن تقول هذا التعريف يقتضى أن قام زيد مفرد لأن جزأه وهو القاف من قام والزاي من زيد لا يدل على جزء معناه فينبغى تقييد الجزء بالقرب (قوله والمفرد إلخ) بدأ بالكلام على المفرد انتدمه على المركب بالطبع ثم إن المفرد ينقسم من وجوه فقدم ما هو باعتبار أنواعه وهو تقسيمه إلى الاسم والفعل والحرف وحاصله أن المفردان كان لا يستقل بمعناه فهو الحرف أى لا يفهم معناه الذى وضع باعتبار لفظ آخر دال على معنى هو متعلق معنى الحرف ألا ترى أى الدراهم من قولك قبضت من الدراهم دالة على معنى هو متعلق مدلول من لأن التبعض تعلق به • وإن استقل نظر إن دل بهيته أى بحالته التصريفية على أحد الأزمثة الثلاثة أما الماضى كقام أو الحال كيقوم أو المستقبل كقم فهو الفعل (والا) أى وإن لم يدل بهيته على أحد الأزمثة فهو الاسم وذلك بأن لا يدل على زمان أصلا كزيد أو يدل عليه لكن لا بهيته بل بذاته كالصبح والغروب وأمس والحال والمستقبل والآن (قوله كل) اعلم أن الاسم قد يكون كليا وقد يكون جزئيا وتسميته بذلك مجاز فإن الكلية والجزئية من صفات المسمى فالكل هو الذى لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه سواء وقعت الشركة كالحیوان والإنسان والكاتب أو لم تقع مع إمكانها كالشمس أو استحالتها كالإله وتعبيره

صدقه عليها وهو الجزء الحقيقى ويقال لما يدل على أخص من آخر جزئى إضافى أى بالإضافة إلى الأعم ثم الجزئى (وعلم إن استقل) بالدلالة بمعنى أنه وضع لمدلوله بلا قرينة (ومضمر إن لم يستقل) قال المدقق فى إيضاح المفصل المضمر ما وضع لمدلوله

يقوله أنه اشترك معناه غير مستقيم لأن السكلى الذى لم يقع فيه شركة يخرج منه فالأولى أن يقول أن قبل معناه الشركة وقال الغزالي السكلى هو ما يقبل الألف واللام وينتقض بقولنا ابن آدم وشبهه * ثم أن السكلى أن استوى معناه في أفرادة فهو المتواطىء كالإنسان فإن كل فرد من الآفة لا يزيد على الآخر في الحيوانية والناطقة وسمى متواطئاً لأنه متوافق يقال توافق فلان وفلان أى اتفقا وإن اختلف فهو المشكك سواء كان اختلافه بالوجوب والامكان كالوجود فإنه واجب في البارى ممكن في غيره أو بالإستغناء والافتقار كالوجود يطلق على الأجسام مع استغنائها عن المحل وعلى الأعراض مع افتقارها إليه أو بالزيادة والنقصان كالنور فإنه في الشمس أكثر منه في السراج والمفهوم من قول المصنف إن تفاوت اختصاصه بهذا الأخير وليس كذلك وسمى مشككاً لأنه يشكك الناظر فيه هل هو متواطىء لكون الحقيقة واحدة أو مشترك لما بينهما من الاختلاف (فائدة) قال ابن التلساني لأحققة للمشكك لأن ما حصل به الاختلاف أن دخل في التسمية كان اللفظ مشتركاً وإن لم يدخل بل وضع للقدر المشترك فهو المتواطىء وأجاب القرافى بأن كلا من المتواطىء والمشكك موضوع للقدر المشترك ولكن الاختلاف أن كان بأمر من جنس المسمى فهو المصطلح على تسميته بالمشكك وإن كان بأمر خارجة عن مسماه كالذكورة والأنوثة والعلم والجهل فهو المصطلح على تسميته بالمتواطىء (قوله وجنس) يريد أن السكلى أن دل على ذات غير معينة كالفرس والإنسان والعلم والسواد وغير ذلك مما دل على نفس الماهية فهو الجنس أى اسم الجنس كما قال في المحصول ومختصراته وهذا التعريف ينتقض بعلم الجنس كاسامة للأسد وثمانية للثعلب فإنه يدل على ذات غير معينة تقول رأيت ثمانية أى ثعلباً مع أنه ليس باسم جنس بل علم جنس حتى يعامل في اللفظ ماملة الأعلام كالابتداء به ووقوع الحال منه في الفصيح ومنع صرفه أن انضمت إليه علة أخرى فهو وارد على هذا بخصوصه وعلى أصل التقسيم لكونه أهمله منه * والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس أن الوضع فرع التصور

بقريئة غير الإشارة فإن ضمير المتكلم والمخاطب والغائب إنما يتعين مدلولها بقريئة التكلم والمخاطب وتقدم الذكر فعنى عدم استقلاله غير ماهو في الحرف لأن احتياج تشخيص المدلول بإحدى القرائن لا يستلزم أن يشترط في إفادة معناه الأفرادى ذكر متعلقه قال الفغرى وينتقض بالمعرف بلام العهد لأنه وضع لمدلوله بقريئة غير الإشارة وهى لام العهد أقول الاسم الداخلى عليه اللام لا يدل إلا على مسماه بلا قريئة والعهد به مستفاد من اللام ولو سلم فرجع لام العهد إلى الإشارة قال الجاربردى في جعل المضمر جزئياً نظراً لأن وحدته نوعية لمقولية أنت على المخاطب سواء كان هذا أو ذاك ولا شىء من الجزئى وحدته نوعية وجوابه

فاذا استحضر الواضع صورة الأسد ليضع لها فتلك الصورة الكائنة في ذهنه هي جزئية بالنسبة إلى مطلق صورة الأسد فإن هذه الصورة واقعة لهذا الشخص في هذا الزمان ومثلها يقع في زمان آخر وفي ذهن شخص آخر والجميع يشترك في مطلق صورة الأسد فهذه الصورة جزئية من مطلق صورة الأسد فإن وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس أو من حيث عمومها فهو اسم الجنس إذ تقرر هذا فنقول اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هي هي وعلم الجنس هو الموضوع للحقيقة من حيث هي متشخصة في الذهن وعلم الشخص هو الموضوع للحقيقة بقيد الشخص الخارجي (قوله مشتق) أى وان دل على ذى صفة معينة أى صاحب صفة معينة فهو المشتق كالأسود والفارس قال ابن السكيت وهو من كان على حافر سواء كان فرسا أو حمارا وقال عمارة لا أقول لصاحب الحمار فارس ولكن حمار حواه الجوهرى قال وأما الراكب فهو من كان على بعير خاصة ولقائل أن يقول إذا كان الفارس يطلق عليها فلا يحسن تمثيل المصنف به للصفة المعينة قال في المحصول والأسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات إما متصفة بالسواد وإما خصوص تلك الذات من كونها جسما أو غير جسم فلا لأنه يصح أن تقول الأسود جسم فلو كان مفهوم الأسود انه جسم ذو سواد لكان كقولك الجسم ذو السواد جسم وهو فاسد ولو كان مفهومه أنه غير جسم لكان نقضا نعم قد يعلم ذلك بطريق الالتزام (فائدة) السكلى على ثلاثة أقسام طبعى ومنطقى وعقلى فالإنسان مثلا فيه حصة من الحيوانية فاذا أطلقنا عليه أنه كلى فهبنا ثلاث اعتبارات أحدها أن يراد به الحصة التى شارك بها الإنسان غيره فهذا هو السكلى الطبعى وهو موجود في الخارج فانه جزء الإنسان الموجود وجزء الموجود موجود والثانى أن يراد به أنه غير مانع من الشركة فهذا هو السكلى المنطقى وهذا لا وجود له لعدم تنافيه والثالث أن يراد به الأمران معا الحصة التى يشارك بها الإنسان غيره مع كونه غير مانع من الشركة وهذا أيضا لا وجود له لاشتراكه على ما لا يتناهى وذهب أفلاطون إلى وجوده وقد ذكر الامام تقسيمات أخرى في السكلى كاتقسامه إلى الجنس والنوع وأهمله المصنف هنا لذكره إياه في المصباح (قوله وجزئى ان لم يشترك) أى لم يشترك في معناه كثيرون وهو قسم لقوله أو لا كلى ان اشترك معناه ثم ان الجزئى ان استقل بالدلالة أى كان لا يفتقر إلى شيء يفسره فهو العلم كزبد وان لم يستقل فهو المضمهر كانا وأنت لأن المضمهرات لا بد لها من شيء يفسرها وفي كلامه نظر من وجوه أحدها أن عدم الاستقلال موجود في أسماء الإشارة والأسماء الموصولة وغيرها مع أنها ليست بمضمهرات الثانى أن هذا التقسيم كله في الاسم وقد تقدم أن الاسم هو الذى يستقل بمعناه فكيف يقسم إلى ما لا يستقل * الثالث أن عدم الاستقلال قد جعله أولا حدا للحرف

فان أراد بالاستقلال الاول غير ما أراد بالاستقلال الثاني فليبين (ب) فائدة (ج) ذهب
الاكثرون إلى أن المضمرة جزئى كما ذهب اليه المصنف واحتجوا بأن السكلى نكرة والمضمرة
أعرف المعارف فلا يكون كلياً وبأنه لو كان كلياً لما دل على الشخص المعين لأن الدال على
الاعم غير دال على الاخص ونقل القرافى فى شرح المحصول وشرح التنقيح عن الاقايين أنه
كلى وقال أنه الصحيح وقال الاصفهاني فى شرح المحصول أنه الاشبه وهذا القول هو الصواب
لأن أنا وأنت وهو صادق على ما لا يتناهى فكيف يكون جزئياً وأيضاً فان مدلولاتها لاتعين
إلا بقرينة بخلاف الاعلام وعلى هذا فانا موضوع لمفهوم المتكلم وأنت لمفهوم المخاطب وهو
لمفهوم الغائب وأما استدلالهم بالوجهين فعنهما جواب واحد وهو أن افاده اللفظ للشخص
المعين له سببان أحدهما وضع اللفظ له بخصوصه كالاعلام والثاني أن يوضع لقدر مشترك
واحكن ينحصر فى شخص معين فيفهم الشخص لخصر المسمى فيه لا لوضع اللفظ له بخصوصه
كفهم الكوكب المعين من لفظ الشمس وان كان كلياً وكذلك القول أيضاً فيما عدا العلم من
المعارف كاسم الإشارة والموصول والمعرف بأل ولهذا قال شيخنا أبو حيان الذى نختاره
أنها كليات وضعا جزئيات استعمالا قال * (تقسيم آخر - اللَّفْظُ والمعْنَى إمَّا أنْ
يَتَّحِدَا وَهُوَ الْمُفْرَدُ أَوْ يَتَكَثَّرَا

يعرف بالتأمل ولعل جوابه أن عده من الجزئى باعتبار حالة استعماله لأنه حينئذ باعتبار
قصدك معينا جزئى وفيه نظر للزوم أن يكون مثل رجل وضارب فى قولنا جاء رجل أو
ضارب وأنت تقصد معينا جزئياً اللهم إلا أن يقال أنه لوحظ فى أصل وضع المضمرة
التيمن حيث وضع لواحد نوعى ليفهم منه المعنى عند الاستعمال ألينة بخلاف مثل رجلى ونحوه
فذل ذلك منزلة وضعه للشخصى ثم لاختفاء فى أن تسمية اللفظ كلياً وجزئياً من تسمية الدال
باسم المدلول إذ الكلية والجزئية من صفات المعنى دون اللفظ على ما عليه المحققون وفى أن
يراد عدم الاستقلال فى تعربى الحرف والمضمرة مع كونه مشتركاً بين مختلفين من غير
قرينة ظاهرة مما لا يناسب التعريفات (تقسيم آخر) وهو باعتبار الدال والمدلول (اللفظ
والمعنى إما أن يتحددا وهو المفرد أو يكثرا) فان اتحد فاللفظ اما كلى
أو جزئى إلى آخر ما مر ولذا لم يتعرض لتقسيمه هنا ومعنى وحدة المعنى أن يكون المقصود
باللفظ المسعمل هو فيه مفهوماً واحداً حتى لو جرى فيه كثرة وتعدد كان باعتبار ما صدق
هو عليه ومعنى كثرته هو أن يكون مفهوماً مغايراً لمفهوم آخر سواء كانا مفهوماً لفظاً أو لفظاً
وان تكثرا أى اللفظ والمعنى فالالفاظ تسمى متباينة لركوب كل منها معنى غير ماركبه الآخر
سواء كانت المعانى متفاصلة بالذات لا يصدق بعضها على بعض أو غيرها وتسمى متواصلة

وهى المتباينة 'تفاصلت' معانيها كالسّواد والبياض أو 'تواصلت' كالسيف والصّارم والناطق والفصيح أو 'يتكثر اللفظ' ويتحد المعنى' وهى المترادفة' أو بالعكس فإن 'وضع للكل' فمُشترك' إلاّ فإن نُقل لعلاقة

بأن يكون أحد اللفظين للذات والآخر للصفة أو يكونا للصفة وصفة الصفة وهذا معنى قوله (وهى المتباينة : تفاصلت معانيها كالسواد والبياض أو تواصلت كالسيف والصارم) مثال لما بين الذات والصفة (والناطق) بمعنى الالفاظ (والفصيح) مثال لما بين الصفة وصفتها وقد يكون بين صفة الشيء وصفة أخرى له كالشاعر والكاتب وبين الذات وصفة الصفة كالإنسان والفصيح وبين الذات وبمجموع الذات والصفة كالسيف والمهند لقبته على السيف الهندى وبين الذات والجزء كالإنسان والناطق بمعنى مدرك الكلّيات وبين الجزء والجزء كالحيوان والناطق وبين الجزء والصفة كالناطق والكاتب أو الجزء وصفة الصفة كالناطق بمعنى المدرك والفصيح وزعم الجاربردى والخنجى أن قوله وهى المتباينة ينصرف إلى قسمين وليس كذلك لاختصاصه بالآخر يشهد له المحصول وغيره على أنه لا يصح ضمير هى إلا باعتبار دلالة التكثير على الالفاظ وهى مفقودة فى الأول اللهم إلا أن يقال اللفظ الواحد ذو المعنى الواحد يعرض له صفة التباين إذا نسب إلى لفظ آخر يخالفه فى المعنى وحينئذ يكون راجعا إلى تسكثّر اللفظ والمعنى وهو القسم الأخير (أو يتكثّر اللفظ ويتحد المعنى و) الالفاظ (هى المترادفة) سواء كانت من لغة واحدة أولا لترادفها على معنى واحد بالركوب (أو بالعكس) بأن يتحد اللفظ ويتكثّر المعنى (فإن وضع) هذا اللفظ (للكل) أى لكل من المعانى بالوضع الأول (فمُشترك) أى فهو مشترك فيه بالنسبة إلى الجميع لاشتراك الكل فيه وبالنسبة إلى كل يسمى بجملا والمجمل ما يحتمل معنى آخر على السواء والمُشترك قد يكون للضدين كالجون للأسود والابيض وللجزء والكل كالامكان للعام والخاص والذات والصفة كالشمس للجرم والضوء والجرم والصفة كالناطق للمدرك والالفاظ والأشياء المختلفة كالعين للباصرة والفؤارة والذهب وقرص الشمس ونفس الشيء وموضع من الركبة وعين للميراث والجاوس (وإلا) أى وإن لم يوضع للكل بل وضع لأحدها ثم نقل إلى الباقي (فإن نقل) لالعلاقة بينهما فهو المترجّل مثل جعفر وكافور عذبن كذا ذكر الفزرى أقول الظاهر أن المصنف جعله من المُشترك ولذا لم يفرده بالذكر وقد صرحوا بأندراجه فيما كان موضوعا للمعانى بالوضع الأول إذ الوضع الثانى إنما هو بالنقل لعلاقة اليه أشير فى القسطاس وإن نقل (لعلاقة

واشتهر في الثانيُ مُسمى بالنسبةِ إلى 'الأولِ منقولاً' عنه 'وإلى الثاني منقولاً' إليه 'وإلا' فحقيقةٌ و'بجاز' والثلاثةُ الأولُ المتحدةُ المعنى 'نصوص' وأما الباقيةُ فالمُتساوي الدلالةُ 'بجمل' و'الراجحُ ظاهرٌ' و'المرجوحُ مؤولٌ'

واشتهر (أى غلب استعماله) (في الثاني سمي) اللفظ (بالنسبة إلى) المعنى (الأول منقولاً عنه وإلى) المعنى (الثاني منقولاً إليه) ويسمى منقولاً شرعياً إن كان الناقل الشرع كالصلاة وعرفياً إن كان العرف العام كالعادة واصطلاحياً إن كان الخاص كالرفع للنحاة والمنقولات بالنسبة إلى المعاني الثانية حقيقة عند الناقل بجاز عند أهل الوضع الأول وبالقياس إلى المعاني الأول بالعكس (وإلا) أى وإن لم يشتهر اللفظ في الثاني أى لم يغلب مساوياً كان أو مرجوحاً (فحقيقة) بالنسبة إلى الأول (وبجاز) بالنسبة إلى الثاني وهو إما استعارة إن كانت العلاقة المشابهة بينهما كأسد للشجاع بجاز مرسل إن كانت غيرها مثل الحلول في تسمية المطر ساء وغيره وقد أطلق الفقهاء الاستعارة على أى بجاز كان والتقسيم إلى الحقيقة والمجاز بناء على استلزام المجاز الحقيقة والافتقار يكون اللفظ في المعنيين بجازاً فإن قيل على هذا التقدير أيضاً يجوز أن يكون للمعنيين بجازاً بأن لا يكون شيء منهما نفس الموضوع قلنا نعم لكنه يصدق أنه حقيقة في البعض ضرورة وجود الاستعمال في الموضوع له بخلاف ما إذا لم يستلزم فإنه يجوز أن لا يتحقق الاستعمال في الموضوع له ويكون في كل من المعنيين بجازاً كذا قال الفاضل (والثلاثة الأول المتحدة المعنى) وهى أن يكون اللفظ واحداً كالمعنى أو كثيراً كالمعنى أو اللفظ كثيراً دون المعنى (نصوص) لعدم احتمال ألفاظها معنى آخر احتمالاً عن دليل إذ الثلاثة مشتركة في عدم الاشتراك وهو المعنى بقوله المتحدة المعنى وها هنا بحث لجواز أن يكون لكل من الألفاظ أو بعضها معان كثيرة مع عدم كون شيء من معنى أحدها معنى الآخر فالألفاظ حينئذ إن لم تكن متباينة لم تنحصر الأقسام فيما ذكر وإن سميت متباينة لم يكن جميع المتباينة نصوصاً كذا ذكر الفئري أقول المراد بالمتباينة هنا ما لكل منها معنى واحد بدليل التقابل والامثلة وهى من النصوص وما ذكره يسمى متباينة أيضاً لثبوت ذلك من عبارته بطريق الدلالة فيلزم الانحصار وفيه نظر (وأما) الأقسام (الباقية) كالمشترك والمنقول والحقيقة والمجاز (فالمتساوى الدلالة) منها كالمشترك الذى لم يرجع أحد معنيه أصلاً (بجمل) بالنسبة إلى كل من المعنيين (والراجح) الدلالة (ظاهر) بالنسبة إلى ما دل عليه (والمرجوح) دلالة (مؤول)

والمشترك بين النص والظاهر المحكم وبين المجهل والمؤول المتشابه)
أقول : هذا تقسيم آخر للفظ باعتبار وحدته وتعدد المعنى وتعدد المعنى فيكون تقسيماً
له باعتبار ما يعرض له ، ولهذا أخره عن التقسيم الأول المعهود للتقسيم الذاتي كما تقدم بيانه
وحاصله أن اللفظ ، والمعنى على أقسام أربعة لأنهما إما أن يتحد أو يتكثرا أو يتكرر اللفظ
مع اتحاد المعنى أو عكسه * الأول : أن يتحد اللفظ ، والمعنى كلفظ الله فإنه واحد ومدلوله
واحد ، ويسمى هذا بالمتفرد لانفراد لفظه بمعناه . وقال الإمام : وهذا هو التقسيم إلى جزئى
وكلى * الثانى : أن يتكرر اللفظ ويتكرر المعنى كالسواد والبياض ، وتسمى بالالفاظ المتباينة
لأن كل واحد منها متباين الآخر أى يخالف له فى معناه * ثم أن الالفاظ المتباينة قد تكون
معانيها متفصلة ، أى لا تجتمع كما مثلناه وكالاسود الإنسان والفرس ، وقد تكون متواصلة
أى يمكن اجتماعها إما بأن يكون أحدهما اسماً للذات والآخر صفة لها كالسيف والصارم ،
فإن السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت كآلة أم لا والصارم مدلوله الشديد القطع
فيها متباينان ، وقد يجتمعان فى سيف قاطع ، وأما أن يكون أحدهما صفة والآخر صفة للصفة
كالناطق والفصيح فإن الناطق صفة للإنسان مع أن الناطق قد يكون فصيحاً ، وقد لا يكون
فالفصيح للناطق ، وإذا قلت : زيد متكلم فصيح فقد اجتمعت الثلاثة ، وكذلك إذا كان
مدلول أحدهما جزءاً من مدلول الآخر كالحيوان والإنسان ، ولم يذكره المصنف *
الثالث : أى يتكرر اللفظ ويتحد المعنى . فتسمى تلك الالفاظ مترادفة سواء كانت من لغة
واحدة أو من لغتين كلفة العرب ، ولغة الفرس مثلاً والترادف مأخوذ من الرديف وهو
ركوب اثنين دابة واحدة * الرابع : أن يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً فإن وضع لكل
أى لكل واحد من تلك المعانى فهو المشترك كالقرء الموضوع للظهر والحيض وفى كثير من
النسخ فإن وضع لكل بال المعرفة وهو منقوض بأسماء الأعداد فإن العشرة مثلاً موضوعة
لكل الأفراد ومع ذلك ليست مشتركة لأنها ليست موضوعة لكل منها ، وكذا لفظ البلقة
الموضوع للسواد والبياض إلا أن يقال لانسلم أن المعنى متعدد بل واحد وهو المجموع أو
يقال أراد بالكل الكلى العددى كما تقدم بسطه فى تقسيم الدلالة ، فصيح على أن تعريف كل
ممتنع من جهة اللغة * وإن لم يوضع لكل واحد بل وضع لمعنى ثم نقل إلى غيره نظر فإن كان
لا لعلاقة قال فى المحصول : فهو المرتجل واستشكله القرافى بأن المرتجل فى الاصطلاح هو

(و) القدر (المشترك بين النص والظاهر المحكم) بمعنى الراجع الدلالة أو المتضخ
المعنى وهو كالجنس لها لأنهما يشتركان فى رجحان الإفادة إلا أن النص مانع
من التقيض ، والظاهر غير مانع (و) المشترك (بين المجهل والمؤول المتشابه)

اللفظ المخترع أى لم يتقدم له وضع قال : وأما تفسيره بما قاله الإمام فغير معروف ولم يذكر المصنف هذا التقسيم وأعله لهذا السبب * وإن نقل لعلاقة فإن اشترى فى الثانى أى بحيث صار فيه أغلب من الأول كما قال فى الحصول وذلك كالصلاة سمي بالنسبة إلى المعنى الأول منقولاً عنه ، وبالنسبة إلى الثانى منقولاً إليه . إما شرعياً أو عرفياً عاماً أو خاصاً بحسب الناقلين كما سيأتى إيضاحه وتمثيله فى حد الحجاز * واعلم أن اشتراط المناسبة فى المنقول مردود فإن كثيراً من المنقولات لا مناسبة بينها وبين المنقول عنها ألا ترى أن الجوهر لغة هو الشيء النفيس ثم نقله المتكلمون إلى قسم العرض وهو القائم بنفسه ، وإن كان فى غاية الخساسة وأجاب الأصهبانى فى شرح الحصول بأن القيام بنفسه نفاسة وهو ضعيف وإن لم يشتهر فى الثانى كالأسد فهو حقيقة بالنسبة إلى الأول ، وهو الحيوان المفترس مجاز بالنسبة إلى الثانى وهو الرجل الشجاع ، وعلم من هذا أن المجاز عند المصنف غير موضوع ، وسيأتى ما يخالفه وهذا التقسيم مردود لأن المجاز أيضاً قد يكون أشهر من الحقيقة وهى المسئلة المعروفة بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجع ، وسيأتى أيضاً فالوضع على حدته لا يكتفى فى إطلاق لفظ الحقيقة على المعنى الأول ، بل لابد من استعمال ، وكذا فى المجاز أيضاً (قوله : والثلاث الأول) أى متحد اللفظ والمعنى ، ومتكرر اللفظ والمعنى ومتكرر اللفظ متحد المعنى فإنها فصوص لأن كلا منها يدل على معنى لا يمتثل غيره ، وهذا هو معنى النص وسمى بذلك لأن النص فى اللغة على ما حكاه الجوهرى وغيره هو بلوغ الشيء منتهاه وغايته ، وهذه الألفاظ كذلك لأنها فى الدرجة الغاية والمرتبة الهاية من وجوه الدلالة واحترز بقوله : المتحدة فالمعنى عن القرء والعين والجون فإنها متباينة مع أنها ليست بنصوص لأن كل لفظ منها مشترك بين معان وكذلك الألفاظ المترادفة قد تكون مشتركة أيضاً كلفظ العين والذهب (قوله : وأما الباقية) أى الأقسام الداخلة فى كون اللفظ واحداً ، والمعنى كثيراً وهو المشترك والمنقول عنه والمنقول إليه والحقيقة والمجاز فإنها تنقسم إلى مجمل وظاهر ومؤول وذلك لأن اللفظ إن كانت دلالاته على تلك المعانى بالسوية كالقرء والعين وغيرهما من الألفاظ المشتركة فهو المجمل مأخوذ من الجمل بفتح الجيم وإسكان الميم ، وهو الاختلاط . كما حكاه القرافى فسمى بذلك لاختلاط المراد بغيره وسيأتى أن قوله تعالى : إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ، وآتوا حقه يوم حصاده . وغير ذلك من الجملات فلا يكون محصوراً فى المشترك وإن كانت دلالاته على بعض المعانى أرجح من بعض سمي بالنسبة إلى الراجع ظاهراً وبالنسبة إلى المرجوح مؤولاً لكونه يؤول إلى الظهور عند اقتران الدليل به المنقول لعلاقة ولم يشتهر كالأسد دلالاته على الأول

بمعنى غير الراجع الدلالة أو ما لم يتضح معناه لاشتراكهما فى عدم الرجحان إلا أن

ظاهرة وعلى الثاني مؤولة فان اشتهر وهو المسمى بالمتقول كالصلاة فهو على العكس (قوله :
والمشترك) يعنى أن النص والظاهر مشتركان في الرجحان إلا أن النص فيه رجحان بلا احتمال لغيره
كأسماء الأعداد والظاهر فيه رجحان مع احتمال كدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي فالقدر المشترك
بينهما من الرجحان يسمى المحكم فالمحكم جنس لتوعين النص والظاهر ثم ان المجمل والمؤول
مشتركان في أن كلا منهما تفيد معناه إفادة غير راجحة إلا أن المؤول مرجوح أيضاً والمجمل ليس
مرجوحاً بل مساوياً فالقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه فهو جنس لتوهين
المجمل والمؤول وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى : فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر
متشابهات قال (تقسيم آخر مدلول اللفظ إما معنسى أو لفظى مفرد أو مركب
مستعمل أو مهمل نحو الفرس والكلمة وأسماء الحروف والخبر
والهذيان

المجمل مع ذلك غير مرجوح والمأول مرجوح (تقسيم آخر) باعتبار المدلول (مدلول
اللفظ إما معنى) غير لفظ (أو لفظ) آخر وهو إما (مفرد أو مركب) وكل منهما
إما (مستعمل) دال على المعنى (أو مهمل) غير دال (نحو الفرس) هو مثال لما مدلوله
معنى غير لفظ وهو مفهوم الحيوان الصهال (والكلمة) هو مثال لما مدلوله لفظ مفرد
مستعمل كزيد مثلاً (وأسماء الحروف) مثال لما مدلوله لفظ مفرد مهمل كالباء اسماء له وهو
مهمل قال المراغى أسماء الحروف نحو الألف والباء كل منهما لفظ مفرد لم يوضع لمعنى قال
للغنى : هذا سهو منه فان قوله نحو الألف والباء إن كان مثالا للاسم صح لكنه ليس بمهمل
بل موضوع لاه وبه وإن كان للمدلول فباطل لأن كلا من الألف والباء اسم لمدلول لما
ذكر الزنخشري من أن ضاء اسم يسمى به ضه من ضرب إذا تهجيته وكذلك راوياه اسمان
لره وبه ومن أن سيدييه نقل عن الخليل أنه سأل أصحابه كيف تقولون إذا أردتم التلطف
بالكاف في ذلك والباء في ضرب فقيل باء كاف فقال : إنما جئتم بالاسم لا بالحرف أقول
لعل المراغى أراد بقوله : كل واحد منهما لفظ كذا أن مدلول كل منهما مفرد غير موضوع وإلا
نقد صرح بأن نحو الألف والباء اسم للحرف وهو قول بأنه موضوع غير مهمل (والخبر)
نظير ما مدلوله لفظ مركب مستعمل هو زيد قائم مثلاً (والهذيان) نظير ما مدلوله لفظ
مركب غير دال ، أما شيء من أجزائه مثل أن يجمع ألفاظ مهمة ويتكلم بها أو بأن لا يدل
بمجموعه من حيث هو وإن دل الإجزاء كقولك من ضرب منزلاً قاصدا التركيب ثم في جمل
الكلمة والخبر والهذيان عما مدلوله لفظ بمعنى ما وضع له نظر اللهم إلا إذا أريد بالمدلول

والمركَّب صيغٌ للإفهام فإن أفاد بالذات طلباً فالطلبُ للماهية استفهام
وللتحصيل مع الاستعلاء أمرٌ ومع التساوى التماسٌ ومع التسفل سؤالٌ
والإفهام فحتمل التصديق والتكذيب خبرٌ وغيره

ما يطلق عليه اللفظ سواء كان مفهوماً أو ما صدق عليه المفهوم مع أنه لا يناقش في المثال
أو أريد بكون مدلوله لفظاً أن المفهوم منه مفقود آخر كما في اسم الحرف أو أنه لفظ كذا
وكذا كما في الكلمة والخبر والهيذان هذا كله للمفرد (و) أما (المركب) فقد (صيغ
الإفهام) أى لفهام السامع الفسب والمعاني المركبة بعد عليه بأوضاع المفردات بخلاف
المفرد إذ ليس الغرض من وضعه إفادة مسماء عند جماعة منهم المصنف كما مر فهو أى اللفظ
المركب إما أن يفيد طلباً بالوضع أولاً (فإن أفاد بالذات) أى الوضع (طلباً)
فهو إما أن يطلب به ذكر الماهية أو تحصيل الشيء في الخارج والثاني إما مع الاستعلاء أو
التساوى أو التسفل (فالطلب للماهية استفهام وللتحصيل) أى الطاب لتحصيل
الشيء (مع الاستعلاء أمر ومع التساوى التماس ومع التسفل سؤال)
ودعاء أقول في جعل الاستفهام طلب الماهية نظراً إذ المطلوب به قد يكون وصفاً على ما صرح به
السكاكي كما يقال ما زيد وجوابه الكريم وقد يطلب به وجود الشيء كقولك هل الحركة
موجودة وقد يطلب به مجرد شرح الاسم بمعنى بيان معناه اللغوي كقولك ما العنقاء إلى غير
ذلك اللهم إلا إذا تعسف في تفسير الماهية بما يشمل الكل وأيضاً لم يذكر النهي في الأقسام
مع أنه للطلب بالذات إلا أن يلتزم أن النهي عن الشيء أمر بضده قال للفنرى وفي اشتراط
الاستعلاء في الأمر نظر لأنه يناقض ما ذكر في باب الأمر يعنى حكمه فساد اشتراك العلو
والاستعلاء كليهما والجواب أنه أراد بالأمر هنا ما هو عند أهل العرف ولاخفاء في اشتراك
الاستعلاء فيه حيثئذ لا العلو لأن الأعلى رتبة إذا قال لسيده أفعل استعلاء يقال أنه أمر ولذا
ينسب إلى سوء الأدب وأراد بالأمر في باب الأمر ما هو عند أهل العربية وهم يسمون الكل أمراً
أن كان طلب الفعل ونهياً أن كان طلب الكف (وإلا) أى وإن لم يفد المركب طلباً بالوضع فيما
أن يحتمل التصديق والتكذيب أولاً (فحتمل التصديق والتكذيب خبر) ورد السكاكي
تعريف الخبر بمثله لزوم الدور بجزئين لتوقف معرفة الخبر حيثئذ على معرفة التصديق والتكذيب
الموقوفة على معرفة الصدق والكذب وهى على معرفة الخبر إذ الأولان النسبة إلى الصدق
والكذب وهما الخبر عن الشيء على ما هو ولاعلى ما هو به والجواب أن الخبر المعروف هو الكلام
الخبر به والخبر المأخوذ في الصدق والكذب بمعنى الإخبار بدليل تعديته بعن (وغيره)

تنبيهه ويندرج فيه التسمنى والترجى والقسم والنداء) أقول مدلول اللفظ قد يكون معنى وقد يكون لفظا فان كان لفظا فقد يكون مفردا وقد يكون مركبا وكل منهما قد يكون مستعملا وقد يكون ميملا وبمجموع ذلك خمسة أقسام وقد ذكرها المصنف بأمثلتها من باب اللف والنشر الاول أن يكون المدلول معنى أى شيئا ليس بلفظ كالفرس وزيد وهذا هو الذى تقدم انقسامه إلى جزئى وكلى . الثانى أن يكون المدلول لفظا مفردا مستعملا كالسكمة فان مدلولها لفظ وضع لمعنى مفرد وهو الاسم والفعل والحرف . الثالث أن يكون المدلول لفظا مفردا ميملا كاسماء حروف الهجاء ألا ترى أن حروف ضرب وهى ضه وده وبه لم توضع لمعنى مع أن كلا منها قد وضع له اسم فلأول الضاد والثانى الراء والثالث الباء وهكذا ذكره سيويوه ونقله عن الخليل فافهمه واجتنب غيره من التقديرات والهاء اللاحقة لضه وده وبه هى هاء السكت . الرابع أن يكون المدلول لفظا مركبا مستعملا نحو الخبر فان مدلوله لفظ مركب موضوع كقام زيد . الخامس أن يكون المدلول لفظا مركبا ميملا قال الامام والاشبه أنه غير موجود لأن الغرض من التركيب هو الافادة وجزم به فى المنتخب وتبعه على ذلك صاحب الحاصل والتحصيل وهو ضعيف فان ما قالوه دليل على أن المممل غير موضوع لا على أنه لم يوضع له اسم لا جزم أن المصنف خالفهم وزاد على ذلك فقل له بالهذيان فان لفظ مدلوله لفظ مركب ميمل وهو مصدر هذى بالذال المعجمة قال الجوهري هذى فى منطقته يهذى ويهذو هذوا وهذيانا (قوله والدركب صيغ للافهام) لما فرغ من تقسيم المفرد شرع فى تقسيم المركب ولا شك أن المتكلم انما صاغ المركب من المفردات وألفه منها لافهام الغير ما فى ضميره فتارة يفيد طلبا وتارة يفيد غير ذلك فان أفاد طلبا بذاته نظر فان كان الطلب للباهية أى لذكرها كما قال فى المحصول فهو الاستفهام كقولك ما حقيقة الانسان وهل قام زيد وهذا التقرير الذى ذكره لا دليل عليه فى كلام المصنف مع أنه لا بد منه والايرد الأمر لكونه طلبا للباهية أيضا والمصنف تبع فى ذلك صاحب الحاصل وإنما سمي بالاستفهام لانه طلب للفهم كاستعطى إذا طلب أن يعطى له إذ السين دالة على الطلب لكن

أى وغير المحتمل للصدق والكذب بعد عدم كونه للطلب الوضعى (تنبيهه) لانه للتنبيه على ما فى ضمير المتكلم (ويندرج فيه) أى التنبيه أمور أربعة (والتمنى والترجى) النهى (والقسم والنداء) والفرق بين التمنى والترجى أن التمنى يكون فى الممتمعات والممكنات التى لا طماعية فى وقوعها كعود الشباب ووجدان كنز فى مكان والترجى ما يكون فى الممكنات التى فيها طماعية الوقوع وانما قال يندرج دون أن يقال وهو الترجى الخ إشارة إلى اندراج غيرها فيه كسفعلى المدح والذم وفعل التعجب وصيغ العقود وأفعال

الطلب في الحقيقة إنما هو بالأداة كهل ومتى ، فأطلاق الاستفهام والطلب على اللفظ المركب من باب إطلاق اسم الجزء على الكل . وإن كان الطلب لتحصيل الماهية فإن كان مع الاستعلاء على المطلوب منه ، أى طالب منه بفاظظة ورفع صوت لا بتخضع وتذلل . فهو الأمر ، وإن كان مع التساوى فهو الاتماس كطلب الشخص من نظيره ، وإن كان مع التسفل أى التذلل ، فهو السؤال كقول العبد اللهم اغفر لي (وقوله : بالذات) يعنى بالوضع ومنهم من يعبر عنه بقوله لإفادة أولية والكل بمعنى واحد واحترز به المصنف عما يفيد الطلب باللازم كقولك : أنا طالب منك أن تذكر حقيقة الإنسان ، وأن تسقين السماء وأن لا تفعل كذا فإنه لا يسمى الأول استفهاماً ، ولا الثانى أمراً ، ولا الثالث نهياً بل هى إخبارات وكذلك التمنى والترجى والقسم والنداء تفيد أيضاً الطلب باللازم ، وهذا الذى قرره فيه نظر من وجوه منها أنه مناقض للذكور فى الأوامر والنواهي حيث قال : ويفسدهما أى ويفسد اشتراط العلو والاستعلاء قول فرعون : ماذا تأمرونى . ومنها أنه خلط مذهبا بمذهب فإن التساوى ليس قسماً للاستعلاء والتسفل . بل للعلو ، وهو أن يكون الطالب أعلى مرتبة كما سيأتى فى باب الأوامر والنواهي لكنه قد الإمام فى ذلك ومنها أنه أهمل الطلب للترك تبعاً لصاحب الحاصل ، وهو وارد على التقسيم ، وقد ذكره الإمام وغيره وقالوا إنه ينقسم إلى الأقسام الثلاثة المذكورة فى طلب التحصيل لكنه مع الاستعلاء يسمى نهياً (قوله وإلا) أى وإن لم يفد بالذات طلباً وذلك بأن لا يدل على طلب أصلاً كقام زيد أو يدل عليه لكن لا بالذات كقولك أنا طالب كذا ومنه التمنى وغيره مما تقدم فينظر فيه فإن كان محتملاً للتصديق والتكذيب فهو الخبر كقولنا قام زيد وإنما عدل المصنف عن الصدق والكذب إلى التصديق والتكذيب لأن الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقته ونحن نجد من الأخبار ما لا يحتمل الكذب كخبر الصادق وقولنا بحمد رسول الله وما لا يحتمل الصدق كقول القائل مسيلة صادق مع أن كل ذلك يحتمل التصديق والتكذيب لأن التصديق هو كونه يصح من جهة اللغة أن يقال لقائله : صدق وكذلك التكذيب وقد وقع ذلك فالؤمن صدق خبر الله تعالى والكافر كذبه ، وهذا الحد الذى ذكره المصنف للخبر قد ذكره الإمام فى الحصول هنا وجزم به ثم أعاده فى باب الأخبار وقال إنه حذر دى لأن التصديق والتكذيب

المقاربة وما هو مصدر برب وكى الخبرية وغير ذلك وبهذا بطل ما يفهم من كلام الفري من أن حصر التنبيه فى الأربعة بالاستقراء لا العقل ثم اعلم أنه لا بد من أن يتمحل ويراد بالمركب الكلام وبالأفهام لإفادة المخاطب ما يصح السكوت عليه وإلا لم يصح الحصر لوجود قسم آخر كالمركب الإضافى والوضعى .

عبارة عن الاخبار عن كون الخبر صدقاً أو كذباً فتعريفه به دورى ثم قال والحق أن الخبر
تصوره ضرورى لا يحتاج إلى حد ولا رسم (قوله وغيره تنبيه) أى غير محتمل التصديق
والتكذيب هو التنبيه أى نهى به على مقصودك وقال فى المحصل سمي به تمييزاً له عن غيره
قال وأنواعه تعلم بالاستقراء لا بالحصر وتدرج فيه الأربعة التى ذكرها المصنف * والفرق
بين التنى والترجى أن الترجى لا يكون إلا فى الممكنات كقولك لعل زيدا يقدم والتنى يكون
فيهما كقولك ليت الشباب يعود * واعلم أن قولنا أنا طالب كذا لم يصرح المصنف بكونه
داخلاً فى قسم الخبر أو التنبيه وفيه نظر قال :

(الفصل الثالث فى الاشتقاق وهو ردُّ لفظٍ إلى لفظٍ آخر لموافقتِهِ له فى حُرُوفِهِ
الأصليَّةِ ومُناسِبَتِهِ له فى المَعْنَى

(الفصل الثالث فى) تعريف (الاشتقاق) وبيان أحكامه * الاشتقاق على أقسام لأنه إن
اعتبر فيه الحروف الأصول مع الترتيب وموافقة المشتق الأصل فى معناه بأن يكون فيه
معنى الأصل وحده كما تمل مصدرأ من القتل أو مع زيادة فالاشتقاق الصغير وإلا فإن اعتبر
الحروف الأصول مع عدم الترتيب فالكبير وإلا فإن اعتبر مناسبة الحروف فى النوعية
والمخرج مع عدم الموافقة فى جميع الحروف الأصول فالأكبر وإلا فلا اشتقاق كما فى الحبس
والمنع ويشترط فى كل من الآخرين المناسبة بين المعنيين فى الجملة لا الموافقة فهى أقسام
متباينة * إليه يشير كلام المحقق والمتبادر عند إطلاق الاشتقاق هو الصغير وهو المراد بقوله
(وهو رد لفظ إلى لفظ آخر) فيه إشعار باشتراط تغاير اللفظين لمخرج الأسماء المشتركة
(لموافقتِهِ له) أى لموافقة اللفظ المردود للفظ الذى رد إليه (فى حروفِهِ) أى حروف مارداً إليه
(الأصالية) فيخرج مثل حبس ومنع ونهى ويشعر بأنه لا يريد الاشتقاق الأكبر ويدخل
رحل من الرحول وإن لم يوافقه فى الواو لأنه زائد وقوله (ومناسِبَتِهِ له) عطف على
موافقتِهِ أى وللمناسبة الأول الثانى (فى المعنى) فلا يكون الذهاب من الذهب ولا ضرب
بمعنى دق من الضرب بمعنى الذهاب ويخرج المعدول إذ المناسبة تقتضى المغابرة ولا مغابرة ثم
فى المعنى كذا قال الشارحان وعلى هذا يخرج مثل المقتل من القتل أيضاً أقول هذا إنما يكون لو أريد
المناسبة بين المعنيين وهو غير لازم من كلامه بل مناسبة أحد اللفظين الآخر فى المعنى بمعنى
أنه منشأ تناسبهما وعدم مناسبة عمر لعامر والمتمثل للقتل بمنوع يؤيده تصريح المحقق بتحقيق الموافقة
بينهما فى المعنى والمناسبة أعم وينبغى أن يراد بحروفِهِ الأصول ما هى على ترتيبها ليخرج
ما هو من الكبير مثل الجذب والجذب إذ المقصود بالتعريف الصغير على ما تشعر به الأمثلة
وقد يراد بتغيير ما يدخل نحو فلان الجار بردى ولا حاجة إليه لأن التغاير اللفظى

ولا 'بَدْ' من 'تَغْيِيرِ بَزِيَادَةٍ أَوْ نَقْصَانِ حَرْفٍ أَوْ حَرَكَةٍ أَوْ كِلَيْهِمَا أَوْ بَزِيَادَةِ أَحَدِهِمَا وَنَقْصَانِهِ أَوْ نَقْصَانِ الْآخَرِ أَوْ بَزِيَادَتِهِ أَوْ نَقْصَانِهِ بَزِيَادَةِ الْآخَرِ هُوَ نَقْصَانُهُ أَوْ بَزِيَادَتُهُمَا وَنَقْصَانُهُمَا

مفهوم من التعريف أقول المراد أن قوله لفظ آخر يشعر بالمغايرة التامة ظاهر افيخرج نحو الفلك فيزداد بتغيير ما يشعر بأن التغير في الجملة كاف فيدخل لا ان زيادته للاشعار بالتغير اللفظي كما ظن ويمكن حمله على التغيير في المعنى حتى يخرج المعدول ومثل القتل في القتل للشمول المناسبة إياهما على ما قدمنا وعرفه الميداني بقوله هو أن يجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فيرد أحدهما إلى الآخر وان أريد بالتناسب التوافق كان للاشتقاق الصغير إذ التوافق في التركيب الموافقة في الأصول والترتيب وان أريد الأعم بحيث يكون التناسب في التركيب متاولاً لمثل الحمد والمدح فأعم كذا ذكر الفاضل وقيل هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجمله دالاً على معنى يناسب معناه وافرقت ما بينهما إذ الأول تعريف باعتبار العلم متاول لما لا يمايز الأصل في المعنى والثاني باعتبار الفعل غير متاول الله وتعريف المصنف باعتبار العلم إذ الظاهر ان المراد برد أحدهما إلى الآخر إدراك أنه مأخوذ منه ثم لا بد في الاشتقاق من المشتق منه ومن المشتق ومن المشاركة بينهما في التركيب والمعنى ومن تغيير يلحق المشتق (ولا بد من تغيير) أي في اللفظ نتيجة لوجوب تغير اللفظين المستفاد من قوله إلى لفظ آخر والتغيير إما (بزيادة) حرف أو حركة (أو نقصان حرف أو حركة) فهذه أربعة أقسام من قبيل واحد وهو ما يقع فيه وجه واحد من التغيير (أو كليهما) أي بزيادة حرف وحركة أو نقصان كليهما (أو بزيادة أحدهما) أي حرف أو حركة (ونقصانه) أي مع نقصان ما هو من جنسه مثل أن يزداد حرف وينقص حرف ومثله في الحركة (أو نقصان الآخر) أي أو مع نقصان الآخر مثل أن يزداد حرف وينقص حركة أو بالعكس وهذه الوجوه الستة مما يقع فيه وجهان من التغيير (أو بزيادته) أي بزيادة أحدهما من حرف أو حركة (أو نقصانه) أي نقصان أحدهما (بزيادة الآخر ونقصانه) أي مع كليهما مثل أن يزداد حرف وحركة وينقص حركة أو يزداد حركة وحرف وينقص حرف أو ينقص حرف ويزاد حركة وينقص حركة أو ينقص حركة ويزاد حرف وينقص حرف فهذه أقسام ما اجتمع فيه من وجوه التغيير ثلاثة (أو بزيادتهما) أي حرف وحركة (ونقصانهما) وهذا نوع واحد وهو ما اجتمع فيه من وجوه التغيير أربعة فوجوه التغيير أربعة زيادة حرف ونقصانه وزيادة حركة ونقصانهما وكل مشتق اما أن

نحو كاذب ونصر وضارب وخف وضرب على مذهب الكوفيين
وغلى ومسلات ونذر وعاد ونبت واضرب وخاف وعد وكال
وارم) أقول ذكر المصنف في هذا الفصل حد الاشتقاق ثم أقسامه ثم أحكامه
فلاشتقاق في اللغة هو الانقطاع وأما في الاصطلاح ففيه حدود أشهرها حد الميداني
ونقله الإمام عنه فقال هو أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فتد أحدهما إلى
الآخر وارتضاء الامام وأتباعه ويعترض عليه بأن الاشتقاق ليس هو نفس الوجدان
حتى تقول هو أن تجد أي وجدانك بل الاشتقاق هو الرد عند الوجدان كما تظن له المصنف
فلذلك أصلحه كما تراه وهو من محاسن كلامه لكنه يقتضى أن الاشتقاق فعل الشخص حتى
يعدم بعده وفيه نظر وأيضاً فإن المعدول والتصغير ونحوهما قد يردان على الحد *
والاشتقاق أربعة أركان تأتي في كلام المصنف الأول المشتق والثاني المشتق منه والثالث
الموافقة في الحروف الأصلية والمناسبة في المعنى والرابع التغيير فقوله رد لفظ دخل فيه
الإسم والفعل وهذا هو الركن الأول وهو المشتق وقوله إلى لفظ آخر أراد به المشتق منه

يقع فيه نوع واحد منها أو اثنان أو ثلاثة أو أربعة فهذه أربعة أقسام الأول ينقسم إلى
أربعة أقسام والثاني إلى ستة والثالث إلى أربعة والرابع قسم واحد فالكل خمسة عشر قسمًا تسعة
منها مذكورة في المحصول دون الباقي وهذا عدا الأمثلة على الترتيب (نحو كاذب) من
الكذب بزيادة الألف (ونصر) من النصر بزيادة فتح الصاد (وخف) من
الخوف بنقصان الواو (وعد) مصدر من وعد فعلا (على مذهب الكوفيين)
القائلين بإصالة الفعل بنقصان فتح العين هذه أمثلة القسم الأول (وضارب) من الضرب
بزيادة الألف وكسر الراء (وغلى) المأخوذ من مصدره أعنى غليانا بنقصان الألف
والنون ونقصان حركة الياء بقلبها ألفاً (ومسلات) من مسلمة بزيادة الألف وتاء
الجمع ونقصان تاء التانيث الموقوف عليها هاء (ونذر) من النذر بزيادة كسر الذال
ونقصان فتحها (وعاد) اسم فاعل من العدد بزيادة الألف ونقصان فتحة الدال
(ونخذ) من الأخذ بزيادة ضم الحاء ونقصان الهمزة فهذه أمثلة القسم الثاني (واضرب)
من الضرب بزيادة الهمزة وكسر الراء ونقصان فتح الصاد (وشاكي) من الشكوى بزيادة
كسر الكاف والألف ونقصان الواو (وصل) من الوصول بنقصان الواو وزيادة كسر الصاد
ونقصان ضمها (وضرب ونبت وخاف وكال) اسم فاعل من السكال
بنقصان حركة اللام والألف بعدها وزيادة الألف قلبها فهذه أمثلة القسم الثالث
(وارم) مثال القسم الرابع من الرمي بزيادة الهمزة ونقصان الياء وزيادة كسر

وهو الركن الثاني ويؤخذ منه أيضا الركن الثالث وهو التغير لانه لو انتفى التغير بينهما لم يصدق عليه أنه لفظ آخر بل هو هو ودخل فيه الاسم والفعل كما قلنا في الأول وإنما أتى بذلك أعني باللفظ فهما لصدقه على كل فرد بحيث لا يخرج منه شيء وعلى كل مذهب أيضا فانه لو قال رد فعل إلى اسم لكان يرد عليه اشتقاق الاسم من الاسم كضارب ومضروب وضربه وغيرهما فانها مشتقات من الضرب الذي هو المصدر ويورد عليه أنه مختص بمذهب البصريين فان الكوفيين يخالفونهم ويقولون بأن المصادر والصفات مشتقة من الأفعال ولو عكس فقال رد اسم إلى فعل لما كان ينطبق على رأى البصريين ولو قال رد الاسم إلى الاسم لما كان يصح على رأى الكوفيين ويورد عليه الفعل على رأى البصريين ولو قال رد فعل إلى فعل لكان باطلا بالاجماع (قوله لموافقته له في حروفه الأصلية) هو الركن الرابع واحتز به عن الالفاظ المتوافقة في المعنى وهي المترادفة كالبر والقمح وإنما قيد الحروف بكونها أصلية للاحتراز عن الزوائد فان الاختلاف فيها لا يضر كضرب وضارب ولم يشترط في الحروف الأصلية أن تكون موجودة لانه ربما حذف بعضها لمانع كحف من الخوف (وقوله ومناسبه في المعنى) هو من تنمة الركن الرابع واحتز به عن مثل اللحم والملح والحلم فان كلا منها يوافق الآخر في حروفه الأصلية ومع ذلك فلا اشتقاق بينها لاتقاء المناسبة في المعنى لتباين مدلولاتها (قوله ولا بد أى من تغيير) بين اللفظين لانه فسر به بقوله بزيادة أو نقصان والتغير بذلك انما هو من جهة اللفظ نعم يحصل التغير المعنوى بطريق النبع لك أن تقول هرب هربا لا تغيير فيه وكذلك طلب وجلب وحلب وغيرها إلا أن يقال ان حركة الإعراب ساقطة الاعتبار في الاشتقاق لعدم استقرارها ولانها طارئة على الصيغة بخلاف حركة البناء أو يقال ان التغير حاصل ولكن في التقدير فيقدر حذف الفتحة التي في آخر المصدر والإتيان بفتحة أخرى في آخر الفعل فالفتحة غير الفتحة ويدل على التغير أن احدهما لعامل والاخرى لغير عامل وقد ذكر سيديوه نظير ذلك في جنب فانه قدر زوال ضمة النون التي فيه في حال اطلاقه على المفرد كقولك رجل جنب والإتيان بغيرها حال اطلاقه على الجمع كقوله تعالى : وإن كنتم جنبا فاحصروا الإمام التغير في تسعة أقسام فقط ولم يمثل لها فقال التغير اما بحرف أو بحركة أو بهما معا وكل واحد من الثلاثة اما أن يكون بالزيادة أو بالنقصان أو بهما صارت تسعة ثم قال وهذه هي الأقسام الممكنة منها وعلى اللغوى طلب ما وجد من أمثلتها أما المصنف فانه زاد عليه ستة أقسام فجعلها خمسة عشر ومثل لها لكن بأشئلة في كثير منها نظر كاسيأتى وهذه الأقسام منها أربعة فيها تغيير واحد ثم ستة فيها تغييران ثم أربعة تلى هذه الستة فيها ثلاث تغييرات والقسم الخامس عشر فيه أربع تغييرات وستقف عليه واضحا (قوله بزيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما) دخل فيه ستة أقسام

أربعة تغييرها فرادى واثنان ثنائيان فإن قوله بزيادة ليس هو منونا بل مضاف إلى حرف وحركة وكلهما وكذلك نقصان مضاف إلى الثلاثة أيضاً فتكون ستة أقسام : الأول زيادة الحرف الثاني زيادة الحركة الثالث زيادتهما معاً وكذلك النقصان وقوله أو بزيادة أحدهما ونقصانه أو نقصان الآخر تقديره أو بزيادة أحدهما ونقصانه أو بزيادة أحدهما ونقصان الآخر فيدخل فيه أربعة أقسام ثنائية أيضاً فإن زيادة أحدهما ونقصانه يدخل فيه زيادة الحرف ونقصانه وزيادة الحركة ونقصانها ويدخل في زيادة أحدهما ونقصان الآخر قسمان أيضاً زيادة الحرف ونقصان الحركة وزيادة الحركة ونقصان الحرف (وقوله أو بزيادته أو نقصانه بزيادة الآخر ونقصانه) تقديره أو بزيادة أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه أو نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه فيدخل فيه أربعة أقسام ثلاثية التغيير فإن وجود أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه يدخل فيه صورتان إحداهما زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها والثانية زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ويدخل في نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه صورتان أيضاً أحدهما نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها والثانية نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانها (قوله أو بزيادتهما ونقصانها) أى بزيادة الحرف والحركة معاً ونقصان الحرف والحركة معاً وهو قسم واحد رباعى التغيير وبه تكملت الخمسة عشر (قوله نحو كاذب) شرع في مثل الأقسام السالفة ولتقدم عليه أن المراد بزيادة الحرف مثلاً ونقصانه إنما هو جنس الحرف سواء كان واحداً أو أكثر وكذلك الحركة فإن حركة الاعراب في الاعتداد بها نظر كما قدمناه وكذلك همزة الوصل لسقوطها في الدرج إذا علمت ذلك فلنذكر هذه المثل كما ذكرها فإن كان المثال صحيحاً فلا كلام وإلا نبهت عليه ثم ذكرت له مثلاً صحيحاً : الأول زيادة الحرف فقط نحو كاذب من الكذب زيدت الألف بعد الكاف : الثاني زيادة الحركة نحو نصر الماضي من النصر زيدت حركة الصاد : الثالث زيادة الحرف والحركة جميعاً نحو ضارب من الضرب زيدت الألف بعد الضاد وزيدت أيضاً حركة الراء : الرابع نقصان الحرف نحو خف فعل أمر المذكور من الخوف نقصت الواو وأما سكون الفاء بعد أن كانت متحركة فلم يعتبره المصنف لأنه نقصان لحركة الاعراب إذ لو اعتبره لكان نقصاناً للحرف والحركة لكنه سيأتى ما يخالفه في القسم العاشر فالأولى تمثيله بصهل اسماً فاعل من الصهيل نقصت الياء فقط : الخامس نقصان الحركة ومثل له المصنف بضرب ساكن الراء مصدرًا من ضرب الماضي نقصت حركة الراء لكن هذا إنما يأتي على مذهب الكوفيين في اشتقاقهم الاسم من الفعل كما نبه عليه المصنف فالأولى تمثيله بقولك سفر يسكون الفاء من السفر نقصت فتحة الفاء قال الجوهري تقول سفرت أسفر سفوراً أى خرجت إلى السفر فأنا سافر وجمعه سفر كصاحب

وصحوب وسفار كركاب هـ السادس : نقصان الحرف والحركة جميعاً نحو غلى ماضياً من الغليان
نقصت الألف والنون ونقصت فتحة الياء وفي الاعتداد بسكون الياء نظر والأولى تمثيله بصب
اسم فاعل من الصبابة . السابع زيادة الحرف ونقصانه ومثله المصنف بمسلمات زبدت الألف
والتاء ونقصت تاء مسلمة وفي كون هذا بما نحن فيه نظر فإن الجمع لا يصدق عليه أنه مشتق من
مفردة فالأولى تمثيله بقولك صاهل من الصهيل . الثامن زيادة الحركة ونقصانها نحو حذر بكسر
الذال اسم فاعل من الحذر حذفت فتحة الذال وزيدت كسرتها . التاسع زيادة الحرف ونقصان
الحركة مثل عاد بالتشديد اسم فاعل من العدد زيدت الألف بعد العين ونقصت حركة الدال
الأولى للدغام . العاشر : زيادة الحركة ونقصان الحرف ومثله المصنف بقوله نبت وهو
ماض من النبات نقصت ألف وزيدت حركة وهي فتحة التاء وهذا جعل البناء الطارئ من
سكون أو حركة كزيادة على ما كان في المصدر وقد تقدم ما يخالفه في القسم الرابع فالأولى تمثيله
بقولك رجع من الرجعى . الحادى عشر : زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها نحو اضرب
من الضرب زيدت الألف للوصل وحركة الراء ونقصت حركة الضاد وفي الاعتداد بهمزة
الوصل نظر لسقوطها في الدرج والأولى تمثيله بموعد من الوعد زيد فيه الميم وكسرة العين
ونقصت منه فتحة الواو . الثانى عشر : زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ومثله
المصنف بخاف وهو ماض من الخوف زيدت الألف وحركة الفاء وحذفت الواو وهذا
بناء على أن لزوم الفتحة كزيادة حركة وفيه نظر كما قدمناه وأيضاً فليس في الحرف هنا لازية
ولا نقصان بل الواو نفسها انقلبت ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها والأولى تمثيله بمكمل اسم
فاعل أو مفعول من الكمال زيد فيه حرف وحركة وهما الميم الأولى وضممتها ونقصت الألف .
الثالث عشر : نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها ومثله المصنف بقوله : عد فعل أمر
من الوعد نقصت الواو وحركة الدال وزيدت كسرة العين وفيه أيضاً النظر المتقدم في حسابان
حركة الإعراب والأولى تمثيله بنقط اسم فاعل من القنوط . الرابع عشر : نقصان الحركة
مع زيادة الحرف ونقصانه نحو كال بتشديد اللام اسم فاعل من الكلال نقصت حركة
اللام الأولى للدغام ، ونقصت الألف التي بين اللامين وزيدت ألف قبل اللامين .
الخامس عشر : زيادة الحرف والحركة معاً ونقصانها معاً نحو ارم من الرمي زيدت همزة
للوصل وحركة الميم ونقصت الياء وحركة الراء والأولى اجتتاب همزة الوصل لما تقدم والتمثيل
بكمال من الكمال ولم يتعرض الآمدى ولا ابن الحاجب لتقسيم هذه المسئلة ولا لتمثيلها قال :

(وأحكامه في مسائل : الأولى - شرط المشتق صدق أصله خلافاً لأبي عليّ وابنه فإنّهما قالوا 'بِعَالَمِيَّةِ اللَّهِ تَعَالَى' دُونَ عِلْمِهِ وَعَلَلًا هَا فِينَا بِهِ لَنَا أَنْ الْأَصْلَ جُزْؤُهُ فَلَا يَوْجَدُ دُونَهُ) أقول لما ذكر تعريف الاشتقاق وأقسام المشتق ذكر أحكامه في ثلاث مسائل الأولى : شرط صدق المشتق أى سواء كان إسمًا أو فعلاً صدق

الميم ونقصان فتح الراء (وأحكامه) أى الاشتقاق تورد (في مسائل : الأولى - شرط المشتق صدق أصله) وهو المشتق منه ، يعنى يشترط في صحة إطلاقه على شئ حقيقة حصول مأخذه لذلك الشئ لاصدقه بمعنى الحمل على ما صدقه المشتق عليه (خلافاً لأبي عليّ) الجبائي (وابنه) أبى هاشم (فإنهما قالوا : بعالمية الله تعالى دون علمه) يعنى قالوا أنه تعالى : عالم بدون أن يقوم به علم وكذا في القدرة وغيرهما من الصفات ويقرب منه ما قيل أنه تعالى : عالم بذاته لا بالعلم قادر بذاته لا بالقدرة إلى غير ذلك والمعتمد لها في نفي العلم الوجوه التي سبقت في بحث الكلام ، وقد يستدل عليه بأنه لو قام بذاته علم فهو تعالى يعلم علمه ضرورة انتفاء الجهل ، فهو حقيقتاً إما أن يعلم العلم بذاته أو بعلم آخر أو بنفس ذلك العلم فالأول المدعى وعلى الثاني ينتقل الكلام فيه حتى يتسلسل وعلى الثالث نقول إذا جاز كون الشئ معلوماً بنفسه جاز كون الذات عالماً بنفسه والجواب منع استلزام جواز الأول جواز الثاني واستدلوا على أن عالميته تعالى غير معللة بالعلم ، لو كان كذلك لزم تعليل الواجب بغيره لأن عالميته تعالى واجبة واللازم باطل لأن الواجب مستغن عن العلة والجواب بأنه لا نسلم ذلك في الواجب بالغير وقوله : (وعلاها) أى العالمية (فينا) أى في حقنا (به) أى بالعلم نقلاً لمذهبهما وبيان أنهم يفرقون بين الواجب والممكن بعدم تعليل العالمية بالعلم في الأول وتعليلها به في الثاني لا أن يكون له دخل في إثبات المطلق أو رد الخصم قال الفخرى إنهما يعلمان العالمية بالعلم مطلقاً أى في الواجب وغيره غير أنهم يقولون : إن العلم المعلل به عالمية الله تعالى عين ذاته غير زائد عليه فنخصيص تعليل عالميته بالعلم بالذكر كما ينبيه عنه لفظ الكتاب باطل وكذا إثبات عالميته تعالى مع سلب العلم عنه أقول : فيه نظر لأن ما ذكره مذهب أبى الهذيل العلاف حيث قال إنه تعالى عالم لذاته بمعنى أنه عالم وعلم والمنقول عن أبى القاسم البلخي أن ذاته علة لكونه عالماً كما أن علم زيد علة لعالميته ولم ينقل عنه القول بأن علمه ذاته وعن أبى عليّ أنه تعالى عالم لآلذاته ولا لزائد وعن أبى هاشم أن عالميته لآلذاته ، بل لآلوهيته فظهر أن التخطئة خطأ (لئلا أن الأصل) أى المشتق منه كالعلم مثلاً (جزؤه) أى جزء مفهوم المشتق كالعالم إذ مفهومه شئ له العلم (فلا يوجد) المشتق (دونه) أى دون الأصل لاستحالة وجود الكل بدون الجزء فلا يصدق المشتق

أصله وهو المشتق منه فلا يصدق ضارب مثلاً على ذات إلا إذا صدق الضرب على تلك الذات وسواء كان الصدق في الماضي أو في الحال أو في الاستقبال كقوله تعالى : « إنك ميت ، لكن هل يكون حقيقة أو مجازاً فيه تفصيل يأتي في المسئلة الآتية إن شاء الله تعالى . ولقصد شمول الأقسام الثلاثة عبر المصنف بقوله صدق أصله إذ لو قال : وجود أصله لكان يرد عليه إطلاقه باعتبار المستقبل فإنه جائز قطعاً مع أن الأصل لم يوجد وهذه المسئلة وإن كانت واضحة لكن ذكرها الأصوليون للرد بها على المعتزلة فإنهم ذهبوا إلى مسئلة خالفت هذه القاعدة كما ستعرفه فتقول ذهب أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم وغيرهما من المعتزلة إلى نفي العلم عن الباري سبحانه وتعالى وكذلك الصفات التي أثبتها الأشعرى كلها وهي ثمانية بمجموعة في قول بعضهم :

حياة وعلم قدرة وإرادة كلام وإبصار وسمع مع البقا

واعتمدوا في ذلك على شبهة سأذكرها في آخر المسئلة ومع ذلك قالوا بعالمية الله تعالى أي بكونه عالماً والعالم مشتق من العلم فأطلقوا العالم وغيره من المشتقات على الله تعالى وأنكروا حصول المشتق منه مع أن العلة في العالمية هو حصول العلم ، وكذلك كل مشتق فإن العلة في صحة إطلاقه وجود المشتق منه وقد عللوا العالمية التي فينا أي في المخلوقات بالعلم لكنهم قالوا إن ذاته تعالى اقتضت عالميته وليست معللة بالعلم لأن عالميته واجبة والواجب لا يعقل بالغير بخلاف عالميتنا (قوله لنا) أي دليلنا على امتناع إطلاق المشتق بدون المشتق منه أن الأصل وهو المشتق منه جزء من المشتق فإن العالم مثلاً مدلوله ذات قام بها العلم فلا يصدق المشتق بدونه لأن صدق المركب بدون جزئه محال وهذا الدليل إنما يستقيم على رأي البصريين من كون المصدر هو المشتق منه أما شبهتهم في إنكار الصفات فقالوا : لو اتصف الباري سبحانه وتعالى بها فإن كانت حادثة لزم أن يكون الباري تعالى محلاً للحوادث وإن كانت قديمة لزم تعدد القدماء ، وقد قال تعالى : « لقد كفر الذين قالوا : إن الله ثالث ثلاثة » فن أثبت الذات مع الصفات الثمانية فقد أثبت تسعة أشياء وكان كفره أعظم من كفر النصارى بثلاث مرات وأما العالمية ونحوها فإنها من النسب التي لا تبوت لها في الخارج وأجاب الامام في الأربعين وغيرها

حيث لا يكون المشتق منه قال الخنيجي : هو منقوض بصحة إطلاق اسم الكل على الجزء والجواب أن ذلك بطريق المجاز والكلام في الحقيقة ، وأيضاً هذا لا يصح إلا في صورة وجود بقية الأجزاء فإن إطلاق الإنسان على الحيوان الغير الإنساني لا يجوز أقول في الأخير نظر لأن المرسن عبارة عن الأنف مع خصوصية كونه للحيوان الغير الإنسان كالبقرة مثلاً مع جواز إطلاقه على أنف الإنسان باعتبار أنه أنفه

بأنها قديمة ولا امتناع في إثبات قدماء من صفات لذات واحدة والنصارى إنما كفروا بآبائهم
قدماء من ذوات ثم قال في الأربعين أيضاً وهذه الصفات ممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجوب
الذات فتلخص مما قاله الإمام أن الصفات واجبة للذات لا بالذات أى واجبة لأجل الذات
المقدسة لأن ذات الصفات اقتضت وجوب وجود نفسها قال (الثانية — بشرط كونه
حقيقة دوام أصله خلافاً لابن سينا وأبي هاشم لأنه يصدق نفيه عند زواله

إطلاقاً لاسم السكك على الجزء المسئلة (الثانية) اختاف في أن بقاء معنى المأخذ شرط في
كون المشتق حقيقة أم لا بعد الاتفاق على أنه عند وجود المعنى حقيقة كالضارب مناسبتة
الضرب وقيل وجوده مجاز كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب فحمل الخلاف في مثل الضارب
لمن قد ضرب قيل : وهو الآن لا يضرب فقيل : هو مجاز مطلقاً و (شرط كونه حقيقة دوام
أصله) أى بقاء معنى المأخذ وهو مختار الإمام والمصنف وقيل : حقيقة مطلقاً ولا يشترط
الدوام وإليه يشير قوله : (خلافاً لابن سينا) أى الرئيس أبى على من الحكماء (وأبي هاشم)
من المعتزلة . وقيل : إن كان مما يمكن بقاءه فمجاز لا لاشتراط الدوام وإلا فحقيقة لعدم
الاشتراط وميل المدقق إلى التوقف ، وينبئ على هذا الخلاف ما إذا مات مديون مفلس
وجود بعض الغرماء ما باعه منه في تركته هل له الرجوع إليه أم لا فقال الشافعى رحمه الله
له ذلك لقوله عليه السلام : فصاحب المتاع أحق بمتاعه وهو صاحب المتاع حقيقة لعدم
اشتراط بقاء المعنى وقال أبو حنيفة رحمه الله : ليس له ذلك لأن المراد بصاحب المتاع المشتري
لأن البائع لم يبق صاحب متاع بناء على اشتراط دوام المعنى كذا نقل الجاربردى أقول هو مشكل
لأن كلا منهما صاحب المتاع باعتبار ما كان وليس البائع بصاحب له في الحال ، والظاهر أنه
ليس مبنياً على هذا الخلاف بل على أن اللفظ وإن صلح منهما إلا أن الشافعى يرجح البائع
لتعلق حقه بعينه كما أن المرتهن أحق بالمرهون من غيره لذلك وأبا حنيفة رحمه الله يقول بأن
الترجيح للمشتري لثبوت ملكه على المتاع بدأ أو رقة وعدم عروض ما يزيله إلى حين الموت
بخلاف المرهون لأن اليد فيه للمرتتهن ، واستدل على الأول بأنه لو صدق المشتق بإيجاباً على
من حصل له المبنى وانقضى لما صدق النفي عند الزوال لامتناع اجتماع النقيضين ، واللازم
باطل (لأنه يصدق نفيه عند زواله) أى حال الزوال يقال : إنه ليس بفاعل الآن
فيصدق نفيه مطلقاً ، لأن صدق النفي الخاص يستلزم صدق مطلق النفي وفيه نظر لأن
الضرب في الحال مثلاً أخص من مطلق الضرب ، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم .
وإليه أشار المدقق أجيب بأن المراد النفي المقيد بالحال ، لا نفي المقيد بالحال يعنى أن في
الحال ليس ظرفاً للضرب ، بل للنفي بمعنى أنه يصدق في الحال أنه ليس بضارب فيبقى

فلا يصدق إيجابه قيل : مُطْلَقَتَانِ فلا تَتَنَاقَضَانِ قلنا : مُؤَقَّتَانِ
بالحال لأنَّ أهلَ العرفِ يرفعُ أحدهما بالآخر (أقول لما تقدم في المسألة السابقة
أو شرط المشتق صدق المشتق منه شرع الآن في بيان الصدق الحقيقي من المجازى وحاصله
أن المشتق إن أطلق باعتبار الحال أو كان المعنى موجوداً حال الإطلاق فهو حقيقة بالاتفاق
وإن كان باعتبار المستقبل كقوله تعالى إنك ميت فهو مجاز اتفاقاً كما صرح به المصنف في
أثناء الاستدلال وإن كان باعتبار الماضي ففيه ثلاث مذاهب أحدها أنه مجاز مطلقاً سواء
أمكن مقارنته كالضرب وغيره أو لم يمكن كالسكلام وطريق من أراد الإطلاق الحقيقي في
السكلام وشبهه أن يأتي به مقارناً لآخر حرف كما سيأتي والثاني أنه حقيقة مطلقاً وهو مذهب
ابن سينا وأبي هاشم وكذلك أبو علي كما قال في الحاصل والثالث التفصيل بين الممكن
وغيره وتوقف الآمدى في هذه المذاهب فلم يصح شيئاً منها وكذلك ابن الحاجب وصح
المصنف الأول وقال في المحصول أنه الأقرب فإن قيل قد تقدم في المسألة السابقة أن أبا علي
وابنه لا يشترطان صدق الأصل فلا معنى هنا للنقل عنها لأنها إذا لم يشترطا الصدق فلا استمرار
بطريق الأولى وأيضاً فلائنه يوهم اشتراط وجود الأصل عندهما وجوابه أنها لم يخالفوا
هناك إلا في صفات الله تعالى خاصة وأما ما عداها كالضارب والمتسكلم وهو الذي يتكلم فيه
الآن فإنها لم يخالفوا فيه كما تقدم التنبيه عليه ومن فوائد الخلاف صحة الاحتجاج على جواز
الرجوع للبائع إذا مات المشتري قبل وفاء الثمن من قوله عليه الصلاة والسلام أيما رجل مات
أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه فإن قلنا أنه صاحب حقيقة باعتبار ما مضى رجع فيه
لاندراج تحته وإن قلنا أنه مجاز فلا يتعين الحل على المستعير وههنا أمور لا بد من معرفتها

الضرب مطلقاً فيلزم نفي الأعم ورده الفاضل بأنه حيثئذ يكون عين النزاع ثم الدليل قد يعارض
بأنه يصدق عليه أنه ضارب في الماضي فيصدق أنه ضارب مطلقاً ولا يصدق النفي والجواب بأنه
لا نسلم أن صدق ضارب في الماضي عليه بطريق الحقيقة بل هو مجاز لأن صدق الضارب عليه
بالمجاز وفي الماضي قرينة له كما أن صدق الضارب غداً عليه بالمجاز بالاتفاق والسكلام في الصدق
حقيقة فإن قيل سلطنا صدق نفي الفعل مطلقاً لكن الإيجاب والنفي كليهما (مطلقتان فلا تنادضان)
لأن نقيض المطلقة الدائمة لا المطلقة فلا يلزم من صدق إطلاق النفي عدم صدق إطلاق
الإيجاب ولا بالعكس فاللازمة المذكورة ممنوعة حيثئذ (قلنا) هما (مؤقتان بالحال)
عرفا وإن كانا مطلقين لغة (لأن أهل العرف يرفع أحدهما بالآخر) حيث يقال في الرد على من قال زيد
ضارب زيد ليس بضارب فلو لا اعتقاد التناقض براءة اتحاد الوقت لما استقام الرد وبهذا اندفع

أحدها أن الفعل من جملة المشتقات مع أن إطلاق الماضي منه باعتبار ما مضى حقيقة بلا نزاع وقد دخل في كلام المصنف حيث قال شرط كونه حقيقة أى كونه المشتق وأما المضارع فينبى على الخلاف المشهور من كونه مشتركاً أم لا فإن جعلناه مشتركاً أو حقيقة فى الاستقبال فيستثنى أيضاً . الثانى أن التعبير بالدوام إنما يصح فيما يصح عليه البقاء وحينئذ فتخرج المشتقات من الأعراض السائلة كالتكلم ونحوه فالصواب أن يقول شرط المشتق وجود أصله حال الإطلاق . الثالث أن الامام فى الحصول والمنتخب قد رد على الخصوم فى آخر المسئلة بأن لا يصح أن يقال لليقظان أنه نائم اعتباراً بالنوم السابق وتابعه عليه صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما وهو يقتضى أن ذلك محل اتفاق وصرح به الآمدى فى الأحكام فى آخر المسئلة فقال لا يجوز تسمية القائم قاعداً والقاعد قائماً للعود والقيام السابق بإجماع المسلمين وأهل اللسان وإذا تقرر هذا فينبغى استثناءه من كلام المصنف وضابطه كما قال التبريزى فى مختصر الحصول المسمى بالتقيح أن يطرأ على المحل وصف وجودى يناقض المعنى الأول أو يضاذه كالسواد ونحوه بخلاف القتل والزنا . الرابع أن ما قاله المصنف وغيره محله إذا كان المشتق محكوماً به كقولك زيد مشترك أو زان سارق فأما إذا كان متعلق الحكم كقولك السارق تقطع يده فإنه حقيقة مطلقاً كما قال القرافى إذ لو كان مجازاً لكان قوله تعالى اقتلوا المشركين والزانية والزانى والسارق والسارقة وشبهها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات فى زمانا لأنه مستقبل باعتبار زمن الخطاب عند إنزال الآية وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال بهذه النصوص إذ الأصل عدم التجوز ولا قائل بهذا (قوله لأنه) أى الدليل على أنه ليس بحقيقة أنه يصدق نفي المشتق عند زوال المشتق منه فيقال مثلاً زيد ليس بضارب وإذا صدق ذلك فلا يصدق إيجابه وهو زيد ضارب وإلا لزم اجتماع التقيضين فإن أطلق عليه كان مجازاً لما سياتى أن من علامة المجاز صحة النفي أما الدليل على أنه يصدق نفيه عند زواله فلا أنه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس بضارب فى الحال وإذا صدق هذا صدق ليس بضارب لأنه جزؤه ومتى صدق الكل صدق الجزء واعترض الخصم فقال قولنا ضارب وقولنا ليس بضارب قضيتان مطلقتان أى لم يتحد وقت الحكم فيها فلا تنافضان لجواز أن يكون وقت السلب غير وقت الإثبات كما تقرر فى علم المنطق والجواب أنها مؤقتتان بحال التكلم وأغنى عن هذا التقييد فهم أهل العرف له إذ لو لم يكون كذلك لما جاز استعمال كل واحد منهما فى تكذيب الآخر ورفع له لكن أهل العرف يستعملون ذلك فتكونان متناقضتين كما قلنا هذا

ما قال الجاربردى ولا يخفى أن ذلك إنما هو لو سلم أن العرف هكذا وقيل لا حاجة هنا إلى ثبوت التنافى بل يكفى أن يقال يصح النفي فى الجملة وصحة النفي من حيث هى تنافى الحقيقة لأنها

حاصل كلام المصنف وفيه نظر من وجره . أحدها أن هذا الدليل ينقلب على المستدل . بيانه أنه يصدق قولنا زيد ضارب في الماضي فيصدق قولنا أنه ضارب لأن صدق المركب يستلزم صدق أجزائه وإذا صدق أنه ضارب فلا يصدق ليس بضارب وإلا لاجتماع التقيضان وكذلك أيضاً نفعل بالنسبة إلى المستقبل فنقول زيد ضارب غداً الخ الثاني إذا كانت القضيتان مؤقتتين بالحال على ما قاله وفرضنا أيضاً القضية السالبة صادقة فتكون الموجبة المقيدة بالحال هي الكاذبة فلا يصدق قولنا ضارب في الحال ولكن لا يلزم من كذبه كذب المطلق الذي هو قولنا ضارب وهو محل النزاع . الثالث لا يخلو إما أن يكون المشتق المتنازع في صحة إطلاقه بعد زوال المشتق منه هو المقيد بالحال كقولنا ضارب في الحال أم النزاع في مجرد الإطلاق العاري عن التقييد فإن كان النزاع في الثاني فطلان الدليل المذكور واضح لكون القضية مطلقة واعتراض الخصم باق على حاله وأما استعاملها في التشكاذب فنحن نعلم ضرورة أن ذلك عند توافق المتخاطبين على إرادة زمان معين وإن كان النزاع في المقيد بالحال وهو الذي يوافق جواب المصنف فالاستدلال بنفيه باطل لأنه مصادرة على المطلوب إذ هو محل النزاع وبتقدير أن يكون المقصود ذلك فيصرح به في الدليل فنقول لما صح ليس بضارب في الحال لم يصح ضارب في الحال ولا تتكلف إقامته على الوجه الذي قرره حتى يورد عليه أن القضايا مطلقة فلا تناقض فتتكلف إلى الجواب عنها بجواب غير محقق . الرابع أوردته الآمدى في الأحكام وأخذ منه جماعة أن الضارب في الحال أخص من مطلق الضارب فقولنا ليس بضارب في الحال نفى للأخص ولا يلزم من نفى الأخص نفى الأعم فلا يلزم من صدقه صدق ليس بضارب كقولنا الحمار ليس بحيوان ناطق فإنه صادق مع أنه لا يصدق قولنا أنه ليس بحيوان فإن قيل إنما يكون ليس بضارب في الحال أخص من ليس بضارب أن لو كان في الحال متعلقاً بضارب ولا نسلم ذلك بل يجوز أن يكون متعلقاً بليس ومعناه ليس في الحال بضارب فيكون السلب مقيداً بقوله في الحال فيكون أخص من قولنا ليس بضارب لأن السلب الأخص أخص من السلب المطلق والأخص يستلزم الأعم والجواب أنا لا نسلم أنه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس في الحال بضارب لأنه عين المتنازع فيه

من خواص المجاز وهو مدفوع بما أشار إليه المحقق وبينه الفاضل من أنه إذا ادعى أنه يصح لغة أنه ليس بضارب فهو عين النزاع وإن ادعى أنه يصدق عقلاً أنه ليس بضارب في الجملة بناء على أنه ليس بضارب في الحال والضارب في الحال ضارب في الجملة فهذا لا ينافي كونه حقيقة إذ علامة المجاز هي النفي بالكلية وهذا كما يصدق عقلاً أن الإنسان ليس بحيوان بمعنى سلب حيوان إما عنه كالفرس مثلاً مع أن الحيوان حقيقة في الإنسان من حيث

ولم هذا أشار في التحصيل بقوله لا نسلم أن هذا سلب أخص أى بالتوین بل سلب أخص
أى بالإضافة قال (وعورض بوجوه الأول: أن الضارب من له الضرب وهو أعم من
الماضى ورد بأنه أعم من المستقبل أيضاً وهو مجاز اتفاقاً الثاني: أن
النحاة منعوا عمل النعت الماضى ونوقض بأنهم أعملوا المستقبل
أيضاً الثالث: أنه لو شرط لم يكن المتكلم ونحوه حقيقة وأجيب بأنه
لما تعذر اجتماع أجزائه اکتفى بآخر جزء

أنه حيوان (وعورض) الدليل الدال على اشتراط بقاء المعنى في صدق المشتق حقيقة (بوجوه)
أربعة (الأول أن الضارب من له الضرب) لفظة (وهو أعم من) أن يكون في الحال أو
(الماضى) وصدق المقسم على أنواعه باعتبار حصوله فيها بالحقيقة وبهذه العناية اندفع ما ذكر
الجاربردى ها هنا من أن إطلاق العام على الخاص إنما هو بالمجاز (ورد) أى ما ذكر
(بأنه) لو كان لمن له الضرب لكان فيمن سيضرب حقيقة أيضاً لأنه حيثئذ (أعم من
المستقبل) أى من سيضرب (أيضاً وهو) باطل لأنه فيه (مجاز اتفاقاً) قال الشارحان فيه
نظر لأنه لمن له الضرب بمعنى من ثبت له وهو ليس بأعم من سيضرب أقول إن أريد بمن
ثبت له ما منه صدور الفعل في الجملة كان أعم من سيضرب وإن أريد ما منه الصدور في الحال
أو الماضى فلا نسلم أنه موضوع لذلك بل وضع لمن يصدر منه في الحال (الثاني أن النحاة
منعوا عمل النعت الماضى) بقولهم اسم الفاعل بمعنى الماضى كالضارب لا يعمل وأطلقوا
المشتق على المصادر عنه الفعل المقضى والأصل الحقيقة (ونوقض بأنهم أعملوا المستقبل)
وقالوا اسم الفاعل كالضارب بمعنى المستقل يعمل فقد أطلقوه على من سيضرب مع أنه مجاز
أقول الخصم يتمسك بالأصل ولا ينافي ذلك تخالف الحكم عنه في مادة لما منع وهو ها هنا الإجماع أى
الاتفاق المبني على قيام دليل على مجازيته فإن قات صحة التي مانع أيضاً قلنا لا نسلم ثبوتها وقد
عرف أن ما ذكر فيه لا يتم وقيل لو لم يعمل مجازاً لزم الاشتراك وهو ليس بشيء لجواز أن
يكون للقدر المشترك بين الماضى والحال فقط (أيضاً الثالث أنه لو شرط) دوام الأصل (لم
يكن المتكلم ونحوه) من المشتقات من المصادر السالبة أى الغير القارة الذات كالخبر (حقيقة)
في معانيها لامتناع بقاء الكلام والخبر إذ هو اسم لمجموع حروف متوالية لا توجد دفعة بل
تنقضى أولاً فاولاً قبل حصولها لم تتحقق وبعد قد انقضت (وأجيب بأنه) لما أمكن
تحقق المصدر الغير السبالي دفعة كالقيام مثلاً اشترط في كون المشتق منه حقيقة بقاؤه بتمامه
(ولما تعذر اجتماع أجزائه) أى أجزاء المصدر السبالي كالمتكلم ونحوه (اكتفى بآخر جزء)

الرابع : أن المؤمن يُطلق حالة الخلو عن مفهومه وأجيب بأنه مجازٌ وإلا لأطلق الكافر على أكابر الصحابة رضى الله عنهم حقيقةً أقول اعترض الخصم فقال هذا الدليل الذى ذكرتم وإن دل على أن المشتق لا يصدق حقيقة عند زوال المشتق منه لكنه معارض بأدلة أربع تدل على أن يصدق حقيقة ولو قال المصنف بأوجه لكان أوجه من الوجوه لأنها جمع كثرة ، الأول أن الضارب مثلاً عبارة عن ذات ثبت لها الضرب أعم من أن يكون فى الحال أو فى الماضى بدليل صحة تقسيمه إليها وهو فى الحال حقيقة بالاتفاق فكذلك فى الماضى ورد هذا الدليل بأن من ثبت له الضرب كما أنه أعم من الماضى والحال فهو أعم من الاستقبال فيلزم أن يكون حقيقة فى المستقبل وهو مجاز بالاتفاق وفى الجواب نظر لأن من ثبت له الضرب أو حصل له لا ينقسم إلى المستقبل

ولم يشترط بقاء جميع الأجزاء وحينئذ تمنع الملازمة القائلة لو شرط الخ وأجيب فى المختصر بأن اللغة لم تبين على المشاحة فى أمثال ذلك بدليل صحة الحال وحمله الشارحان على لفظ الحال فإنه يطلق على الزمان الحاضر حقيقة مع أنه لا استقرار لأجزائه وإنما الموجود منه مالا ينقسم ثم قال الفرسى وفيه نظر ووجهه ما قال الفاضل من أن مدلول اللفظ قد يكون معدوماً بجميع أجزائه بل مستحيلاً فإين هذا مما نحن فيه وهو أنه لو شرط فى حقيقة المشتق البقاء لم يكن مثل المتكلم حقيقة والحق ما قال المحقق من أن المراد فعل الحال المشتق من المصادر الممتنع وجودها فى الآن كيتمشى ويتحرك من المشى والحركة حقيقة لأن أجزائه تنقضى أولاً فأولاً أيضاً فيلزم أن لا يكون حقيقة فى الحاضر كما فى الماضى والاستقبال قال الجاربرى جواب المصنف إنما يتأتى للقائل بالتفصيل إلا إذا أريد إبطال مذهب غير المشترب مطلقاً يعنى حينئذ يتأتى للمشترب مطلقاً أيضاً إذ لا يضره حينئذ عدم موافقة طريق لإبطال مذهبه وهذا ما يقال من أن المانع لا مذهب له والحق أنه يتأتى مطلقاً للمشترب مطلقاً لآل المعنى ببقاء المعنى بقاءه إما بتمامه أو بجزء منه وهو الموافق لكلام الآمدى وإنما يكون القائل بالتفصيل مختصاً به أن لو أجيب بأننا لا نشترط البقاء أصلاً فى غير ممكن البقاء بل فيما أمكن بقاؤه فيكون هذا بالنسبة إلى المشترب مطلقاً تخصيصاً للدعوى بصورة الامكان ورجوعاً إلى المذهب الثالث على ما صرح به المحقق ولا يخفى أن قوله اكتفى بآخر جزء يأتى ذلك (الرابع أن المؤمن يطلق) على الشخص حقيقة (حالة الخلو عن مفهومه) باعتبار إيمانه السابق كالناثم الخالى عن التصديق حال النوم إذ الأصل فى الإطلاق الحقيقة فلو اشترط البقاء مطلقاً (وأجيب بأنه مجاز) بدليل عدم اطراد وهو من لوازم الحقيقة إذ لا يطلق الكافر على من آمن بعد الكفر (وإلا لأطلق الكافر على أكابر الصحابة رضى الله عنهم حقيقة) قيل فيه نظر لأن عدم

الثاني أن التحاه أى جهورهم قالوا إن النعت يعنى المشتق كاسم الفاعل واسم المفعول إذا كان بمعنى الماضى أى وليس معه آل لا ينصب مفعوله بل يتعين جره اليه بالإضافة كقولك مررت برجل ضارب زيد أمس وهذا يدل على جواز استعماله بمعنى الماضى والاصل فى الاستعمال الحقيقة والجواب أن هذا الدليل منتقض بإجماعهم على أعماله إذا كان بمعنى الاستقبال فان ما قلتموه فى الماضى يأتى بعينه فى المستقبل مع أنه مجاز اتفاقاً وأجاب فى التحصيل عن جوابنا بأنه يوجب تكثير المجاز وهو خلاف الأصل . الثالث لو شرط بقاء المشتق منه إلى حالة الإطلاق لم يكن المشتق من الألفاظ كالتسكلم والخبر والمحدث حقيقة ألينة لأن الكلام ونحوه اسم لمجموع الحروف ويستحيل اجتماع تلك الحروف فى وقت واحد لأنها أعراض سيالة لا يوجد منها حرف إلا بعد انقضاء الآخر والجواب أنه لما تعذر اجتماع أجزاء الكلام وشبهه اكتفينا فى الإطلاق الحقيقى بمقارنته لآخر جزءه لصدق وجود المشتق منه مع مقارنته لشيء منه فن قال قام زيد مثلاً إنما يصدق عليه متسكلم حقيقة عند مقارنة الدال فقط لا قبلها ولا بعدها . الرابع أن لفظ المؤمن يطلق على الشخص حالة خلوه عن مفهوم الايمان والاصل فى الإطلاق الحقيقة بيانه أن الواحد منا إذا نام يصدق عليه أنه مؤمن ولا يصدق عليه الايمان فى تلك الحالة لأنه إما عبارة عن التصديق كما هو مذهب الاشعرى أو عن العمل كما هو مذهب المعتزلة وكل منهما ليس بمحصل فى حال نومه وأجيب بأن هذا الإطلاق مجاز لأنه لو كان إطلاق المؤمن على الشخص باعتبار الايمان السابق حقيقة لكان إطلاق الكافر على أكبر الصحابة حقيقة باعتبار الكفر السابق وهو باطل اتفاقاً فيبطل الاول وأجاب صاحب التحصيل وغيره عن جوابنا بأن الحقيقة قد تهجر اعراض شرعى فلا يلزم من امتناع إطلاق اسم الذم لكونه مخلاً بتعظيمهم امتناع عكسه وهو المؤمن وفى الجواب نظر لأن القاعدة أن امتناع الشيء متى دار إسناده بين عدم المقتضى ووجود المانع كان إسناده

الإطلاق لوجوب تعظيمهم شرعاً والمانع الشرعى لا ينافى جواز الإطلاق لغة كذا ذكر الشارحان والجواب أن ليس المراد خصوص إطلاق الكافر عليهم بل المراد أن استقرار الجزئيات فى أمثال ذلك يفيد الظن بأنه ليس بحقيقة بعد انقضاء المعنى كالنائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر ، والظن كاف فى ذلك وتصوير الملازمة فيما ذكر لزيادة الاستبعاد هذا ولكن كون المؤمن للنائم مجازاً مستبعد أيضاً ولا يبعد كون الإجماع على بطلانه والأقرب أن يقال لا نسلم أن النائم خال عن التصديق بل هو باق مع الزهول عن حصوله ولو سلم فالنزاع فى اسم الفاعل بمعنى الحدوث والمؤمن المطلق على النائم ليس منه بل هو حقيقة شرعية فيمن اتصف بالتصديق فى الجملة مع عدم طريان النافى كذا ذكر الفاضل

إلى عدم المقتضى لولى لانا لو أسندناه إلى وجود المانع لكان المقتضى قد وجد وتخاف أثره والاصل عدمه وعلى هذه القاعدة لا يصح جوابهم لأن المصنف يدعى أن امتناع اطلاق الكافر لعدم المقتضى وهو وجود المشتق منه حالة الإطلاق والمجيب يدعى أن امتناعه لوجود المانع فكان الأول أولى وهذه القاعدة تنفع في كثير من المباحث قال (المسألة الثالثة - اسم الفاعل لا يُشتق لشيء والفعل لغيره للاستقراء قالت المعتزلة الله تعالى متكلم بكلام يخلقه في الجسم كما أنه الخالق والخلق هو المخلوق قلنا : الخلق هو التأثير قالوا إن قدم قدم العالم وإلا لا فتقر إلى خلق آخر وتسلسل قلنا : هو نسبة

(المسألة الثالثة - اسم الفاعل) لا يشتق محل قام به معنى ليس له اسم مخصوص كأنواع الروائح وكذا (لا يشتق لشيء والفعل) أى المعنى حاصل وقائم (لغيره) وإن كان لذلك المعنى اسم فلا يقال لزيد عادل بعدل قائم بعمره (للاستقراء) فانا نقبضنا كلام العرب فإ وجدنا اسم فاعل صادقا على شيء والفعل قائم بالغير قال الجاربردى إن هذا ليس من الاستقراء التام الذى هو اثبات حكم كلى بأبائاته فى جميع جزئياته بل من الناقص الذى هو إثباته بأبائاته فى الأكثر وهو لا يفيد اليقين أقول هو يفيد الظن وهو كاف هنا وقول الحق والاستقراء يفيد القطع مشكلا وأوله الفاضل بأن معناه حصل لنا من التسبع حكم كلى قطعى وإن كان الاستقراء لا يفيد إلا الظن (قالت المعتزلة الله تعالى متكلم بكلام يخلقه فى الجسم) إذ المنظوم المسموع لموسى كلام الله تعالى وقد سمعه من الشجر يدل عليه قوله تعالى : ونودى من شاطئ الواد الايمن فى البقعة المباركة من الشجرة أن ياموسى إنا أنا الله رب العالمين ، وشبهوا ذلك بأن الخالق يطلق على الله تعالى مع عدم قيام المأخذ به إذ هو غير قائم به الخلق لاستحالة قيام الحادث بذاته تعالى بل المخلوق وهذا معنى قوله (كما أنه الخالق والخلق هو المخلوق قلنا) كلام الله المعنى القديم القائم به وما سمع من الشجرة يسمى كلامه تعالى مجازا لدلالته عليه ولا نسلم أن الخلق المخلوق بل (الخلق هو التأثير) وهو نسبة بين المؤثر والمتأثر فيصلح أن يكون قائما بالخالق عقلا بمعنى تعلقه بالخالق واتصافه به (قالوا إن قدم) أى التأثير فيلزم (قدم العالم) لآل جواز تحقيق التأثير بدون المتأثر بديهى الاستحالة كالقطع بدون المقطوع (وإلا) أى وإن لم يكن قديما بل حادثا (لا فتقر إلى خلق) وتأثير (آخر) لاحتياج كل حادث إلى تأثير المؤثر ونقل الكلام فيه (وتسلسل قلنا : هو) أى التأثير (نسبة) ولاشئ من النسب لكونه من الاعتبارات يحتاج

فلم يحتاج إلى تأثير آخر) أقول لا يجوز إطلاق اسم الفاعل على شيء والفعل أى المصد والمشتق منه قائم بغير ذلك الشيء بل يجب بمقتضى اللغة إطلاق ذلك المشتق على الذى قام به لاناستقرينا اللغة فوجدنا الامر كذلك وخالفت المعتزلة فى المسئلتين فقالوا الله تبارك وتعالى يصدق عليه أنه متكلم والكلام المشتق منه لا يقوم به لأن الكلام النفسانى باطل ولا كلام إلا الحروف والأصوات وهى مخلوقة فلو قامت بذاته تعالى لكانت ذاته تعالى محلا للحوادث بل يخلق الله تعالى ذلك الكلام فى اللوح المحفوظ أو فى غيره من الأجسام كخلقه تعالى إياه فى الشجرة حين كلم موسى وذلك الجسم لا يسمى متكلماً وإن قام به الكلام وذكر الأصوليون هذه القاعدة ليردوا بها على المعتزلة فى هذه المسئلة ثم استدلت المعتزلة على مذهبه بأن الخالق يطلق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق والخلق وهو المخلوق لقوله تعالى هذا خلق الله والمخلوق ليس قائماً بذاته والجواب أنه إنما أطلق المتكلم على الله تعالى باعتبار الكلام النفسانى القائم بذاته كما تقدم فى الحكم على المدوم واستدلالكم بالخلق باطل بأن الخالق ليس هو المخلوق بل هو تأثير الله تعالى فى المخلوق والتأثير قائم بذات الله تعالى وأما الإطلاق الواقع فى الآية فهو مجاز من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق كما سيأتى فى قول المصنف والمتعلق كالخلق للمخلوق قوله قالوا إن قدم أى قالت المعتزلة لا جائز أن يكون الخالق هو التأثير لأنه إن كان قديماً لزم قدم العالم وإن كان حادثاً لزم التسلسل وكلاهما محال بيان الاول من ثلاثة أوجه أحدها أن المؤثر سبحانه وتعالى قديم والتأثير قد فرضناه قديماً وإذا وجد المؤثر

إلى التأثير (فلم يحتاج) التأثير (إلى تأثير آخر) وإن كان حادثاً وحاصله منع التسلسل بمنع احتياج كل حادث إلى التأثير ويمكن أن يقال بناء على أن التكوين صفة حقيقية هى مبدأ التعلق كما هو مذهب الماتريدية أنه تعالى خالق والخلق صفة قائمة بذاته قديمة ولا يلزم قدم العالم وإنما يلزم لو كان التعلق قديماً وأجاب المدقق بأن ما ذكرتم غير محل النزاع إنما الكلام فى جواز الاشتقاق بشيء من فعل قائم بالغير والخلق على ما ذكرتم نفس الغير لا قائم به ولما كان مظنة أن يقال أن البعض كالعرض قائم بالغير وهو الجوهر دفعه المحقق بأن الخلق بمجموع بعضه قائم بنفسه وبعضه قائم بذلك البعض والمجموع من حيث هو ليس قائماً بالغير ورده الفاضل بأن إطلاق الخالق ليس يجب أن يكون باعتبار جميع المخلوقات بل يصح باعتبار الأفعال والصفات القائمة بالغير أيضاً كضرب زيد وبياض الجسم وبأن معنى أن اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل قائم بالغير أنه يجب قيامه بذلك ألبتة أو الفعل لا بد له من القيام بشيء ولا خفاء أن المجموع ليس قائماً بالخالق قال الفزرى المتكلم لفظ مشترك عندهم بين من يباشر الكلام وبين من يوجد فى الغير وإنما أطلقوه عليه تعالى بالمعنى الثانى حينئذ يلزمهم القول بقيام الفعل وهو إيجاد الكلام ربما اشتق له الاسم وهو

والتأثير استحالة تخلف الأثر وهو العالم فيلزم من وجودهما في الازل وجود العالم هـ الثاني :
 إن العالم هو ما سوى الله تعالى والتأثير غير الله تعالى فلو كان قديماً لكان العالم قديماً الثالث
 ان التأثير نسبة والنسبة متوقفة على المنتسبين وهما الخالق والمخلوق فلو كانت قديمة مع أنها
 متوقفة على المخلوق لكان المخلوق قديماً من طريق الاولى ، وأما بيان الثاني وهو التسلسل
 فلأن التأثير إذا كان حادثاً فهو محتاج إلى خلق آخر أى تأثير آخر لأن كل حادث لابد له من
 تأثير مؤثر فيعود الكلام إلى ذلك التأثير ، ويتسلسل وهذه الشبهة لأجواب عنها في المحصول
 ولا في الحاصل ، وقد أجاب المصنف بأن التأثير نسبة فلم يحتاج إلى تأثير آخر وتقريره من
 وجهين : أحدهما : أن النسب والإضافات كالبنوة والأخوة أمور عدمية لا وجود لها في الخارج
 وإنما هي أمور اعتبارية أى يعتبرها العقل ، فلا تحتاج إلى مؤثر . الثاني أن النسبة متوقفة على
 المنتسبين فقط فإذا حصل حاصل ، وتحتاج إلى مؤثر آخر وهذا الجواب فيه التزام لحدوث
 التأثير والجواب الاول مانع للحدوث والقدم معاً لأنهما من صفات الوجود ، وقد فرضناه
 معدوماً وأجاب في التحصيل بجوابين : أحدهما : أن الممتنع إنما هو تقدم النسبة على محلها وأما
 ثبوتها مع محلها عند عدم المنسوب إليه فلا استحالة فيه . ألا ترى أن تقدم الباري على العالم
 نسبة بينه وبين العالم ويستحيل القول بتوقف وجودها على وجود المنتسبين . الثاني : أن المحال
 من التسلسل إنما هو التسلسل في المؤثرات والعلل ، وأما التسلسل في الآثار فلا نسلم أنه ممتنع
 وهذا التسلسل إنما هو في الآثار . قال الأصفهاني في شرح المحصول : وفيه نظر لأنه يلزم منه
 تجويز حوادث لا أول لها وهو باطل على رأينا وهذه المسئلة لا ذكر لها في المنتخب قال :
 (الفصل الرابع في الترادف وهو توالى الألفاظ المفردة)

الله تعالى . أقول : كأنه فهم أن المتكلم عندهم هو موضوع لمباشرة الكلام والإيجاد في الغير
 وليس كذلك بل للأول فقط فالمتكلم ماله حقيقة التكلم . لكن هذه النسبة عندهم أعم من
 النسبة القيامية أو الإيجادية فما يشتق منه اسم المتكلم هو حقيقة التكلم لا الإيجاد بل الإيجاد
 إنما هو جهة صحة إطلاق المتكلم عليه مع أن التكلم لم يرق به تأمل . (الفصل الرابع :
 في الترادف وهو توالى الألفاظ) هذا كالجنس والمراد ما فوق الواحد وقوله : (المفردة)
 يخرج الحد مع المحدود أعنى الألفاظ المستعملة فيه الدال بجموعها على ما يدل عليه لفظ المحدود
 وقال المراغى لا حاجة إليه لأن الحد مع المحدود يخرج بالقيد الثالث لتغاير مدلوليهما يعنى بالاجمال
 والتفصيل وفيه نظر لجواز أن يكون لاخراج فعدت خوفاً وجلست فرقاً كما قال الفري فإن
 هذين التركيبين ليسا مترادفين لأن الترادف من خواص المفردات مع أنها لا نسلم أو مثل هذه
 المغايرة قاذحة في الترادف ولو قيل بجواز خروجه بالقيد الرابع لم يبعد لأن دلالة الحد بأوضاع

الدَّالَّةُ عَلَى 'مَعْنَى وَاحِدٍ بِاعْتِبَارِ وَاحِدٍ كَالْإِنْسَانِ وَالْبَشَرِ' وَلِلتَّأْكِيدِ

المفردات دون المحدود قال الفري أن أريد بالمفرد مقابل المركب الاسنادى لم يخرج الحدوان
أريد مقابل المركب مطلقا خرج به التأكيد في مثل زيد نفسه لتركبه فلا حاجة إلى القيد الثالث
ثم قال ولعل فائدته إخراج تأكيد الجملة والتأكيد اللفظى للمفرد لأنهما لا يخرجان بقيد الافراد
بل بهذا القيد أقول فائدة الثالث لا تنحصر في إخراج مثل نفسه كما ستعرف وقوله ولعل فائدته
الخ سهو لانه ان أراد بتأكيد الجملة الثانية من الجملتين المؤكدة للأولى فظاهر وان أراد نحو
ان في ان زيدا قائم فكذلك وقوله الالفاظ المفردة مشعرا بشرط كون كل منها مفردا ولا
ينحى أن تأكيد الجمل معها ليس كذلك وقوله (الدالة) يخرج توالى مثل أه به جه التى هى
مسميات الالف والباء والجيم وقوله (على معنى واحد) أى كل منها وتخرج الالفاظ المتباينة
المتفاضلة وقوله (باعتبار واحد) يخرج المتباينة المتواصلة على رأى الإمام ومن تابعه كالجارى بردى
وغيره وهو ضعيف فانه إذا سلم أن السيف والصارم متباينان كان مدلول أحدهما مغاير للآخر فلم يكونا
دالين على شىء واحد اللهم إلا أن يراد بالدلالة الصدق ويقرب من هذا ما قيل أنه احتراز عن مثل الجنوب
والشمال لجواز كون الجملة الواحدة إياهما بالاعتبارين وذكر الفري بعد ما ردى رأى الإمام أنه
احتراز عن الحقيقة والمجاز كالشجاع والأسد المطلقين على شخص واحد فان اطلاقهما عليه
بالاعتبارين لا باعتبار واحد وعن مجازين إذ دلا على شىء بالاعتبارين كما يقال للشجاع الحسن
الوجه أسد وبدر أقول لا ينحى ما فيه من الخبط وأن المثال الثانى لا يصلح لما نحن فيه وكذا
المثال الاول إلا باصطلاح وهو أن الأسد والشجاع في قولنا لله در زيد أسدا وشجاعا
دالان على معنى واحد وهو ماله الشجاعة إلا أن ذلك باعتبارى المجاز والحقيقة والشرطى
الترادف الدلالة (باعتبار واحد كالإنسان والبشر) الدالين على الحيوان الناطق وقوله
(والتأكيد) الخ إشارة إلى الفرق بين الترادف والتأكيد والتابع والاقرب أن يراد
بالتأكيد هنا ما هو بتكرار اللفظ للمفرد الاول بعينه من غير تغيير لعدم الحاجة إلى بيان الفرق
بينه وبين التأكيد المعنوى الذى هو مدلوله غير مدلول الاول وبين التأكيد اللفظى بالجملة
إذ هو مركب ولا شىء من المرادف بمركب وان يراد بالتابع ما هو فى مثل عطشان
بعطشان للقطع بان التابع بمعنى ما هو ثان بأعراب سابقة من جهة واحدة مفيد بدون الاول
ولانه لا يحسن جعله كالمقابل للتأكيد ولأن أكثر أقسامه مدلوله غير مدلول الاول لكن
ظاهر عباراته يقتضى أن يكون المراد أعم ووجه الفرق أن التأكيد مع المؤكد أو التابع مع
المتبوع وإن توهم صدق التعريف عليه لكنه ليس كذلك لأن المرادف لا يقوى الآخر
بمعنى تكرير عينه لدفع توهم التجوز أو السمو إذا المترادفان متقاربان باللفظ ألبتة وهو المفهوم

يَقْوَى الْأَوَّلَ وَالتَّابِعَ لَا يُفْسِدُ) وحده أقوى الترادف مأخوذ من الرديف وهو ركوب اثنين على دابة واحدة وفي الاصطلاح ما قاله المصنف فقوله توالى الالفاظ جنس دخل فيه الترادف وغيره وتوالى الالفاظ هو تتابعها لأن اللفظ الثاني تبع الاول في مدلوله وإنما عبر بذلك ولم يعبر بالالفاظ المتوالية لأنه شرع في حد المعنى وهو الترادف لا في حد اللفظ وهو المترادف كما فعل الامام وعبر بالالفاظ ليشمل ترادف الاسماء كالبر والقمح والافعال كجلس وقعد والحروف كفى والباء من قوله تعالى مصبحين وبالليل لكن الترادف قد يكون بتوالى لفظين فقط وأيضاً فاللفظ جنس بعيد لاطلاقه على المبهمل والمستعمل وهو محتجب في الحدود فالصواب أن يقول توالى كلمتين فصاعداً وقوله المفردة احترزه عن شيئين أحدهما أن يكون البعض مركباً والبعض مفرداً كالإسم مع الحد نحو الانسان والحيوان الناطق فانهما وإن دلا على ذات واحدة فليسا مترادفين على الاصح لأن الحد يدل على الاجزاء بالمطابقة والمحدود يدل عليها بالتضمن والبدال بالمطابقة غير الدال بالتضمن الثاني أن يكون الكل مركباً كالحد والرسم نحو قولنا الحيوان الناطق والحيوان الضاحك فليسا مترادفين أيضاً وإن دلا على مسمى واحد وهو الانسان لأن دلالة أحدهما بواسطة الذاتيات والآخر بواسطة الخاصة لكن التقييد بافراد غير محتاج اليه لأن ما ذكره خارج بقوله باعتبار واحد أيضاً فالتقييد به على تقدير الاحتياج اليه في إخراج الحد وشبه مما قلناه يخرج به بعض المترادفات كمقولنا خمسة ونصف العشرة وكذلك خمسة مع عشرة الخمسة على ماسياتي في الاستثناء (وقوله) الدالة على مسمى واحد أى الدال كل منها على مسمى واحد واحترزه كالانسان والفرس (وقوله) باعتبار واحد قال في المحصول احترز نابه عن الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد لكن باعتبارين كالسيف والصارم فان كلامها يدل على الذات المعروفة لكن دلالة السيف باعتبار الشكل سواء كان كالا أو قاعداً والصارم باعتبار شدة القطع وكذلك الصفة وصفة كالناطق والفصيح وهذا القيد لا يحتاج اليه فان هذه الاشياء لم تدل على مسمى واحد بل على

ظاهراً من قوله توالى الالفاظ ومن تكثر اللفظ المذكور في التقسيم الثاني للفظ والتأكيد في مثل زيد زيد (يقوى الاول) بالمعنى المذكور وكذا المرادف يفيد الدلالة من غير سبق المتبوع وبشير اليه قوله الدالة على معنى إذ الظاهر أن يكون لكل لفظ دلالة وإن لم يسبقه المتبوع إذ هو المفهوم من اطلاق الدلالة واشتراط الضمنية في دلالة الحرف أمر مغاير لذلك (والتابع) في مثل عطشان عطشان (لا يفيد) وحده الدلالة على المعنى بدون المتبوع وهذا التقرير سقط ما قال الخنيجي من أن في خروج التأكيـد والتبعية عن هذا الحد نظر لأن التأكيـد وإن دل على التقوية لا ينافي دلالة على شيء واحد باعتبار واحد والتبعية وإن جعلت التابع مشروطاً في الدلالة على المتبوع بتقديم المتبوع فهو دال عليه وأما جواب الفري بأن التأكيـد يدل

معنيين مجتمعين في ذات واحدة وكيف لا وقد تقدم من كلامه في تقسيم الالفاظ أن هذه الالفاظ متباينة والمتباين هو الذى تغاير لفظه ومعناه ويمكن أن يقال احترز به عن الالفاظ المفردة الدالة على معنى واحد لكن احدهما يدل بطريق الحقيقة والآخر بطريق المجاز كالأسد والشجاع وهذا الحد منطبق على تكرار اللفظ الواحد كقولنا قام زيد زيد وليس ذلك من الترادف بل من التأكيد اللفظى كما سيأتى فلا بد أن يقول توالى الالفاظ المفردة المتغايرة (قوله كالانسان والبشر) مثال للترادف من جهة اللغة فان الإنسان يطلق على الواحد رجلاً كان أو امرأة كما قال الجوهري وكذلك البشر يطلق أيضاً على الواحد قال الله تعالى : وما هذا بشراً ، وقد يكون الترادف بحسب العرف كالأسد والسبع أو بحسب لغتين كالله وخداهى بالفارسية (قوله والتأكيد يقوى الاول) لما كان التأكيد والتابع فيهما شبه بالترادف حتى ذهب بعضهم إلى أن التابع منه أى من المترادف شرع في الفرق بما قاله في المحصول وحاصل ما قاله في الفرق بين المترادف والمؤكد أن المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت أصلاً وأما المؤكدة فانه لا يفيد عن فائدة المؤكد بل تقويته والاولى للمصنف أن يقول والتأكيد تقوية الاول أو يقول والمؤكد يقوى الاول قال وأما الفرق بين المترادف والتابع كقولنا شيطان ليطان وحسن بسن وخراب يباب وجميعان نيعان وشبه ذلك فهو أن التابع وحده لا يفيد شيئاً ألبتة فان تقدم المتبوع عليه أفاد تقويته بخلاف المترادف فانه يفيد وحده كالانسان ومقتضى كلام المصنف أن التابع لفائدة له أصلاً وبه صرح الأمدى في الأحكام ولم يتعرض ابن الحاجب لفائدته وقد عرفت مما قلناه أن التأكيد والتابع كل منهما يفيد التقوية ولكن يفرقان من جهة أن التابع يشترط فيه أن يكون على زنة الأصل كشيطان ليطان بخلاف التأكيد قال (وأحكامه في مسائل : الاولى في سببه - المترادفان إما من واضحين والتبساً أو واحد لتكثير الوسائل والتوسّع في مجال البديع

على التقوى به دون الاسم الاول فيختلف المدلولان وأيضاً يبعد كون تأكيد الجملة يعنى أن في مثل أن زيدا قائم دالاً على ما يدل عليه الجملة فتعسف لأننا لا نسلم قدح مثل هذا الاختلاف في الترادف وأن الكلام في تأكيد المفرد (وأحكامه) أى أحكام الترادف تورد (في مسائل) المسئلة (الاولى في سببه) أى سبب وقوع الترادف في الالفاظ وله سببان إذ (المترادفان إما من واضحين) بأن تضع إحدى القيلتين أحد اللفظين لمعنى وأخرى والآخر له أيضاً واشتهر الوضعان (والتبساً) وهذا هو السبب الاكثرى (أو) من واضع (واحد) بأن يضع كليهما لمعنى وذلك (لتكثير الوسائل) أى وسائل التعبير على التباس لئتمكنا من تأدية المعنى بأيهما شاءوا وبأحدهما عند نسيانه الآخر (والتوسّع في مجال البديع) نظماً ونثراً كالتجنيس بأن يوافق أحدهما غير

الثانية : أنه خلاف الأصل لأنه تعريفُ المُعرَّفِ ومَحْجُوجٌ إلى حفظ الكلِّ
الثالثة : اللفظُ يقومُ بدلَ مرادِفِه من لُغتهِ إذ التركيبُ يتعلَّقُ بالمعنى دون اللفظِ

في الحروف دون صاحبه نحو رجة رجة ولو قيل واسعة فات التجانس وكالجمع والتقفية
إذ كل منهما قد يتسر بأحد المترادفين دون الآخر والمطابقة وهي ذكر معنيين متقابلين
إذ قد يحصل بأحدهما فقط وذلك إذا كان أحدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى آخر يحصل
باعتبار التقابل دون صاحبه كما قال حسنا خير من حسنكم فقال حسنا خير من خياركم
فوقع التقابل بين الحسن والخيار بوجه ووقع بينهما المناسبة بوجه آخر إذ الحسن قد وقع
للبقل والخيار للقشاء أيضاً ولو قال خير من قثائك لم يحصل التقابل كذا قال المحقق وإنما
تكلف ما تكلف لدفع اعتراض العلامة بأنه لا مدخل للترادف في تيسير المطابقة اللهم إلا
على رأى من يشترط فيها الاتفاق بين اللفظين في الوزن أو الحرف الأخير قال الفاضل وأنت
خير بأن التجنيس والمطابقة في المثالين يحصل من اشتراك لفظ الرحمة بين الواسعة والساحة
ولفظ الحسن بين البقل والحشيش ولفظ الخيار بين الخيار والقشاء وإن لم يوجد لفظ الواسعة
والقشاء فلا مدخل للترادف في ذلك وغاية ما يمكن أنه لما كان مثل لفظ الواسعة ولفظ القشاء
موضوعا في موضع لفظ الرحمة ولفظ الخيار لتيسير التجنيس والمطابقة المذكورين ثم بما ذكرنا اندفع
ما قيل أن المترادف لا يجوز وقوعه لأنه لو وقع تعرى الوضع عن الفائدة واللازم ما كونه عشا
باطل أما الملازمة فلأن الواحد كاف في الافهام وذلك لأننا لانسلم حينئذ العراء عن الفائدة بل
له فوائد كما ذكرنا ولنا دلالة استقراء على الوقوع نحو جلوس وقعود وحبس ومنع المسئلة
(الثانية أنه) أى الترادف (خلاف الأصل لأنه تعريف المـعرّف)
لأن اللفظ الثانى معرف لما عرف بالأول وفيه ظر لأنه نصب علامة ثانية لتحصيل
المعرفة بها بدلا لامعاً ولانسلم امتناعه (و) لأنه (محجوج) للمخاطبين (إلى حفظ الكل)
أى جميع الالفاظ المترادفة إذ ولاد لاختل الفهم لاحتمال أن يكون اللفظ المعلوم لاحد
المخاطبين غير اللفظ المعلوم الآخر فعند المخاطب لا يعلم واحد منهما مراد الآخر فلا بد
من حفظ الجميع لتيسر الفهم فتزداد المشقة كذا ذكر الفنى والجار بردى هنا كلام خير
واضح المسألة (الثالثة) منع بعضهم قيام أحد المترادفين مقام الآخر مطلقا وجوزه البعض
مطلقا وقال قوم منهم المصنف (اللفظ) المرادف لآخر (يقوم بدل مرادفه)
أى يجوز استعمال أحدهما مقام الآخر (من لغته) أى يشترط أن يكونا من لغة واحدة
(إذ التركيب) أى صحته (يتعلّق بالمعنى دون اللفظ) إذ الغرض منه تأدية المعنى
للمركب كما مر وهى لا تختلف بقيام أحد المترادفين مقام الآخر لاتحاد المعنى ومن هذا

الرابعة : التَّوكِيدُ تَقْوِيَةٌ مَدْلُولٌ مَا ذُكِرَ بِلَفْظٍ ثَانٍ فَإِمَّا أَنْ يُؤَكَّدَ بِنَفْسِهِ
مِثْلُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ، وَاللَّهُ لَا غَزُونَ قَرِيشًا ثَلَاثًا ،
أَوْ بغيرِهِ لِلْمُفْرَدِ كَالنَّفْسِ وَالْعَيْنِ وَكِلَا وَكِلْتَا وَكُلِّ وَأَجْمَعِينَ وَأَخَوَاتِهِ
أَوْ لِلجُمْلَةِ كَيَانَ وَجَوَازُهُ ضَرُورِيٌّ وَوُقُوعُهُ فِي اللُّغَاتِ مَعْلُومٌ)

جوزوا نقل الحديث بالمعنى كما سيحى ولكن اشترط كونهما من لغة واحدة لئلا يلزم
اختلاط اللغتين لأنه مستشنع وقال الفنى لئلا يلزم ضم مهمل إلى مستعمل باعتبار كل من
اللغتين واستدل المانعون بأنه لو صح لصح خدای أكبر واللازم باطل وأجاب المجوز
مطلقاً بمنع بطلان الثانى والمفصل بمنع الملازمة يعنى لا يلزم من جواز قيام أحدهما مقام
الآخر من لغة جواز ذلك من لغتين المسألة (الرابعة) وهى ليست من أحكام المرادف
بل بيان ما يتوهم فيه الترادف (التوكيد) هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من اللفظ
الآخر كذا فى محمول الإمام وهو لا يشمل اللفظى إلا أن يراد به ما يكون مغايراً
نوعاً أو شخصاً وعرفه المصنف بأنه (تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان) قال
الإمام أراد بالتوكيد المؤكد والمصنف المعنى المصدري إلا إذا أريد بالتقوى وخروج
المرادف وسائر التوابع عنه ظاهر فإن قلت ان فى إن زیداً قائم تأكيد صرح به الإمام
فى المحصول بقوله وقد يكون داخل على الجملة مقدماً عليها كصيغة ان مع أنه ليس بثان
قلنا أراد بلفظ ثان المتغاير مؤخراً أو غيره لا الثانى فى الترتيب فإن قلت قوله ذكر بلفظ
الماضى مشعر بوجوب تقديم المؤكد إذ المفهوم انه يقويه بلفظ ثان لمدلول ما ذكر قبله
قلنا المراد بما ذكر المذكور وهو أعم (فإما) أى فالتأكيد اما (أن يؤكّد بنفسه)
أى بتكرير لفظه ويسمى التأكيد اللفظى (مثل قوله عليه الصلاة والسلام
، والله لا غزون قريشاً ثلاثاً ،) أى يذكره ثلاث مرات وهذا فى الجملة وفى المفرد
يجرى فى الأنواع الثلاثة (أو) يؤكّد (بغيره) أى بغير لفظه ويسمى التأكيد المعنوى
وهو بألفاظ معدودة اما (للمفرد) المقابل للجملة (كالنفس والعين) لواحده
مذكراً أو مؤنثاً (وكلا وكلتا) لتثنية المذكر أو المؤنث (وكل وأجمعين وأخواته)
مثل اکتعین ابتعین ابصعین للجمع وقد يحى كل واجمع لواحد ذى أجزاء يصح افتراقها
حكما نحو اشتريت العبد كله بخلاف جاء زيد كله (أو للجملة كيان) وأخواته ومثله
عند النحاة ليس من التأكيد المصطلح أو هو عندهم أحد التوابع التى يجب تأخيرها عن
المتبوع (وجوازه) أى التأكيد (ضرورى) للقطع بأنه لا يبعد شدة اهتمام قائل
السلام فيؤكد (ووقوعه فى اللغات معلوم) بالاستقراء وذهب بعض الملاحدة

أقول : حصر المصنف أحكام الترادف في أربع مسائل الأولى في سبب وقوعه وهو أمران أحدهما : أن يكون من واضعين قال الإمام : ويشبه أن يكون هو السبب الأكثرى ، وذلك بأن تضع قبيلة لفظ القمح مثلاً للحب المعروف ، وقيلة أخرى لفظ البر له أيضاً . ثم يشتر الوضعان ، ويخفى الواضعان أو يملكان ولكن يلتبس وضع أحدهما بوضع الآخر وهذا الشرط يقتضى أنا إذا علنا الواضعين بأعيانهما لا يكون اللفظ مترادفاً بل ينسب كل لغة إلى قوم وفيه نظر ثم إن هذا إنما يتأتى إذا قلنا : اللغات اصطلاحية والمصنف لم يختاره بل اختار الوقف . الثانى : أن يكون من واضع واحد إما لتكثير الوسائل إلى الإخبار عما فى النفس فانه ربما نسى أحد اللفظين أو عسر عليه النطق به كالإلغ الذى يعسر عليه النطق بالراء فيعبر بالقمح أو تعذرت القافية أو الوزن به . فيبقى الآخر وسيلة للمقصود وإما للتوسع فى مجال البديع والبديع هو اسم لحاسن الكلام كالسجع والمجانسة والقلب والواضع له بإزاء هذه المعانى هو ابن المعتز كما قال ابن أبى الأصبع فى تحرير التيجير قال السكاكى فالسجع يكون فى النثر كالقافية فى الشعر كقولك : ما أبعد ما فات وما أقرب ما هو آت فلو عبرت بمضى ونحوه لما حصل هذا المعنى والمجانسة كقولك : اشتريت البر وأنفقته فى البر فلو عبرت بالقمح لفات المطلوب والقلب كقوله تعالى : « وربك فكبر » فلو عبر بالله تعالى ونحوه لفات هذا المطلوب (المسئلة الثانية) الترادف على خلاف الأصل أى خلاف الراجع حتى إذا تردد لفظ بين كونه مترادفاً وكونه غير مترادف فحمله على عدم الترادف أولى وإن كان خلاف الأصل لأنه تعريف لما سبق تعريفه ولأنه محوج إلى ارتكاب مشقة وهى حفظ الكل لاحتال أن يكون الذى يقتصر على حفظه خلاف الذى يقتصر عليه غيره فعند التخاطب لا يعلم كل واحد منهما مراد الآخر وهذان الدليلان . إنما ينفيان الوضع من واحد ، وهو السبب الأقل كما تقدم فلا يحصل المدعى لا جرم أن الإمام فى المحصول والمنتخب لم يحزم بكونه على خلاف الأصل بل نقله عن بعضهم فقال فى المنتخب وقيل وقال فى المحصول ومن الناس وكذلك فى الحاصل والتحصيل وأيضاً فتعريف للمعرف يستدلون به على استحالة الشيء ، وقد صرح به صاحب الحاصل وجعله ابن الحاجب دليلاً للقائل باستحاله وأشار إليه الآمدى أيضاً ولم يتعرض هو ولا ابن الحاجب لهذه المسئلة . المسئلة الثالثة : هل يجب صحة إقامة كل واحد من المترادفين مقام الآخر فيه ثلاث مذاهب : أصحها عند ابن الحاجب الوجوب لأن المقصود من التركيب

إلى إنكاره ولهذا طعنوا فى القرآن بوقوعه بناء على أن الأصل فى الكلام التأسيس فيجوز أن يوضع له لفظ أيضاً ، وجوز الجاربردى رجوع الضمير فى جوازه ووقوعه إلى الترادف لأن البحث فى هذا الفصل إنما هو عن الترادف بالذات ، ووقوع التأكيد فيه

إنما هو المعنى دون اللفظ فإذا صح المعنى مع أحد اللفظين وجب بالضرورة أن يصح مع اللفظ الآخر لأن معناهما واحد والثاني لا يجب مطلقاً واختاره في الحاصل والتحصيل وقال في المحصول أنه الحق لأن صحة الضم قد تكون من عوارض الالفاظ أيضاً لأنه يصح قولك خرجت من الدار ولو أبدلت لفظة من وحدها بمرادها من الفارسية لم يجوز قال وإذا عقلنا ذلك في لغتين فلم لا يجوز مثله في لغة ، والثالث وصححه المصنف التفصيل فيجب إن كانا من لغة واحدة لما قلناه أولاً بخلاف اللغتين ، والفرق أن اختلاط اللغتين يستلزم ضم مهمل إلى مستعمل فان لفظة إحدى اللغتين بالنسبة إلى الأخرى مهملة (وقوله) إذ التركيب يتعلق بالمعنى إشارة إلى أن الخلاف إنما هو في حال التركيب ، وأما في حال الافراد كما في تعدد الأشياء من غير عامل ملفوظ به ، ولا مقدر فيجوز اتفاقاً ولم يذكر الإمام هذه المسئلة في المنتخب ولا الآمدى في كتبه أيضاً ، ومن فوائدنا نقل الحديث بالمعنى وسيأتى إيضاحها *
المسئلة الرابعة في التوكيد قال في المحصول والمنتخب هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر ويرد عليه أمور أحدها : أن التأكيد ليس هو اللفظ بل التقوية باللفظ وإنما اللفظ هو المؤكد . الثاني : أن التأكيد قد يكون بغير لفظ موضوع له بل بالتكرار كقولنا قام زيد قام زيد وكذلك بالحروف الزوائد كما في قوله تعالى : « فمما نقصهم مثاقمهم ، أى فبنقصهم والباء من قوله تعالى : « وكفى بالله شهيداً ، أى كفى الله شهيداً قال ابن جنى : كل حرف زيد في كلام العرب فهو للتوكيد . الثالث أن التعبير بآخر فيه إشعار بالمغايرة فيخرج من الحد التأكيد بالتكرار نحو جاء زيد زيد كما مثلنا وقد تفتن صاحب الحاصل لمأأوردناه ، فعبدل إلى قوله تقوية مدلول اللفظ المذكور أولاً بلفظ مذكور ثانياً والباء التى فى اللفظ متعلقة بالتقوية وقد تبعه المصنف على هذه الحدود ويرد عليه أمران : أحدهما : القسم وإن واللام فانها تؤكد الجملة ، وليس ذلك بلفظ ثان بل بلفظ أول لحقه أن يقول بلفظ آخر وهذا لا يرد على الإمام ، وفي بعض الشروح أن الثاني هنا بمعنى واحد كره في قوله تعالى : « ثانی اثنين ، وعلى هذا فلا إيراد وهو غلط فان شرط ذلك أن يضاف إلى مثله . الثاني : أن التابع يدخل في هذا الحد فانه يفيد التأكيد كما تقدم فينبغى أن يقول بلفظ ثان مستقل بالإفادة أو نحو ذلك إذ علمت ذلك فاعلم أن اللفظ تارة يؤكد بنفسه أى بأن يكرر مثل قوله عليه الصلاة والسلام : والله لا غزون قريشاً بتكراره ثلاثاً ، وهذا الحديث رواه أبو دارد عن عكرمة مرسلًا وتارة يؤكد بغيره وهو على قسمين أحدهما : أن يكون مؤكداً للمفرد والثاني أن يكون مؤكداً للجملة والمؤكد للمفرد إما أن يكون مؤكداً للواحد كقولك جاء زيد نفسه أو عينه وأما للشئ كقولك جاء الزيدان كلاهما والمرأتان كلتاها وإما للجمع كقوله تعالى : « فسجد الملائكة كلهم أجمعون ، ومنه أخوات أجمعين كأكتعين أبصعين أبتعين . والثاني : أن يكون مؤكداً للجملة كان نحو قوله تعالى : « إن الله وملائكته يصلون على النبی ، إذا علمت هذا علمت

أن المصنف أطلق المفرد على المثني والمجموع وهو صحيح لأن المفرد يطلق ويراد به ما ليس بحملة ومن الناس من منع الترادف والتوكيد قال في المحصول : فإن كان نزاعه في الجواز العقلي فهو باطل بالضرورة لأن العقل لا يحيل الاهتمام ولا تعدد الوسائل ، وإن كان في الوقوع فكذلك أيضاً لأن من استقرأ لغة العرب علم أنه واقع لكن إذا دار الأمر بين التأكيد والتأسيس فالتأسيس أولى كما تقدم في الترادف فقول المصنف وجوازه ضروري يحتمل عوده إلى كل من الترادف والتأكيد أو اليهما معاً وتقدير كلامه وجواز ما ذكر في هذا الفصل . واعلم أن هذه المسئلة ليست من الترادف مع أنه جعلها من أحكامه حيث قال : وأحكامه في مسائل يعني أحكام الترادف فلو قال أولاً الفصل الرابع في الترادف والتأكيد كما قال الإمام وأتباعه لاستقام قال : (الفصل الخامس في الاشتراك وفيه مسائل الأولى - في إثباته أو جبهه قوم لوجهين الأول :

بالعرض (الفصل الخامس في) مباحث (الاشتراك) قال الإمام هو كون اللفظة موضوعة لحقيقتين مختلفتين وضعاً أولاً من حيث هما كذلك قوله في اللفظة احتراز عن الألفاظ المتباينة متواصلة كانت أو متفاصلة وعن المترادفة وقوله لحقيقتين مختلفتين احتراز عن اللفظة التي لها معنى واحد كالعلم مثلاً وهذه الأقسام هي المرادة بالألفاظ المنفردة والناسخ في كلام الإمام والفنرى وليس المراد ثمة خصوص الثنية إنما هو لبيان أقل ما به الاشتراك وقوله وضعاً أولاً احتراز عما هو حقيقة في معنى مجاز في آخر وعن المنقول أيضاً . وقوله : من حيث هما كذلك احتراز عن المتواطىء لتناوله المساهيات المختلفة لكن لا من حيث الاختلاف بل من حيث اشتراكها في المعنى والظاهر أنه لا حاجة إلى هذا لأن المتواطىء إنما وضع لمعنى مشترك لا لمشاركين في المشترك قال الخنجي هو لفظ علق على معنيين فصاعداً تساوي بالنسبة إليه أى لا يرجع أحدهما بلاقرينة وهو منقوض باللفظة التي لها مجازان متساويان وباللفظ المتواطىء اللهم إلا إذا أريد بتعليقه وضعه أولاً وقال الجاربردى إن الدائر بين المعنى الحقيقي المرجوح والمجاز الراجح لا يتعين أحدهما إلا باللفظ فهما على سواء أقول فيه نظر لأن مرجوحية الحقيقة إن بلغت حد المهورية فالمجاز راجح بلانية وفاقاً وإلا فالحقيقة المستعملة عند بعضهم والمجاز المتعارف عند بعض فلا تساوى كما لا تساوى عند التساوى أو غلبة الحقيقة ويدفع بأن ذلك عند الحنفية وسيصرح المصنف بالتساوى ثم المصنف لم يفسره اعتماداً على ما علم في تقسيم الألفاظ ، وفسر الترادف مع كونه معلوماً ليفرق بينه وبين التأكيد والتابع كذا قال الفنرى ولا يخلو عن ضعف (وفيه) أى في هذا الفصل (مسائل) المسئلة (الأولى في إثباته) أى إثبات الاشتراك وفيه ثلاثة مذاهب (أوجه) أى وقوعه (قوم لوجهين الأول

أن المعاني غير مُتناهية والألفاظ مُتناهية^١ فإذا وُزِعَ لَزِمَ الاشتراك ورد^٢ بعد تسليم المتقدمين بأن المقصود بالوضع مُتناهٍ والثاني أن الوجود يَطلق على الواجب والممكن ووجود الشيء^٣ عنه ورد^٤ بأن الوجود زائد مشترك

أن المعاني غير متناهية (لأن الأعداد أحد أنواعها ، وهي كذلك (والألفاظ متناهية) لتركبها من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي متناه (فإذا وزع) المتناهي من الألفاظ على المعاني الغير المتناهية فلا يخلو إما أن يستوعب المعاني أولا الثاني يستلزم خلو المعاني من الألفاظ مع أنها مقصودة بالأفهام فتعين الأول و (لزوم الاشتراك) ضرورة (ورد) هذا الوجه بأننا لانسلم أن المعاني المنضادة كالسواد والبياض والمختلفة كالسواد والحلاوة غير متناهية بل غير المتناهي المعاني المتماثلة كأصناف الفرس وأفراده مثلا ولا يجب الوضع لخصوصياتها بل للحقيقة التي اشتركت هي فيها كذا قال المحقق ولاخفاء في أن معاني الأعداد من المختلفة مع عدم تاهيها سلنا ذلك لكن لانسلم أن الألفاظ متناهية قوله لتركبها الخ منقوض بأسماء العدد الغير المتناهي مع تركيبها من اثني عشر اسما هي الواحد إلى العشرة والمائة والالف والباقي في تركيب مثل أحد عشر وثلاثمائة أو عطف مثل أحد وعشرون أو تثنية أو جمع مثل مائتان وألوف أو شبه جمع مثل عشرون إلى سبعون (ورد بعد تسليم المتقدمين) أي أن المعاني غير متناهية ، وأن الألفاظ متناهية (بأن المقصود بالوضع) من المعاني وهي التي يحتاج إلى التعبير عنها (متناه) لكونها مقصودة . فحينئذ يجوز أن لا تستوعب الألفاظ جميع المعاني بل المعاني المقصودة ، ولا محذور في خلو الغير المقصود عن الألفاظ واستدل الخنيجي على تاهي المعاني بأن لما كثرة وكل كثرة فلها النصف وكل ماله النصف فهو متناه ورد بأننا لانسلم المقدمة الثانية ، بل النصف للكثرة المتناهية لا لكل كثرة والوجه (الثاني أن الوجود يطلق على الواجب والممكن) بالحقيقة لعدم صحته نفيه عن واحد منهما (ووجود الشيء عنه) أي عين حقيقته واجبا كان أو ممكنا على ما هو مذهب الأشاعرة ، وبينوه في الكلام وإذا كان كذلك يكون وجود الواجب مخالفا لوجود الممكن لتخالف الحقيقة فيكون الوجود مقولا عليهما بالاشتراك اللفظي وتقرير الجاربردي أن الإطلاق ليس بالخاز لما ذكرنا فهو اما بالاشتراك اللفظي أو المعنوي الثاني باطل لأن وجود الواجب عنه فتعين الأول أقول لاخفاء في أنه لا يلائم كلام المصنف وفي أن كون وجود الواجب عنه لا يستلزم نفي الاشتراك المعنوي لجواز كونه بالتشكيك كما هو مذهب الحكماء (ورد) هذا الوجه (بأن الوجود زائد) على حقيقة الواجب والممكن (مشترك) بينهما معنى كما بينا في الكلام فلا يكون مشتركا بينهما لفظا وما ذكر في كونه عين الذات

وإن سلم فوقعه لا يقتضى وجوبه وأحاله آخرون لأنه لا يفهم الغرض فيكون مفسدة ونقض بأسماء الأجناس والمختار إمكانه لجواز أن يقع من واضعين أو واحد لغرض الإبهام حيث جعل التصريح سبباً للمفسدة

فعليه كلام وقد ذكرت أنا في رسالة توحيد الصوفية المتأله مباحث شريفة في بحث الوجود وأنه هل هو عين الحقيقة في الجميع أوزائد غيرها في الجميع أو العين في الواجب والغير في الغير وأنه واحد والتعدد في المظاهر أو متكرر بتكرر الموجودات وأنه مرآة انطع فيها صور الماهيات أو هي مزايا أشرق على صحافتها المستورة بظلم العدميات نور الوجود فبرزت عن العدم وانها قائمة بالوجود أو الوجود قائم بها إلى غير ذلك من الحقائق الشريفة فمن أراد التحقيق فليطالع ثمة فإن فيها أسرار خات عنها كتب المتكلمين والحكماء (وإن سلم) ماذ كرتم (فوقعه لا يقتضى وجوبه) يعنى غايه ماذ كرتم ان الاشتراك واقع ولا يلزم منه الوجوب فان قلت يجب لان الوجود من الالفاظ العامة التي يجب وقوعها في اللغات للاحتياج إلى التعبير عنها فيجب وقوعه وقد ثبت اشتراكه فوجب وقوع المشترك قلنا لا نسلم وجوب وقوع الالفاظ العامة ولو سلم فلا نسلم كون معناه عين الحقيقة حتى يجب الاشتراك كذا قال الفري أقول لاختفاء في خروج المنع الأخير عن دائرة التوحيد (وأحاله) أى وقوع الاشتراك قول (آخرون) مستدلين (لأنه) أى المشترك وبدل عليه الاشتراك (لا يفهم الغرض) أى لا يفيد افهام الغرض (من التخاطب) لتساوى دلالاته بالنسبة إلى كل من معنيه فلا يحصل الفهم المقصود منه (فيكون مفسدة) كما سيحىء فيجب أن لا يكون (ونقض) هذا الدليل (بأسماء الأجناس) فانها واقعة مع عدم دلالتها على خصوصيات مسمياتها ولو صح الدليل لما وقعت بعين ماذ كرتم والحاصل أنه ان أريد أنه لا يفهم الغرض التفضيلي فاسماء الأجناس كذلك وإن أريد لا يفيد أصلاً فمنوع لافادته الغرض بجملها وبهذا اندفع ما يقال أنه ان وقع مثبتاً لزم التطويل بلا فائدة لا مكان الإتيان بمفرد لا يحتاج إلى البيان والتطويل وان وقع غير مبين فهو غير مقيد لأننا لا نسلم أن وقوعه غير مبين لا يفيد لافادته اجمالاً كاسماء الأجناس ثم له في الأحكام فائدة هي الاستعداد للاشتغال إذا بين ليشاب عليه كما يشاب على الامتثال (و) المذهب الثالث (المختار لإمكانه) أى إمكان وقوعه (لجواز أن يقع) الاشتراك (من واضعين) بأن يضع كل منهما لفظاً لغير ما وضع له الآخر ثم يشتر الوضعان وهذا أكثر من القسم الآتى (أو) يقع من واضع (واحد لغرض الإبهام) بأن يضع لفظاً لمختلفين ليتمكن المتكلم من الإبهام (حيث جعل التصريح سبباً للمفسدة) ويكون مفسدة إما بالمسؤول عنه كما روى عن

وَوُقُوعُهُ لِلتَّرَدُّدِ فِي الْمُرَادِ مِنَ الْقُرْءِ وَنَحْوِهِ وَوَقَعَ فِي الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ مِثْلُ ثَلَاثَةِ قُرْءٍ وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ) أقول المشترك هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر وزاد الإمام فيه قيوداً لاحتاجة إليها وقد ذكر المصنف هذا الحد في تقسيم الألفاظ حيث قال فإن وضع لكل ف مشترك فلذلك لم يذكره هنا فإن قيل فلم ذكر حد البرادف مع تقدمه في التقسيم قلنا ليمفرق بينه وبين التأكيد والتابع كما مر وقد اختلف في الاشتراك على أربع مذاهب حكاه المصنف أحدها أنه واجب أي يجب بحكم المصلحة العامة أن يكون في اللغات ألفاظ مشتركة والثاني أنه مستحيل والثالث أنه ممكن غير واقع والرابع أنه ممكن واقع واختاره المصنف واستدل القائلون بالوجوب بوجهين الأول أن المعاني غير منتهية لأن الأعداد أحد أنواع المعاني وهي غير متناهية إذ ما من عدد إلا وفوقه عدد آخر والألفاظ متناهية لأنها مركبة من الحروف المتناهية وهي ثمانية وعشرون حرفاً والركب من المتناهي متناهٍ فإذا وزعت المعاني الغير المتناهية على الألفاظ المتناهية لزم أن تشترك المعاني الكثيرة في اللفظ الواحد والا يلزم خلو بعض المعاني عن لفظ يدل عليه وهو محال وأجاب المصنف وجهين أحدهما منع المقدمتين ولم يذكر مستند المنع تبعاً للإمام وتقريره أنا لانسلم أن المعاني غير متناهية لأن حصول مالا نهاية له في الوجود محال وأما الأعداد فالداخل منها في الوجود متناهٍ وأيضاً فأصولها متناهية وهي الآحاد والعشرات والمئات والألوف والوضع للمفردات لا للركبات ولا

أبي بكر رضى الله عنه أنه قال لمن سأله عن النبي عليه السلام وقت الذهاب إلى الغار من هو * رجل يهديني السبيل وبالحجيب كما إذا استفسر أحد عن شيء لا يعرفه إلا بجملاً فيجب إبهاماً إذ من التصريح يعد كاذباً ومن السكوت يعد جاهلاً فأى معنى صح فله أن يقول ذا مرادى (ووقوعه) أى واختار بعد امكانه وقوعه أيضاً لا كما ظن قوم أن كل مستعمل في معنيين فهو إما متواطىء وحقيقته ومجاز كما زعموا أن لفظ العين وضع للجراحة ثم أطلق على الدينار لأنه يشاركها في العزة والصفاء ثم على الشمس والماء لأن كلا منهما في الصفاء والصفاء كذلك بل المشترك واقع (للتردد) أى تردد الذهن في معنى اللفظ المشترك عند إطلاقه كتردده (في المراد من القرء ونحوه) كالجون للأبيض والالود مثلاً عند عدم القرينة إذ لم يفهم منه أحد المعنيين معيناً وهذا دليل الاشتراك إذ لو كان متواطئاً أو حقيقة ومجازاً لسبق إلى القدر المشترك أو المدلول الحقيقية (ووقع) المشترك (في القرآن العظيم) قوله تعالى (مثل ثلاثة قرء) وهو مشترك بين الحيض والطمهر (والليل إذا عسس) وهو مشترك بين أقبل وأدبر هذا في

نسلم أيضاً أن الالفاظ متناهية . قولهم لأن المركب من المتناهي متناه ممنوع لإمكان تركيب كل حرف مع آخر إلى ما لا نهاية له وأيضاً فأسماء الأعداد غير متناهية على ما قالوه مع أنها مركبة من الحروف المتناهية وقد صرح في المحصول هنا بأن هاتين المقدمتين باطلتان وناقض كلامه فجزم بكون المعاني غير متناهية في النظر الرابع من باب اللغات والجواب الثاني وهو بعد تسليم المقدمتين أن المقصود بالوضع متناه وتقريره من وجهين أحدهما وهو المذكور في المحصول ومختصراته أن المعاني التي يقصدها الواضع بالتسمية متناهية لأن الوضع للمعاني فرع عن تصورهما وتصور ما لا يتناهي محال فإن قيل لا استحالة فيه إذا قلنا الوضع هو الله تعالى وهو الراجح قلنا الوضع لفائدة مخاطبة الناس بها وهو موقوف على تصورهم أيضاً الثاني وهو المذكور في المنتخب أن المعاني على قسمين منها ما تشتد الحاجة إلى الوضع له ومنها ما ليس كذلك كاتواع الروائح فإنه لم يوضع لكل رائحة منها اسم يخصه فإذا تقرر خلو بعض المعاني عن الأسماء وأن الوضع إنما يكون لما تشتد الحاجة إليه فلا نسلم أن هذا المحتاج إليه غير متناه وأجاب ابن الحاجب بجواب آخر وهو أن الاشتراك إنما يكون بين معان متضادة أو مختلفة وأما المتماثلة فلا اشتراك فيها لإقامة الدليل على أن المعاني من حيث هي غير متناهية لا يلزم منه إثباته في المختلفة والمتضادة وهو المقصود وأيضاً فلو كانت الالفاظ مستوعبة للمعاني لسكان بعض الالفاظ موضوعاً لمعان لا نهاية لها وهو باطل . الدليل الثاني أن الوجود يطلق على الواجب سبحانه وتعالى وعلى الممكن كالمخلوقات ووجود كل شيء ليس زائداً على ماهيته بل هو عين ماهيته على مذهب الأشعرى فالوجود الذي يطلق على الذات المقدسة هو عين الذات والذي يطلق على المخلوق هو عين المخلوق والذاتان مختلفتان بالماهية فيكون الوجود أيضاً مختلفاً بالماهية وقد أطلق عليه لفظ واحد إطلاقاً حقيقياً بدليل عدم صحة النفي فيسكون مشتركاً وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لا نسلم أن الوجود هو عين الماهية بل هو زائد عليها كما ذهب إليه المعتزلة وذلك الزائد معنى واحد يشترك فيه الواجب والممكن فيكون متواطئاً لا مشتركاً وذهب الفلاسفة إلى أن وجود الواجب عين ذاته ووجود الممكن زائد عليه والثاني سلمنا أنه مشترك لكن وقوع الاشتراك لا يدل على وجوبه وهو المدعى . واعلم أن الإمام وأتباعه قد قرروا هذا الدليل على وفق الدعوى وهو الوجوب فقالوا إن الالفاظ العامة كالوجود وللشيء واجبة الوقوع في اللغات لاستعداد الحاجة إليها ثم ذكروا الدليل إلى آخره فغيره المصنف ثم أورد عليه وجوابه على تقرير الإمام أنه لا يلزم من وجوب الوضع أن يكون لفظاً واحداً (قوله وأحاله آخرون) هذا هو المذهب الثاني وهو استحالة الاشتراك واحتج الذاهبون إليه بأن المشترك لا يفهم منه غرض المتكلم الذي هو المقصود بالوضع فيكون وضعه سبباً للفسدة والواضع حكيم فيستحيل أن يضعه والجواب أن ما قالوه

محتقض بأسماء الاجناس كالحيوان والإنسان ألا ترى أنه لو قال اشترى عبداً لم يفهم منه مراده وكذلك الاسود وغيره من المشتقات فإنه لا يدل على خصوص تلك الذات كما تقدم في تقسيم الالفاظ وفي الجواب نظر فان اسم الجنس موضوع للقدر المشترك وهو معلوم من اللفظ بخلاف المشترك فإن المقصود منه فرد معين وهو غير معلوم فالأولى أن يجيب بأنه لا ينفي وقوع الاشتراك من قبيلتين وبأن ما قالوه من المحذور يفتق عند الحمل على المجموع (قوله واختار إمكانه) هذا هو المذهب الثالث وهو إمكانه الاشتراك وذلك لأنه يمكن أن يكون من واضعين لم يعلم كل منهما بوضع الآخر وهذا هو السبب الأكثرى كما قال في المحصول وعلى هذا فلا يقدح فيه ما قالوه من المفسد لأن اجتنابها متوقف على العلم بوقوع الاشتراك والفرض أن لا علم وأن يكون من واضع واحد لغرض الإبهام على السامع حيث يكون التصريح سبباً للفساد كما روى عن أبي بكر رضى الله عنه أنه قال للكافر سأله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابها إلى الغار من هذا فقال رجل يهدينى السبيل (قوله ووقوعه) هو معطوف على خبر المختار وهو الامكان أى والمختار إمكانه ووقوعه وهذا هو المذهب الرابع وبانضمام هذا إلى ما قبله استفدنا الثالث وهو أنه يمكن غير واقع وبه صرح في المحصول فقال وبمضمحل سلم إمكانه وخالف في وقوعه قال وما يظن أنه مشترك فهو إما متواطىء أو حقيقة وبجاز ثم استدلل المصنف على الوقوع بأنا نتردد في المراد من القرء والعين والجواب ويحويهما فإننا إذا سمعنا القرء مثلاً ترددنا بين الطهر والحيض على السواء فلو كان حقيقة في أحدهما فقط أوفى القدر المشترك لما كان كذلك وقد وقع في القرآن العظيم كقوله تعالى ثلاثة قرء والليل إذا عسعس أى أقبل وأدبر وإنما أورد المصنف هذين المثالين لأن أحدهما من الاسماء والآخر من الأفعال وأيضاً فأحدهما مجموع والآخر مفرد فتبين بذلك وقوع النوعين في القرآن ومنهم من منع وقوعه في القرآن والحديث كما قال في المحصول لأنه إن وقع مبيناً طال من غير فائدة وإن كان غير مبين فلا يفيد وجوابه أن فائدته الاستعداد للامتثال بين البيان وأيضاً فإنه كاسماء الاجناس قال (الثانية — أنه خلاف الأصل وإلا لم يفهم ما لم يستفسر)

الصحيح وأورد مثالين أحدهما من الاسماء والثاني من الأفعال المسألة (الثانية — أنه) أى الاشتراك (خلاف الأصل) أى إذا دار اللفظ بين الاشتراك والافراد الذى هو هدمه كان الاشتراك مرجوحاً فيحمل على عدمه ويدل عليه وجود الاول يشير إليه قوله (وإلا) أى وإن لم يكن مرجوحاً خلاف الأصل لتساوى احتمال الانفراد وهما قائمان في كل لفظ فلم يتعين و (لم يفهم) من اللفظ بدوين قرينة معناه المراد (ما لم يستفسر)

ولا تمتنع الاستدلال بالنصوص ولأنه أقل بالاستقراء ويتضمن مفسدة السامع لأنه ربما لم يفهم وهاب استفساره أو استنكف أو فهم غير مراده وحكى لغيره فسيؤدى إلى جهل عظيم واللافت

من المتكلم أن مراده أى شيء ومالم يتعين المراد لأنه حينئذ تكون افادة اللفظ لهذا المعنى أو لغيره على التساوى فلا يرجح أحدهما بلا دليل ولللازم باطل للقطع بأن الفهم لا يتوقف عليه أقول يقال عليه يحتمل أن يكون لهذا المعنى فقط وأن يكون له ولغيره فكونه لهذا المعنى متيقن على التقديرين أن رجح احتمال الثانى فكيف بالمساواة فيترجح بالمفهومية بلا استفسار ويمكن دفعه بأن المعنى باحتمال الافراد أن كلا من المعنيين يحتمل أن يكون هو المراد فقط أى دون الآخر على تقدير احتمال اللفظ الاشتراك أيضاً وقيل لو تساوى الاحتمالان لما حصل الفهم أصلاً لأن التفسير إنما يكون بلفظ أو كتابة ولها أيضاً احتياج إلى بيان آخر لقيام الاحتمالين على السواء فيهما ولزم التسلسل وفيه نظر لجواز أن يكون بالاشارة وهى لا تحتاج إلى البيان والثانى قوله (ولا تمتنع) أى لو لم يكن بخلاف الأصل لا تمتنع (الاستدلال بالنصوص) لاحتمال الاشتراك وكون مراد الشارع غير ما ظهر لنا من المعانى وحينئذ لانكون مفيدة للظن فضلاً عن العلم الثالث قوله (ولأنه) أى المشترك (أقل) من غيره من الالفاظ (بالاستقراء) والقلة تفيد ظن المرجوحية قال الإمام فى المحصول بل الالفاظ المشتركة أكثر لأن الافعال بأسرها مشتركة. الماضى بين الانشاء والخبر والمضارع بين الحال والاستقبال والامر بين الوجوب والندب وكذا الحروف بشهادة النحاة وبعض الاسماء وهو ظاهر فيكون المشترك غالباً ثم أجاب بأن الغالب فى الالفاظ الاسماء أى بالاستقراء مع ندرة الاشتراك فيها أقول ويمكن دفعه أيضاً بأن اشتراك جميع الافعال الماضية بين الانشاء والخبر ممنوع بل يعرض ذلك للبعض كصيغ العقود وغيرها واشتراك المضارع مختلف فيه أو الكثير منهم على أنه مجاز فى أحدهما والأصح فى الامر انه للوجوب لا يقال هذا كلام على السند لانا نقول هى معارضة بعد الاستدلال بالاستقراء الرابع قوله (ويتضمن) أى ولأن المشترك يتضمن (مفسدة السامع لأنه) أى السامع (ربما لم يفهم) مراد المتكلم (وهاب استفساره) أى هاب المتكلم فى استفسار المراد منه (أو استنكف) من الاستفسار (أو) ظن أنه فهم المراد وقد (فهم غير مراده وحكى لغيره) ما فهم من كلامه وذلك الغير لآخر وهكذا (فيؤدى إلى جهل عظيم) لوقع جم خفي فى الغلط ولهذا قيل فى علم الميزان السبب الأعظم فى وقوع الاغلاط تحقق اللفظ المشترك (و) يتضمن مفسدة (الالفاظ

لأنه قد يُحْجِجُهُ إلى العَبَثِ أو يُؤدِّي إلى الإضرارِ أيضاً أو يَعتمدُ فهمه فيَضِيعُ غَرَضُهُ فيكونُ مَرْجُوحاً) أقول الاشتراك وإن كان جائزاً أو واقعاً لكنه خلاف الأصل قال في المحصول ونعني به أن اللفظ متى دار بين احتمال الاشتراك والافتراق كان الغالب على الظن هو الافتراق واحتمال الاشتراك مرجوح ثم استدل المصنف عليه بوجوه . أحدها أنه لو لم يكن كذلك لما حصل التفاهم حال التخاطب إلا بالاستفسار ثم يحتاج البيان إلى استفسار آخر وبلزم التسلسل وليس كذلك فإن الفهم يحصل بمجرد إطلاق اللفظ . الثاني لو تساوى الاحتمالان لامتنع الاستدلال بالنصوص على إفادة الظنون فضلاً عن تحصيل العلوم لجواز أن تكون ألفاظها موضوعة لمان آخر وتكون تلك المعاني هي المرادة . الثالث الاستقراء يدل على أن الكلمات المشتركة أقل من المفردة والكثرة تفيد ظن الرجحان . الرابع الاشتراك يتضمن مفاسد السامع واللائظ فيقتضي أن لا يكون موضوعاً أما السامع فلا يرين أحدهما أن الغرض من الكلام هو حصول الفهم وربما فقدت القرائن فلم يفهم وهاب استفسار المنكلم لعظمته أو استنكف إما لحقارته وإما لكون الاستفسار يشعر بعدم الفهم والناس يستنكفون منه الثاني أنه قد يفهم غير مراد المتكلم فيقع في الجهل ويحكيه لغيره فيوقعهم فيه أيضاً فيصير ذلك سبباً للجهل جمع كثير وهو جهل عظيم وأما تضمنه لمفاسد اللافظ فلأن السامع قد لا يفهم فيحتاج المنكلم إلى ذكره باسمه المفرد فيكون تلفظه باللفظ المشترك عبثاً لا فائدة فيه وأيضاً فإنه يؤدي إلى إضراره لاحتياجه دائماً إلى التفسير وقد يشق عليه التعبير لعارض وأيضاً فلأنه ربما يعتمد فهم السامع أنه لم يفهم فيضيق غرضه كمن قال لعبد اعط الفقير عينا أو اثنتي بعين على ظن أنه يفهم الماء فيفهم هو الذهب (قوله فيكون مرجوحاً) أي لهذه الوجوه الأربعة وإذا كان مرجوحاً كان خلاف الأصل وهو المدعى وقد وقع في كثير من الشروح هنا مخالفة لما قرره فاجتنبه على أن نسخ الكتاب أيضاً مختلفة هنا واعلم أن أكثر هذه الوجوه لا ينفي وقوع الاشتراك مطلقاً بل من واضح واحد وهو السبب الأقل قال (الثالثة مفهوماً المشترك إما أن يتباينا

لأنه) أي المشترك (قد يحوجه إلى العبث أو يؤدي إلى الإضرار أيضاً) بأن يفسر اللفظ المشترك بالمفرد فيقع المشترك ضائعاً (أو يعتمد) اللافظ (فهمه) أي أن السامع قد فهم المقصود مع أنه لم يتنبه له (فيضيق غرضه) أي اللافظ كما إذا قال لعبد اعط الفقير من العين وأراد الماء وأعطاه الذهب فيتضرر السيد وإذا كان المشترك متضمناً لهذه المفاسد مع قلة وجده كان بخلاف الأصل (فيكون مرجوحاً) المسئلة (الثالثة مفهوماً المشترك إما أن يتباينا) سواء كانا متضادين أو متخالفين

كالنقر للظهر والحیض أو يتواصلا فيكون أحدهما جزء الآخر
 كالممكن للعام والخاص أو لازماً له كالشمس للكواكب وضوئه
 أقول المشترك لا بدله من مفهومين فصاعداً أى معنيين فالمفهومان إما أن يتباينا أو يتواصلا
 فإن تباينا أى لم يصدق أحدهما على الآخر فإن لم يصح اجتماعهما فهما متضادان كالقرء للظهر
 للظهر والحیض وإن صح اجتماعهما فهما متخالفان ولم نظفر له بمثال وإن تواصلا فقد يكون
 أحدهما جزءاً من الآخر وقد يكون لازماً له مثال الأول لفظ الممكن فإنه موضوع للممكن
 بالامكان العام والممكن بالامكان الخاص فالامكان الخاص هو سلب الضرورة عن طرفي
 الحكم أعني الطرف الموافق له والمخالف كقولنا كل إنسان كاتب بالامكان الخاص معناه أن
 ثبوت الكتابة للإنسان ليس بضروري ونفيها عنه أيضاً ليس بضروري فقد سلبتنا الضرورة عن
 الطرف الموافق وهو ثبوت الكتابة وعن المخالف وهو نفيها وأما الامكان العام فهو سلب
 الضرورة على الطرف المخالف للحكم أى إن كانت موجبة فالسلب غير ضروري فإن كانت
 سالبة فالإيجاب غير ضروري كقولنا كل إنسان حيوان بالامكان العام معناه أن سلب
 الحيوانية عن الإنسان غير ضروري بل الإثبات في هذا المثال ضروري ولا شك أن سلب
 الضرورة عن أحد الطرفين جزء من سلب الضرورة عن الطرفين جميعاً فيكون الممكن العام
 جزءاً من الممكن الخاص ولفظ الممكن موضوع لهما فيكون مشتركا بين الشيء وجزئته قال
 في المحصول وإطلاقه أيضاً على الخاص وحده من باب الاشتراك بالنظر إلى ما فيه من
 المفهومين المختلفين وإنما سمي الأول بالامكان الخاص والثاني بالعام لأن الأول أخص فإنه
 متى وجد سلب الضرورة عن الطرفين وجد سلبها على الطرف المخالف بخلاف العكس فصار
 كالإنسان والحيوان (قوله كالشمس) تمثيل للمشارك بين الشيء ولازمه فإن الشمس تطلق
 على الكوكب المضيء كما تقول طلعت الشمس وعلى ضوئه كما تقول جلسنا في الشمس مع
 أن الضوء لازم له فإن توقف في هذا المثال متوقف فليمثل له بالرحيم فإن الجوهرى نص
 على أن يكون تارة بمعنى المرحوم وتارة بمعنى الراحم وكل منهما يستلزم الآخر
 فيكون مشتركا بين الشيء ولازمه ويمثل له أيضاً بالكلام فإنه مشترك عند المحققين

كالجون للأبيض والأسود (كالقرء للظهر والحیض) وكالعين للمعانى التى ذكرنا (أو يتواصلا)
 لجواز اجتماعهما (فيكون أحدهما جزءاً الآخر كالممكن) الموضوع (للعام) أى
 للممكن العام (و) الممكن (الخاص) فإن الأول لكونه سلب الضرورة الذاتية
 عن الطرف المخالف جزء للثاني لكونه سلبها عن الطرفين (أو لازماً له)
 أى يكون أحدهما لازماً للآخر (كالشمس للكوكب) المميز (وضوئه)
 اللازم له وظاهر كلامه يقتضى حصر القسم الثاني في القسمين وقد يوجد قسم آخر

بين النفساني والمساني كما قاله في المحصول مع أن اللساني دليل على التفساني والدليل يستلزم المدلول فيصدق عليه أنه مشترك بين الشيء ولازمه على أن الامام أو مختصرى كلامه لم يذكروا هذا القسم بل ذكروا عوضاً عنه الاشتراك بين الشيء وصفته ومثله بما إذا سمينا رجلاً أسود اللون بالأسود وفي التمثيل أيضاً نظر لأن شرط المشترك أن يكون حقيقة في معنييه بلا خلاف ولهذا استدل به من قال إنه أولى من المجاز وإطلاق العلم على مدلوله ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيأتى وقد تلخص مما قالوه أن الاشتراك قد يكون بين الشيء وجزئه أو لازمه أو صفته وهذه المسألة ليست في المنتخب (فرع) قال الامام لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركاً بين النقيضين لأن الواقع لا يخلو عن أحدهما فلا يستفيد السامع باطلاقة شيئاً فيصير الوضع لذلك عبثاً واعترض عليه في التحصيل بأنه لا ينفى إلا وقوعه من واضع واحد وهو السبب الأقلى واعترض القرأى أيضاً بأنه بدون الإطلاق يحتاج إلى دليل مستقل ومع الإطلاق لا يحتاج إلا إلى قرينة تعين المراد ونقل القيروانى في المستوعب عن جماعة أنهم منعوا الاشتراك بين الضدين أيضاً والمشهور الجواز كما تقدم قال (الرابعة جواز

كالمشترك بين الجزء والصفة كالتألق للمدرك والالفاظ وقد يكون ماهو مشترك بين الذات والعرض المفارق كالأسود إذا جعل علماً لشخص أسود اللون اللهم إلا إذا أريد باللازم أعم من أن يكون لازماً له أو عرضياً مفارقاً صادقاً عليه أولاً المسألة (الرابعة) في أنه يجوز استعمال المشترك في جميع معانيه أولاً اعلم أن معانيه إما متضادة أولاً وعلى الأول إما أن لا يمكن الجمع بينها في إطلاق واحد كما يقال أقرأت هندوقت كذا وهذا المحل جون في هذا الوقت فلا يجوز الاستعمال على سبيل الجمع لا متناعه أو يمكن مثل أقرأت أى حاضت وطهرت في الوقتين ورأيت الجون أى ماهو أسود وأبيض بحسبهما وأقرأت الهندان أى حاضت لإحدهما وطهرت الأخرى فهذا الإطلاق جائز عقلاً غير معلوم لغة وعلى الثاني أى تقدير عدم التضاد إما أن يمكن كونها متعلقة بشيء واحد تعلق الفاعلية أو المفعولية أو غيرهما كما يقال تعجب زيداً العين ويراد جميع معانيه فإنه يصح عقلاً * ويجب لغة عند الشافعى رحمه الله إن لم توجد قرينة تخصصه كما سيبنى أولاً يمكن فهذا مما اختلف فيه فإن أريد استعماله دفعة في كل من معانيه متعلقاً كل منها بشيء يجوز تعلق ذلك المعنى به غير الشيء الذى يتعلق به المعنى الآخر فالظاهر جوازه وكأن المجوز أراد هذا وإن أريد استعماله مراداً به جميع معانيه متعلقاً بالمجموع من حيث هو بكل من المذكورات معه سواء جاز تعلقه به أولاً فالظاهر عدم الجواز وكأن مراد المانع هذا كما قال القنرى وهو تحرير لطيف للمبحث وأما حل ما فى الكتاب فقوله (جواز

الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَالْقَاضِيَانِ وَأَبُو عَلِيٍّ لِأَعْمَالِ الْمُشْتَرَكِ فِي جَمِيعِ مَفْهُومَاتِهِ الْغَيْرِ الْمُتَضَادَّةِ وَمَنْعَهُ أَبُو هَاشِمٍ وَالْكَرْخِيُّ وَالْبَصْرِيُّ وَالْإِمَامُ لَنَا

الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَالْقَاضِيَانِ) يَعْنِي أَبَا بَكْرٍ مِنَ الْأَشَاعِرَةِ وَعَبْدَ الْجَبَّارِ مِنَ الْمَعْتَزِلَةِ (وَأَبُو عَلِيٍّ) الْجَبَّائِي (لِأَعْمَالِ الْمُشْتَرَكِ فِي جَمِيعِ مَفْهُومَاتِهِ الْغَيْرِ الْمُتَضَادَّةِ) مَعَا عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ وَهُوَ مَخْتَارُ الْمُصَنِّفِ (وَمَنْعَهُ) أَيِ الْأَعْمَالِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ (أَبُو هَاشِمٍ) الْجَبَّائِي (و) أَبُو الْحَسَنِ (الْكَرْخِيُّ) مِنْ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ (و) أَبُو الْحَسَنِ (الْبَصْرِيُّ) الْمَعْتَزَلِيُّ (وَالْإِمَامُ) الرَّازِيُّ ثُمَّ اخْتَلَفُوا فِيمَا بَيْنَهُمْ فَهُمْ مِنْ مَنْعِهِ لَا مِمَّا تَمْتَنَعُ الْقَصْدُ إِلَيْهَا فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ ذَلِكَ لِأَنَّمَا هُوَ فِي تَعْلُقِ الْجَمْعِ مِنْ حَيْثُ هُوَ شَيْءٌ لَا يَجُوزُ تَعْلُقُهُ بِهِ لِأَنَّ الْوَجْهَ الَّذِي ذَكَرْنَا جَوَازَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ مَنَعَ لِأَنَّهُ لَوْ أُرِيدَ جَمِيعُ الْمَعْنَى يَلْزَمُ دَفْعُ الْإِبْتِلَاءِ إِنْ كَانَتِ اللَّغَاتُ تَوْقِيفِيَّةً إِذِ الْفَرْضُ مِنْ وَضْعِهِ حَيْثُئِذِ الْإِبْتِلَاءِ كَمَا فِي إِزْوَاجِ الْمُتَشَابِهِ وَهُوَ لَا يَحْصُلُ بِإِرَادَةِ جَمِيعِ الْمَعْنَى لِأَنَّهُ حَيْثُئِذِ يُصِيرُ مَعْلُومًا مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَاتِّقَاءُ غَرَضِ الْإِجْمَالِ إِنْ كَانَتْ أَصْطِلَاحِيَّةً وَفِيهِ بَحْثٌ لِمُجَوِّزِ أَنْ يَكُونَ سَبَبُ الْإِشْتِرَاكِ تَعْدُدُ الْوَاضِعِ أَوْ نِسْيَانِ الْوَضْعِ الْأَوَّلِ لَا كَوْنِ الْإِجْمَالِ غَرَضًا وَمِنْهُمْ مَنْ مَنَعَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَمْ يَوْضَعِ لِلْجَمِيعِ فَلَا يَجُوزُ إِلَّا بِالْمَجَازِ وَالِدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَوْضُوعًا لَهُ لَمَا صَحَّ اسْتِعْمَالُهُ فِي أَحَدِ الْمُضْنِيِّينَ عَلَى الْإِنْفِرَادِ حَقِيقَةً لِأَنَّهُ جُزْءٌ مَا وَضَعَ لَهُ حَيْثُئِذِ وَاللَّازِمُ بِاطْلِئِ فَإِنْ قُلْتَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعًا لِكُلِّ مِنْهُمَا أَيْضًا قُلْنَا اسْتِعْمَالُهُ فِي الْجَمْعِ حَيْثُئِذِ يَكُونُ اسْتِعْمَالًا فِي أَحَدِ الْمَعْنَى وَلَا تَزَاعُ فِيهِ قِيلَ: الْمَعْنَى بِالْجَمِيعِ كُلِّ وَاحِدٍ لَا لِكُلِّ الْجَمْعِ عَلَى فَلَا يَلْزَمُ وَضْعُهُ لِلْجَمْعِ وَدَفْعُ بَأَنَّهُ إِنْ كَانَ مَوْضُوعًا لِكُلِّ بِشَرَطِ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ آخَرٌ يَلْزَمُ الْوَضْعُ لِلْجَمِيعِ أَوْ بِشَرَطِ الْإِنْفِرَادِ عَنِ الْآخَرِ فَيُثَبِّتُ الْمَدْعَى أَوْ مُطْلَقًا أَعْمَ مِنْ قَيْدِ الْإِنْفِرَادِ وَالْإِجْتِمَاعِ فَكَذَلِكَ لِأَنَّ الْوَضْعَ تَخْصِيسَ اللَّفْظِ بِالْمَعْنَى أَيْ جَعْلَهُ بِحَيْثُ لَا يَتَجَاوَزُ عَنْهُ إِلَى غَيْرِهِ وَلَا يَرَاهُ غَيْرَهُ فَلَوْ اعْتَبِرَ الْوَضْعَانِ عِنْدَ اسْتِعْمَالِ وَاحِدٍ لَزِمَ تَجَاوُزُهُ إِلَى إِرَادَةِ الْغَيْرِ بَلْ لَزِمَ كَوْنُ كُلِّ مِنْهُمَا مُنْفَرَدًا عَنِ الْغَيْرِ بِجَمْعٍ مَعَهُ بَلْ كَوْنُ كُلِّ مُرَادًا أَوْ غَيْرَ مُرَادًا إِلَيْهِ أَشَارَ صَاحِبُ التَّقْيِيقِ وَرَدَّهُ الْفَاضِلُ بِأَنْ تَخْصِيسَ الشَّيْءِ بِالشَّيْءِ يَرَادُ بِهِ مَعْنِيَانِ . قَصَرَ الْمُخْصَصُ عَلَى الْمُخْصَصِ بِهِ كَمَا يَقَالُ فِي مَا زِيدَ لِإِفَاتْمَ أَنَّهُ لِيَتَخْصِيسُ زَيْدٌ بِالْقِيَامِ وَجَعَلَ الْمُخْصَصُ مُنْفَرَدًا مِنْ بَيْنِ الْأُمُورِ بِالْحَصُولِ لِلْمُخْصَصِ بِهِ كَمَا فِي خُصْمَتِ فَلَانَا بِالذِّكْرِ أَيْ ذِكْرَتِهِ وَحَدَهُ وَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ بِتَخْصِيسِ اللَّفْظِ أَيْ تَعْيِينِهِ لِذَلِكَ الْمَعْنَى وَجَعْلَهُ مُنْفَرَدًا بِذَلِكَ مِنْ بَيْنِ الْأَلْفَاظِ فَالْخُصْمُ يَخْتَارُ أَنَّهُ مَوْضُوعٌ لِكُلِّ مِنْهُمَا مُطْلَقًا أَيْ مِنْ غَيْرِ شَرَطِ الْإِنْفِرَادِ وَالْإِجْتِمَاعِ (لَنَا) أَنَّ الدَّلِيلَ عَلَى جَوَازِ اسْتِعْمَالِ

الْوُقُوعُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ وَالصَّلَاةُ
 مِنَ اللَّهِ مَغْفِرَةً وَمِنْ غَيْرِهِ اسْتِغْفَارٌ قِيلَ : الضَّمِيرُ مُتَعَدِّدٌ فَيَتَعَدَّدُ
 الْفِعْلُ قُلْنَا : يَتَعَدَّدُ مَعْنَى لَا لَفْظًا وَهُوَ الْمُدْعَى فِي قَوْلِهِ تَعَالَى
 أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ آيَةَ قِيلَ حَرْفُ الْعَطْفِ
 بِمَثَابَةِ الْعَامِلِ قُلْنَا

وَالْمَعْنَى الْغَيْرُ الْمُتَعَادِدَةُ (الْوُقُوعُ) أَيْ وَقُوعُ هَذَا الِاسْتِعْمَالِ (فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ
 يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ، وَالصَّلَاةُ) مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الْمَغْفِرَةِ وَالِاسْتِغْفَارِ إِذْ هِيَ (مِنْ اللَّهِ مَغْفِرَةً وَمِنْ غَيْرِهِ
 اسْتِغْفَارٌ) وَكُلَا الْعَيْنَيْنِ مُرَادٌ فِي آيَةِ إِذِ الْجَائِزُ فِي حَقِّهِ تَعَالَى الْمَغْفِرَةُ دُونَ الِاسْتِغْفَارِ وَفِي
 الْمَلَائِكَةِ بِالْعَكْسِ وَالْوُقُوعُ دَائِلُ الْجَوَازِ فَإِنَّ (قِيلَ الضَّمِيرُ) فِي يُصَلُّونَ (مُتَعَدِّدٌ) لِأَنَّ فِيهَا
 مَا يَعُودُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَمَا يَعُودُ إِلَى الْمَلَائِكَةِ (فَيَتَعَدَّدُ الْفِعْلُ) الْمُسْنَدُ إِلَيْهِمَا وَحِينَئِذٍ لَا يَكُونُ إِعْمَالُ
 لَفْظٍ وَاحِدٍ فِي الْمَقْهُومَيْنِ بَلْ لَفْظَيْنِ (قُلْنَا : يَتَعَدَّدُ) الْفِعْلُ (مَعْنَى لَا لَفْظًا) إِذِ الْمَلْفُوظُ وَاحِدٌ
 يُرَادُ بِهِ الْمَعْنَى الْمُخْتَلِفَةُ (وَهُوَ الْمُدْعَى) وَتَكَرُّرُ لَفْظٍ يُصَلِّي تَقْدِيرُ آيَةٍ لَا حَاجَةَ فِيهِ إِلَيْهِ وَقِيلَ
 لَا نُسَلِّمُ اشْتِرَاكَ الصَّلَاةِ بَيْنَهُمَا لِجَوَازِ كَوْنِ الْمَعْنَى وَاحِدًا حَقِيقِيًّا كَالدَّعَاءِ فَيَدْعُوهُ تَعَالَى الْمَلَائِكَةُ
 بِمَغْفِرَةِ النَّبِيِّ وَيَدْعُوهُ اللَّهُ ذَاتَهُ بِإِرْسَالِ الْخَيْرِ إِلَيْهِ ثُمَّ مِنْ لَوَازِمِهِ الْمَغْفِرَةُ وَهُوَ مَعْنَى قَوْلٍ مَنْ قَالَ
 الصَّلَاةُ مِنْهُ مَغْفِرَةٌ لَا أَنَّ الصَّلَاةَ وَضَعْتَ لَهَا أَوْ وَاحِدًا بِجَازِيَا كَارِدَةِ الْخَيْرِ . ثُمَّ إِنْ اخْتَلَفَ
 هَذَا الْمَعْنَى لِاخْتِلَافِ الْمَوْصُوفِ فَلَا بَأْسَ بِهِ وَلَا يَكُونُ هَذَا مِنْ بَابِ الْإِشْتِرَاكِ وَضَعًا وَإِلَيْهِ
 أَشِيرُ فِي التَّنْقِيحِ (وَفِي قَوْلِهِ) أَيْ وَلَنَا أَيْضًا الْوُقُوعُ فِي قَوْلِهِ (تَعَالَى أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ
 مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ) وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدُّوَابُّ
 وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ (الْآيَةُ) وَذَلِكَ لِأَنَّ السُّجُودَ مِنَ النَّاسِ ، وَضَعُ الْجَبْهَةِ عَلَى الْأَرْضِ دُونَ
 مِنْ عِدَائِهِمْ إِذْ لَوْ أُرِيدَ الْإِنْقِيَادُ لَمَا قَالَ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ لَشُمُولِهِ الْجَمِيعِ وَمِنْ غَيْرِهِمْ مِنَ الْإِنْقِيَادِ
 لِعَدَمِ تَصَوُّرِ وَضْعِ الْجَبْهَةِ مِنْهُ وَاللَّفْظُ مَوْضُوعٌ لَهَا مُسْتَعْمَلٌ فِيهَا مَعَ فَوْقَ عُمُومِ الْمَشْتَرَكِ
 فَإِنَّ (قِيلَ : حَرْفُ الْعَطْفِ بِمَثَابَةِ الْعَمَلِ) لِكَوْنِهِ فِي حَكْمِ التَّكَرُّرِ فَيَكُونُ التَّقْدِيرُ
 وَيَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي الْأَرْضِ ، وَهَذَا إِلَى قَوْلِهِ : وَكَثِيرٌ بِمَعْنَى وَيَسْجُدُ لَهُ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فَتَكُونُ
 أَلْفَاظًا مُتَعَدِّدَةً فِي مَعَانٍ مُخْتَلِفَةٍ وَهَذَا غَيْرُ مَا نَحْنُ فِيهِ . قَالَ الْقُنْرِيُّ وَزَعَمَ الْمَرَاغِي وَرُودَ هَذَا
 عَلَى الْأَوَّلِ أَيْضًا غَافِلًا عَنْ أَنَّ الْعَامِلَ ثَمَّةٌ حَرْفٌ أَنْ فَلَا يَتَعَدَّدُ بِالْعَطْفِ إِلَّا كَلِمَةً أَنْ وَحِينَئِذٍ
 لَا يَتَوَجَّهُ ، وَأَقُولُ يُمْكِنُ تَوْجِيهِهِ بِأَنَّهُ إِذَا تَعَدَّدَ أَنْ تَعَدَّدَ حَيْزُهَا فَيَتَعَدَّدُ الْفِعْلُ بِخِلَافِ مَا إِذَا لَمْ
 يَتَعَدَّدْ فَإِنَّ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا حِينَئِذٍ تَكُونُ كَأَسْمَاءِ وَاحِدٍ لِأَنَّ الْوَاحِدَةَ فَلَا يَلْزَمُ تَعَدُّدُ الْخَبَرِ (قُلْنَا)

إِنْ سُلِّمَ فَبِمِثَابِهِ بَعِيْنُهُ

لا نسلم أن حرف العطف بمثابة العامل كيف والعمل للعامل لاله و (إن سلم فبمِثابته)
 أى حرف العطف بمثابة هذا العامل (بعينه) بمعنى أنه قريبته يدل على انسحاب عمل
 هذا العامل نفسه على المعطوف لا أنه قائم مقام مثله فيكون اللفظ واحداً والمعاني مختلفة وهو
 المطلوب وهذا سقط ما قال الفاضل من أنها على حذف الفعل أى ويسجد كثير من الناس
 وقرر الخنجى ما ذكر بأننا لا نسلم ذلك لاختلاف النحاة فى التابع لأن هنا ثلاثة مذاهب *
 بمثابة العامل مطلقاً ، لا بمثابة مطلقاً ، بمثابة فى البدل والعطف بالحرف فقط ولو سلم لزم
 كونه بمثابة العامل الاول بعينه فيلزم أن يكون يجرد الدواب والشجر والجبال وضع الجهة
 وهو باطل ثم أجاب بأنه يجوز الحمل على المناسب لما منع عن الحمل على هذا العامل بعينه
 كقوله علفته تبنأ وماء بارداً وفيه نظر لأن تقريره مع مخالفته لظاهر كلام المصنف أن لو
 أريد استعمال المشترك فى مجمرع معانيه من حيث هو متعلق بكل من المذكورات أما لو حمل على
 جميع المعاني متعلقاً كل منها بفاعل غير مانع به آخر على الوجه الذى ذكرنا فلا . إذ لا يقضى
 إلى ما ذكره وحيث لا حاجة إلى جملة من باب علفته الخ مع أنه من النوادر ثم قال وإنما حملنا كلام
 المصنف على ما ذكرنا وإن كان خلاف الظاهر لأنه لو أجرى على ظاهره لكان العامل المذكور مقدراً
 بعينه وحيث إن أريد الجميع لم يستقم لامتناع نسبة الجميع إلى كل من الفاعلين وكذا إن أريد أحدها بعينه
 لأن المنسوب إلى الاولين يتمتع أن ينسب إلى الشمس ونحوها وإذا كان المراد بكل مقدر معنى بغير
 الآخر لم يكن بمثابة بعينه ولا استعمال لفظ واحد فى أكثر من مفهوم واحد وفيه نظر أيضاً
 لأننا نختار أن المراد أحدها بعينه ولا نسلم امتناع نسبة ما نسب إلى الاولين إلى الشمس لأنه
 الانقياد وجاز انتسابه إلى المذكورات فإن قلت المراد فيها الملائكة والناس لأنه لذوى
 العقول فالمنسوب إليها وضع الجهة قلنا لا نسلم ذلك بل المراد بمن فى الأرض أعم لورود
 من لغير العقلاء أيضاً وحيث لا يتصور منه إلا الانقياد بل لو قال لا يجوز إرادة الواحد
 المعين بالنسبة إلى الكل وإلا لم يكن محل النزاع لكان أصوب أو يختار أن المراد بكل مقدر
 معنى مغاير للآخر بمعنى أن اللفظ الواحد بالنسبة إلى كل مذكور معنى بغير معنى آخر بالنسبة
 إلى مذكور آخر ولا يلزم من ذلك تعدد اللفظ ولا أن لا يكون بمثابة وقال صاحب التنقيح
 يجوز أن يراد بالسجود الانقياد فى الجميع وشموله لجميع الناس ممنوع فإن الكفار المنكرين لم
 يسهم الانقياد أصلاً وأيضاً لا يبعد أن يراد وضع الرأس على الأرض فى الجميع ولا يحكم
 باستحالته من الجمادات إلا منكر خوارق العادات قال الفاضل فيه بحث لأنه إن أريد بالانقياد
 امتثال التكليف لم يصح فى غير المكلفين وإن أريد امتثال حكم التكوين أو مطلق الاطاعة

قيل يُحْتَمَلُ وَضْعُهُ الْمَجْمُوعُ أَيْضاً فَالْأَعْمَالُ فِي الْبَعْضِ قَلْنَا فَيَكُونُ
الْمَجْمُوعُ مُسْتَنْدَافاً إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ وَهُوَ بَاطِلٌ) أقول ذهب الشافعي رضي الله عنه
إلى جواز استعمال المشترك في جميع معانيه وتبعه القاضيان وهما القاضي أبي بكر الباقلاني
والقاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي واختاره المصنف وابن الحاجب ونقله القرافي عن
مالك ونقله المصنف عن أبي علي الجبائي ورأيت في الوجيز لابن برهان أن الجبائي منعه قال
إلا أن يتفق المنيان في حقيقة واحدة فيجوز كالقرء فإنه حقيقة في الانتقال ومنعه أبو هاشم
والكرخي والبصري أي أبو الحسين كما قاله في الحصول واختاره الإمام نضر الدين في كتبه
كلها ونقله الآمدي عن أبي عبد الله البصري أيضاً والقرافي عن أبي حنيفة ثم ذكر الإمام في
الحصول أيضاً ما يخالف هذا فإنه جزم في الكلام على أن الأصل عدم الاشتراك بأن
المضارع مشترك بين الحال والاستقبال ثم جزم في الإجماع بأن المضارع يحمل عليها فقال
بجيباً عن سؤال قلنا لأن صيغة المضارع بالنسبة إلى الحال والاستقبال كاللفظ العام
ذكر ذلك في الاستدلال بقوله تعالى كنتم خير أمة وتوقف الآمدي فلم يختر

أعم من هذا وذلك فشموله لكافة الناس ظاهر فلا بد أن يكون في كثير الناس بمعنى آخر
كوضع الجبهة أو امتثال التكليف وقوله لا يبعد لا يبعد لأن حقيقة السجود وضع الجبهة
لا وضع الرأس إذ ليس وضع الرأس من القفاء سجوداً أقول فيه بحث لأن مراد صاحب
التنقيح أن المراد هنا واحد حاصل للكل لا أن يراد بالمشارك جميع معانيه ولا خفاء في أنه
لا يضر عدم كون هذا المعنى الواحد معنى حقيقياً كما قال في إن الله وملائكته يصلون أنه
يجوز أن يكون المراد ثمة واحداً حقيقياً كالدعاء أو مجازياً كإرادة الخير ثم قال ولو سلم فإثبات
حقيقة الرأس في مثل الشمس والقمر ونحوهما من السمات مشكل ولو سلم ففي مثل هذا
الأمر الخفي لا يناسب أن يقال ألم تر وقوله لا نحكم باستحالته فيه أيضاً نظر لأن ذلك ليس
باعتبار أن ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار أن ليس لها وجوه ولا حياة كما يحكم
عليها باستحالة المشي بالأرجل والبطش بالأيدي ونحو ذلك بخلاف سائر الحوادث أقول عدم
تحقق الوجوه والحياة لا يستلزم استحالة وضع الرأس كما أن انتفاء الأرجل لا يستلزم استحالة
البطش بالأيدي فإن (قيل يحتمل وضعه) أي المشترك كلفظ الصلاة والسجود في
الآيتين (للمجموع) أي لمجموع المعنيين (أيضاً) كوضعه لكل منها (فالأعمال)
أي أعمال المشترك حيثئذ يكون (في البعض) وهو أحد المعاني (قلنا فيمكن)
المجموع (كمجموع مفهومي الصلاة أو مفهومي السجود) مستنداً إلى كل واحد (من الله
وملائكته أو كل من المذكورات في آية السجدة) وهو باطل (فان قلت لم لا يجوز إسناد كل

شيئاً فان جوزنا قال الآمدى فشرطه أن لا يمتنع الجمع بينها أى بأن يكون المعنى يصح إسناده إلى الأمرين فقولنا العين جسم ونريد به العين الجارية والذهب * والعدة بثلاثة قروء ونريد به الطهر والحيض * والجون ملبوس زيد ونريد به الأبيض والأسود أو يكون المحكوم عليه بالمشترك متعدد كقوله تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبي ، فان المغفرة والاستغفار يستحيل عودهما إلى الله تعالى وكذلك إلى الملائكة بل المغفرة عائدة إلى الله تعالى والاستغفار للملائكة قال فان امتنع الجمع بينها كاستعمال صفة افعل في الأمر بالشئ والتهديد عليه فانه لا يجوز لأن الأمر يقتضى التحصيل والتهديد يقتضى الترك وعبر المصنف عن هذا القيد بقوله الغير المتضادة فهو فاسد لأن القرء والجون من المتضادات وقد بينا أنه لا يمتنع وقد مثل الإمام في المحصول محل النزاع بلفظ القرء وذكره في أثناء الاستدلال وإنما قيده المصنف بالمتضادة دون المتناقضة لأن الوضع للتقيضين ممنوع على ما تقدم نقله عن الإمام وبتقدير جواز الوضع فان التقييد بالمتضادة يدل على منع المتناقضة بطريق الأولى ولم يتعرض الإمام لهذا القيد وقبل الخوض في الاحتجاج لابد من التنبيه على أمور * أحدها أن محل هذا الخلاف في اللفظة الواحدة من المتكلم الواحد في الوقت الواحد كما قاله الآمدى فان تعددت الصيغة أو اختلف المتكلم أو الوقت جاز تعدد المعنى * الثانى أن هذا الخلاف المذكور في استعمال اللفظ في حقيقته يجرى في استعماله في حقيقته ومجازه كما قاله الآمدى وفى مجازيه كما قاله القرافى فالأول كقولك والله لا أشتري وتريد الشراء الحقيقى والسوم والثانى كان تريد السوم وشراء الوكيل * الثالث محل الخلاف بين الشافعى وغيره في استعمال اللفظ في معانيه إنما هو فى الكلّى العددي كما قاله فى التحصيل أى فى كل فرد فرد وذلك بأن يجعله يدل على كل واحد منها على حده بالمطابقة فى الحالة التى تدل على المعنى الآخر بها وليس المراد هو الكلّى المجموعى أى يجعل مجموع المعنيين مدلولاً مطابقياً كدلالة العشرة على أحادها ولا الكلّى البدلى أى يجعل كل واحد منها مدلولاً مطابقياً على البدل ونقل الأصهبانى فى شرح المحصول أنه رأى فى تصنيف آخر لصاحب التحصيل أن الأظهر من كلام الأئمة وهو الاشبه أن الخلاف فى الكلّى المجموعى فانهم صرحوا بأن المشترك عند الشافعى كالعام * الرابع اختلفوا فى هذا الاستعمال هل هو حقيقة أم لا فقال القرافى أنه مجاز وصححه ابن الحاجب لأن الذى يتبادر إلى الذهن إنما هو أحدهما والتبادر علامة الحقيقة فاذا أطلق عليها كان مجازاً ونقل الآمدى عن الشافعى والقاضى

منها إلى ما يصلح له لا المجموع قلنا استعماله فى المجموع من حيث هو بطريق الحقيقة ينافى ذلك قال النهري واعلم أن التمسك بالآيتين يدل على أن المتنازع فيه جواز ان يراد حقيقة بالمشارك

أنه حقيقة قال وهو عندهما من باب العموم ووافق على كونه من باب العموم الغزالي في المستصفي والإمام في البرهان حتى أنهم لم يذكروا المسئلة إلا في باب العموم وفي كونه من العموم إشكال لأن مسمى العموم واحد كما سيأتي والمشارك مسمياته متعددة وأيضاً فالمشارك يجب أن تكون أفرادها متناهية بخلاف العام وأيضاً فالقاضي ينكر صيغ العموم بإنكاره هنا أولى * الخامس الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل فالوضع هو جعل اللفظ دليلاً على المعنى كتسمية الولد زيداً وهذا أمر متعلق بالواقع والاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة المعنى وهو من صفات المتكلم والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل على مراده كحمل الشافعي المشترك على معنييه لكونه مشتملاً على المراد وهذا من صفات السامع وقد تقدم الكلام على وضع المشترك والكلام الآن في استعماله وسيأتي الكلام على حمله (قوله لنا الوقوع) أي الدليل على جواز الاستعمال أمران أحدهما وقوعه في قوله تعالى «إن الله وملائكته يصلون على النبي» وجه الدلالة أن الصلاة لفظ مشترك بين المغفرة والاستغفار وإنما تعدت بعلى لا بالام لمعنى التعطف والتحنن وقد استعملت فيها دفعة واحدة فانه أسندها إلى الله تعالى وإلى الملائكة ومن المعلوم أن الصادر من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار ومن الملائكة عكسه فثبت المدعى وإنما فسر المصنف الصلاة من الله تعالى بالمغفرة تبعاً للحاصل ولم يفسرها بالرحمة تبعاً للإمام والآمدي لأمرين أحدهما أن إطلاق الرحمة على الباري تعالى مجاز لأنها رقة القلب بخلاف المغفرة * الثاني أن التفسير بذلك يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز وليس هو دعوى المصنف وإنما دعواه الحقيقتين ألا تراه قد عبر أولاً بالمشارك لكن الخلاف في الحقيقة والمجاز كالحلاف في الحقيقتين كما تقدم (قوله قيل الضمير) هذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره الإمام وتقريره أن قوله تعالى يصلون فيه ضمير عائد إلى الله تعالى وضمير يعود إلى الملائكة وتعدد الضمائر بمثابة تعدد الأفعال فكأنه قيل إن الله يصل وملائكته تصل وقد عرفت من القواعد المتقدمة أن النزاع إنما هو استعمال اللفظ الواحد في معنييه وأجاب المصنف بأن الفعل لم يتعدد في اللفظ قطعاً وإنما تعدد في المعنى فاللفظ واحد والمعنى متعدد وهو عين الدعوى وفي الاستدلال بالآية نظر من وجهين أحدهما ما قاله الغزالي في المستصفي أنه يجوز أن تكون الصلاة قد استعملت في معنى مشترك بين المغفرة والاستغفار وهو الاعتناء بإظهار الشرف وجوابه أن إطلاقها على الاعتناء مجاز لعدم التبادر وقد ثبت أنها مشتركة بين المغفرة والاستغفار

كل من معانيه معاً مسنداً كل منها إلى فاعل على ما ذكرنا في تحرير المسئلة والسؤال الأخير على أن النزاع في جواز إرادة المجموع من حيث هو حقيقة فيثبت إن كان المتنازع فيه

فالجل عليها أولى مراعاة للمعنى الحقيقي ولك أن تقول قد تقدم أن ابن الحاجب وجماعة ذهبوا إلى أن الحمل على المجموع مجاز فلم رجحتم أحد المجازين على الآخر بل المجاز المجمع عليه أولى . الثاني أنه يجوز أن يكون قد حذف الخبر للقرينة ويكون أصله إن الله يصلى وملائكته تصلى وأجيب بأن الاضمار خلاف الأصل ولك أن تقول الحمل على المجموع مجاز كما تقدم وسيأتى أن الاضمار مثل المجاز فلم رجحتم المجاز (قوله وفي قوله تعالى) هذا هو الدليل الثاني على جواز الاستعمال وهو عطف على ما تقدم وتقديره لنا الوقوع في قوله تعالى : إن الله وملائكته وفي قوله تعالى : ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليهم العذاب * وجه الدلالة أن الله تعالى أراد بالسجود هنا الخضوع لأنه هو المتصور من الدواب وأراد به أيضاً وضع الجبهة على الأرض وإلا لكان تخصيص كثير من الناس بالذكر لا معنى له لاستواء الكل في السجود بمعنى الخضوع والخضوع للقدرة فثبت لإرادة المعنيين وأجيب بأن حرف العطف بمثابة تكرار العامل فكأنه قيل يسجد له من في السموات ويسجد له من في الأرض إلى آخر الآية فليس فيه إعمال للشتراك في مدلوليه بل أعمل مرة في معنى ومرة في معنى آخر وهو جائز وهذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره الإمام وأجاب عنه المصنف بوجهين أحدهما لا نسلم أن العاطف كالعامل بل هو موجب لمساواة الثاني للأول في مقتضى العامل إعراباً وحكماً والعامل في الثاني هو الأول بواسطة العاطف فإنه الصحيح عند النحويين وذهب جماعة منهم إلا أن العاطف هو العامل وآخرون إلى أنه العامل مقدر بعد العطف * الثاني أنا وإن سلمنا أن العاطف بمثابة العامل لكنه على هذا التقدير يلزم أن يكون بمثابة العامل الأول بعينه وهو هنا باطل لأنه يلزم أن يكون المراد من سجود الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع الجبهة لأنه مدلول الأول وهذا التقدير هو الصواب ويحتمل أن يكون المراد أنه إذا كان بمثابة الأول بعينه يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً وهو المدعى ويقع في بعض النسخ فيمثابه في العمل أى يقوم مقامه في الإعراب لا في المعنى (قوله قيل يحتمل وضعه للمجموع) يعنى أن ما تقدم من الاستدلال بالآيتين لا حجة فيه لأنه لا يحتمل أن يكون استعمال السجود والصلاة في المجموع إنما هو لكون اللفظ قد وضع له أيضاً كما وضع الأفراد بل لا بد من ذلك إلا لكان اللفظ مستعملاً في غير

الأول فالسؤال غير موجه أصلاً وإن كان الثاني فالتمسك بالآيتين ضائع لدلالته على مقتضى المطلوب لا امتناع لإسناد المجموع إلى كل من المذكورات أقول يمكن أن يكون النزاع في جواز إرادة المجموع من حيث هو من اللفظ لكن لا لإسناد المجموع إلى كل من المذكورات بل لإسناد كل بعض

ما وضع له وحينئذ فيكون السجود مثلاً موضوعاً لثلاث معانٍ للخضوع على انفراده ولوضع الجهة على انفراده والمجموع من حيث هو مجموع وعلى هذا التقدير يكون إعمال اللفظ في المجموع إعمالاً له في بعض ما وضع له لا في كلها وهو خلاف المدعى وهذا الجواب اقتصر عليه الإمام في المحصول وفي غيره وأجاب عنه المصنف بأنه يلزم أن يكون في المجموع من وضع الجهة والخضوع مسنداً إلى كل واحد من الشجر والدراب وغيره بما ذكر وأن يكون المجموع من الرحمة والاستغفار مسنداً إلى كل واحد من الله تعالى والملائكة وهو باطل بالضرورة وهذا الجواب ضعيف لأنه إنما يلزم ذلك أن لو أسند المجموع إلى واحد فقط أما إذا استعمل في بعض المعاني مع اتحاد المسند إليه كقولك الدابة تسجد أى تخشع أو في المجموع مع تعدد المسند إليه ليرجع كل واحد إلى واحد فلا يأتي فيه هذا المحذور والدليلان المذكوران من هذا القيل وأيضاً فالذى قاله مشرك الإلزام فانه قد تقرر أن اللفظ قد استعمل في الجميع فيلزم استناده إلى كل واحد * فان قيل إنما حصل المحال من وضعه المجموع قلنا لا محذور في مجرد الوضع بل ولا في الاستعمال من حيث هو فان المتكلم قد لا يستعمله في المجموع عند اتحاد المحكوم عليه بل يستعمله فيه عند تعدده وإذا علمت ذلك فالجواب الصحيح عما قاله الإمام ان نقول لا نسلم أنه وضع للمجموع فان قيل فكيف استعمل فيه قلنا سيأتى جوابه وأيضاً فالنزاع إنما هو في الجميع لا في المجموع كما تقدم وسيأتى أيضاً بسطه قال (احتج المانع بأنه إن لم يضع التواضع للمجموع لم يجوز استعماله فيه قلنا لم لا يكفي الوضع لكل واحد من الاستعمال في الجميع

من إبعاضه إلى ما يصلح له منها وحينئذ يتوجه السؤال ويدفع بما ذكر (احتج المانع) لاستعمال المشترك في معنيتين حقيقة (بأنه) أى المشترك (إن لم يضع الواضع للمجموع لم يجوز استعماله) أى المشترك (فيه) أى في المجموع حقيقة فهو إنما يتحقق إذا وضع له وحينئذ يكون استعمالاً في بعض معانيه ولا نزاع فيه (قلنا) الملازمة ممنوعة (لم لا يكفي الوضع لكل واحد من الاستعمال في الجميع) حقيقة وهذا المنع مكابرة إذ المجموع على تقدير عدم الوضع له معنى مجازى لمغايرته لما وضع له وهو كل واحد من المعنيتين فاللفظ في المجموع لا يكون حقيقة فالأولى أن يقال إن أريد بالمجموع كل واحد فاللفظ موضوع له ويكفى للاستعمال دفعة في المجموع بهذا المعنى الوضع لكل واحد * وكونه بعض مدلولاته ممنوع وإنما يصح أن لو أريد الشكل المجموعى وإن أريد هذا المعنى فيختار أنه غير موضوع له ولا يضر عدم الاستعمال فيه حقيقة إذ النزاع في الاستعمال في الجميع بالمعنى الأول كذا ذكر القنرى أقول يمكن حمل كلام المصنف

ومن المانعين مَنْ جَوَزَ في الجمعِ والسَّلْبِ والفسرُقُ ضَعِيفٌ

على هذا أيضاً يؤكد ذلك تفسير لفظ المجموع في السؤال بالجميع في الجواب . يعنى هو مستعمل في الجميع بمعنى كل واحد ، ويكفى فيه الوضع لكل واحد لا أنه مستعمل في المجموع من حيث هو كما ذكر السائل حتى يتوجه ذلك . فإن قلت : هذا المعنى شيء وذلك شيء وكل منهما لا اعتبار العموم فيه ، وإن كان لإفراديا شيء فيلزم الاستعمال في أحد المدلولات قلنا : معنى الوضع لكل واحد ليس إلا وضعه لهذا ولذلك واستعماله فيه ليس إلا استعمالاً في هذا وفي ذلك من حيث أن كلا منهما ما وضع له لا المجموع وما قيل : إنه لافرق بين المجموع وكل واحد هاهنا إذ لا يحصل عند الاجتماع شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من أحادها كما حققه الطوسي في شرح الإشارات مدفوع بأن في الأول يعتبر المجموع شيئاً واحداً ويكون كل واحد جزءاً وفي الثاني يعتبر كل واحد برأسه شيئاً لا جزءاً لشيء آخر (ومن المانعين) من استعمال المشترك في معنيتين أى بعضهم (من جواز) ذلك (في الجمع) وإن كان في الإيجاب (والسلب) وإن كان في المفرد الأول كقوله : راقني العيون لأنه منزلة تكرير المفرد ثلاثاً . فيجوز أن يراد بالواحد الباصرة وبآخر الفؤارة وبآخر الذهاب بخلاف المفرد إذ لا تعدد فيه . والثاني : كقولك لم أر عيناً إذ التكررة في سياق النفي نعم ، والعام كالجمع إذ لا تعدد بخلاف ما في الإثبات (والفرق) أى كل من الفريقين (ضعيف) أما الأول فلأن الجمع تكرر عين الواحد ، والواحد غير مستعمل إلا في معنى واحد لجمعه لا يدل إلا على تعدد ذلك المعنى وحاصله أنه في حكم تقدير أفراد نوع واحد لا غير على ما علم من استقراء لغتهم ونوقض بجمع العلم كزيد عالماً لكل من جماعة فانه مشترك لفظي بينهم مع أنه يراد بالزيدين جميع معانيه ، وأجاب الجارردي بأن ذلك في العلم لا يؤدي إلى اللبس وفي مثل العيون يؤدي إليه لاحتمال إرادة المختلفات ، أو المتفقات أقول هذا تسليم للجواز في البعض والحق أنه لا يجمع إلا بعد التأويل بالمتواطىء كالسمي بزيد مثلاً . وأما الثاني فلأن النفي لا يرفع إلا بمقتضى الإثبات وفي الإثبات أحد المدلولات ليس إلا فلا يعم السلب أفراداً . قال الفري : لما كذب الإثبات صدق النفي ضرورة كالإيجاب على المعلوم لما كذب صدق النفي وفيه نظر أقول لعل السؤال أن الإثبات لما تعلق بواحد فقط كان في معان إذ السلب لعدم الإثبات فيها ثم إذا تعلق السلب بذلك الواحد أيضاً عم ووجه النظر أن تعلق الإثبات بواحد فقط معناه عدم دلالة اللفظ إلا على تعلق الإثبات بواحد مع جواز أن يتعلق بسائر المعاني في الواقع لعدم دلالة تخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه . وحيث لا يلزم صدق السلب ، ولو سلم فدلالة ذلك على عدم العموم أكثر من دلالة على

وَنُقْلَ عَنِ الشَّافِعِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ! - وَالْقَاضِي الْوُجُوبُ حَيْثُ لَا قَرِينَةَ احْتِطَاطاً) أقول استدلال المانع من استعمال المشترك في جميع معانيه بأن المشترك إن لم يوضع للجمهور لم يجوز استعماله فيه لأنه استعمال اللفظ في غير مدلوله ، وإن وضع له أيضاً كان استعماله فيه استعمالاً له في بعض معانيه كما تقدم وهو غير المدعى وسكت المصنف عن هذا للقسم الثاني اكتفاء بذكره فيما تقدم * واعلم أن المانعين اختلفوا فقليل إن المنع لمعنى يرجع إلى الوضع وهو كونه غير موضوع له وقيل : لمعنى يرجع إلى الإرادة ، أي استحصال أن يراد باللفظ الواحد في وقت واحد أكثر من معنى واحد . قال في المحصول والمختار الأول وهما اقتصر المصنف لذلك قال احتج المانع ولم يقل المانعون وأجاب المصنف بقوله لم لا يكفي الوضع وتقريره من وجهين أحدهما : أن يكون الوضع لكل واحد كافياً لاستعماله في الجميع بمعنى أنه يستعمل في هذا ليدل عليه بالمطابقة وفي الآخر كذلك وحديثه فيكون استعماله في الجميع استعمالاً له فيما وضع له لأن كل واحد من تلك المعاني قد وضع له ذلك اللفظ وإنما يستقيم اشتراط الوضع للجمهور أن لو كان المراد أنه يكون مستعملاً في المجموع بحيث يكون المجموع مدلولاً واحداً كدلالة العشرة على أحادها وليس هو المدعى ولهذا عبر المصنف بقوله في الجميع لكن سكوته على المجموع الواقع في كلام الخصم موهوم جداً فكان من حقه أن يذبه أولاً على هذا المنع ثم يذكر ما في الكتاب وإلى جميع ما قلناه أشار صاحب التحصيل بقوله ولقائل أن يقول النزاع في استعماله في كل واحد من المفهومات لا في كل واحد وبينهما فرق وهذا التقرير بناء على أن الخلاف في الكلّي العددي . التقرير الثاني : وهو بناء على الكلّي المجموعي أنه لم لا يكون الوضع لكل واحد كافياً في الاستعمال في المجموع مجازاً من باب إطلاق اسم الجزء على الكل (قوله ومن المانعين) يعني أن المانعين من الاستعمال اختلفوا فمنهم من منع مطلقاً كما تقدم ومنهم من فصل لجوز استعمال المشترك في معنييه في حال الجمع سواء كان إثباتاً نحو اعتدى بالإقراء أو نفيًا نحو لا تعتدى بالإقراء لأن الجمع متعدد في التقدير فيجاز تعدد مدلولاته بخلاف المفرد ومنهم من فصل أيضاً فأجاز استعماله في السلب وإن لم يكن جمعاً نحو لا تعتدى بقره ومنعه في الإثبات لأن السلب يفيد العموم فيتعدد بخلاف الإثبات وهذا المذهب أعنى التفصيل بين النفي وغيره لم يحكمه الإمام ولا يختصر كلامه فاعلمه فإن كلامه يوم ذاك نعم حكاه الآمدى

العموم تأمل (عن الشافعي رضي الله عنه ، والقاضي) أبي بكر (الوجوب) أي وجوب حمل المشترك على جميع معانيه (حيث لا قرينة) تدل على تعيين المراد إذ لا مانع عن الحل على الجميع (احتياطاً) كما ذكرنا فيحمل عليه وإلا فاما أن يحمل على شيء من معانيه فيلزم إهمال اللفظ أو يحمل على البعض فيترجح بلامرجح كذا قيل أقول وفيه نظر لأننا

عن أبي الحسين البصري وكلام المصنف يقتضى أن التفصيل بين السلب والاثبات وبين الجمع والافراد لقائل واحد وليس كذلك أيضاً فالتثنية ملحقة بالجمع وكلامه يقتضى الحاقها بالافراد عند هذا القائل لأنه استثنى الجمع فقط (قوله والفرق ضعيف) أى بين الجمع والافراد وبين النفي والاثبات فأما فى النفي فقلد فيه الآمدى فانه قال فى الإحكام الحق عدم الفرق لأن النفي إنما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات وأما فى الجمع فقلد فيه الامام فانه قال فى المحصول الحق عدم الفرق لأن الجمع لا يفيد التعدد الا للمعنى المستفاد من المفرد فان أفاد المفرد أفاد الجمع وإلا فلا قال فأما إذا قال لا تمتدى بالاقراء أو أراد مسمى القرء فهو جائز لأن مسمى القرء معنى صادق عليهما فيكون متواطئاً واعلم أن الفرق قوى وقد تقدم ذكره وللحويين أيضاً فى تثنية المشترك وجمعه مذهبان صحح ابن مالك أنه يجوز وقال شيخنا أبو حيان المشهور بالمنع (قوله ونقل عن الشافعى والقاضى الوجوب) أى وجوب حمل المشترك على جميع معانيه عند عدم القرينة المخصصة احتياطاً فى تحصيل مراد المتكلم إذ لو لم يجب ذلك فإن لم يحمله على واحد منهما لزم التعطيل أو حمله على واحد منهما فيلزم الترجيع بلا مرجع وضعف بعضهم هذه المقالة وليست ضعيفة وقد تقدم من كلام الآمدى أن الشافعى إنما يحمله على المجموع لسكونه عنده من باب العموم وهو ينافى للتعليل بالاحتياط فان الاحتياط يقتضى ارتكاب زيادة على مدلول اللفظ لأجل الضرورة ومقتضى العموم خلافه وكلام المصنف يوم أن هذه المسئلة فى الاستعمال فان الحمل لم يتقدم له ذكر ألبتة وبه صرح بعض الشارحين وهو غلط وفى البرهان أن الشافعى يوجب حمل اللفظ على حقيقته وبجازه أيضاً قال ولقد اشتد نكير القاضى على القائل به قال (الخامسة - المشتركُ إن تجردَ عن القرينةِ فُجملُ وإن اقترنَ به ما يُوجبُ اعتبارَ واحدٍ تعييناً أو أكثرَ فكذا عند مَنْ

لأنهم تطرق الاحتمال بمعنى التوقف إلى أن يظهر دليل الرجحان والاقرب ما قيل ان المشترك عندهما عام فى التخلّفات كالعام فى المتفقات كما نقله حجة الاسلام عنهما والعام يجب حمله على الجميع عند عدم القرينة وقوله ونقل يشعر بضعف فى هذا النقل ، المسئلة (الخامسة المشترك إن تجرد عن القرينة) المخصصة (فجمل) وامتنع حمله على كل المعانى كما اختاره الامام فى المحصول أو محمول على الجميع جوازاً على المختار ووجوباً عند الشافعى والقاضى (وإن اقترن به) أى المشترك (ما) أى دليل (يوجب اعتبار واحد) من المعانى (تعيين) الواحد مراداً باللفظ وزال الاجمال كقولك رأيت عيناً باصرة (أو) يوجب (أكثر) من واحد من المعانى (فكذا) أى يتعين حمله على الأكثر (عند من

يُجَوِّزُ الإِعْمَالَ فِي مَعْنَيْنِ وَعِنْدَ الْمَانِعِ يُجْمَلُ أَوْ الْإِلْغَاءُ الْبَعْضِ فَيَنْحَصِرُ الْمُرَادُ فِي الْبَاقِي أَوْ السَّكْلُ فَيُحْمَلُ عَلَى الْمَجَازِ فَإِنْ تَعَارَضَتْ حُمِلَ عَلَى الرَّاجِحِ هُوَ أَوْ أَصْلُهُ وَإِنْ تَسَاوَيَا أَوْ تَرَجَّحَ أَحَدُهُمَا وَأَصْلُ الْآخَرِ قُجْمِلُ أَقُولُ اللَّفْظَ الْمَشْتَرَكُ قَدْ يَقْتَرِنُ بِهِ قَرِينَةٌ مَبِينَةٌ لِلْمُرَادِ وَقَدْ يَتَجَرَّدُ عَنْهَا فَانْ تَجَرَّدَ عَنِ الْقَرَائِنِ

يَجُوزُ الْأَعْمَالُ (أَيْ إِعْمَالِ الْمَشْتَرَكِ) (فِي مَعْنَيْنِ) كَقَوْلِكَ رَأَيْتَ عَيْنًا تَرَى بِهَا الْأَلْوَانَ أَيْ الشَّمْسَ وَالْبَاصِرَةَ (وَعِنْدَ الْمَانِعِ) مِنْ إِعْمَالِهِ فِيهِمَا (بِجَمَلٍ) وَاعْتِبَارِ الْجَمِيعِ مُنْدَرِجٌ تَحْتَ قَوْلِهِ أَوْ أَكْثَرُ وَلِذَا لَمْ يُفْرَدَ بِالذِّكْرِ فَإِنْ قُلْتَ عِنْدَ وَجُودِ الدَّلِيلِ الْمَوْجِبِ لاعتبار الأكثر كيف يجعل بجملا كما إذا قال رَأَيْتَ عَيْنًا وَصَرَحَ بِإِرَادَةِ الْبَاصِرَةِ وَالْفَوَارَةِ قُلْنَا الْخِلَافُ إِنَّمَا هُوَ فِي مِثْلِ رَأَيْتَ عَيْنًا نَرَى بِهَا الْأَلْوَانَ أَوْ أَنَّ إِقَامَةَ الْقَرِينَةِ بِمَنْزِلَةِ الدَّمِ عِنْدَ الْمَانِعِ يُوَكِّدُ هَذَا مَا فِي الْحَصُولِ مَعَ أَنَّ تِلْكَ الْمَعَانِيَ إِنْ كَانَتْ غَيْرَ مُتَنَافِيَةٍ فَعِنْدَ الْجُوزِ يُحْمَلُ الْجَمِيعُ لِلْقَرِينَةِ وَعِنْدَ الْمَانِعِ يُحْمَلُ إِنْ تَكَلَّمَ مَرَّةً وَلَا اعتُبارُ لِلْقَرِينَةِ عِنْدَهُ لِلدَّلِيلِ الدَّالِّ عَلَى الْمَنْعِ وَإِنْ تَكَلَّمَ بِهِ مَرَّتَيْنِ فَحُمِلَ عَلَى الْجَمِيعِ لِلْقَرِينَةِ وَانْتِفَاءُ الْمَانِعِ لِحُجُوزِ أَنْ يَرَادَ بِكُلِّ تَسْكُمٍ مَعْنَى آخَرَ (أَوْ) قَرْنٌ بِالْمَشْتَرَكِ مَا يُوجِبُ (الْإِلْغَاءُ الْبَعْضِ) أَيْ بَعْضَ الْمَعَانِي كَقَوْلِكَ رَأَيْتَ عَيْنًا غَيْرَ الذَّهَبِ (فَيَنْحَصِرُ الْمُرَادُ فِي الْبَاقِي) مِنْ مَعَانِيهِ بَعْدَ الْإِلْغَاءِ وَاحِدًا كَانَ أَوْ أَكْثَرَ وَالْأَوَّلُ يَرْجِعُ إِلَى مَا يُوجِبُ اعتِبارَ وَاحِدٍ وَالثَّانِي إِلَى اعتِبارِ الْبَعْضِ وَهُوَ أَكْثَرُ مِنْ وَاحِدٍ هَذَا عِنْدَ الْجُوزِ وَأَمَّا عِنْدَ الْمَانِعِ فَجُمِلَ فِي الْأَكْثَرِ دُونَ الْوَاحِدِ (أَوْ) مَا يُوجِبُ الْإِلْغَاءَ (السَّكْلُ) أَيْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَعَانِي (فَيُحْمَلُ عَلَى الْمَجَازِ) الَّذِي لَا يَمَارِضُهُ مَجَازُ آخَرُ قَالَ الْفَرَنِّيُّ مَعْنَاهُ يُحْمَلُ عَلَى مَجَازَاتِ تِلْكَ الْحَقَائِقِ الْمُلَغَاةِ وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ لَا يَدُ مِنَ التَّقْيِيدِ بَعْدَ الْمَعَارِضِ (فَإِنْ تَعَارَضَتْ) أَيْ مَعَانِيهَا الْمَجَازِيَّةُ فَإِنْ تَسَاوَتْ الْحَقَائِقُ بِأَنَّ كَانَتْ مُتَسَاوِيَةً فِي الْمَقْهُومَةِ مِنَ الْمَشْتَرَكِ لَوْ لَمْ تَوْجَدْ الْقَرِينَةُ الْمُلَغَاةُ دُونَ الْمَجَازَاتِ بِأَنَّ رَجَحَ الْبَعْضُ مِنْهَا أَوْ بِالْعَكْسِ (حُلٌّ عَلَى الرَّاجِحِ هُوَ) أَيْ الْمَجَازُ الَّذِي تَرَجَّحَ هُوَ بِنَفْسِهِ لِكَوْنِهِ أَقْرَبُ وَإِنْ لَمْ تَرَجَّحْ حَقِيقَتُهُ بَلْ سَاوَتْ سَائِرَ الْحَقَائِقِ (أَوْ أَصْلُهُ) أَيْ الْمَجَازُ الَّذِي تَرَجَّحَتْ حَقِيقَتُهُ لِكَوْنِهَا أَجْلَى وَإِنْ لَمْ يَتَرَجَّحْ هُوَ بَلْ سَاوَى سَائِرَ الْمَجَازَاتِ (وَإِنْ تَسَاوَيَا) أَيْ الْمَجَازُ وَالْأَصْلُ (أَوْ تَرَجَّحَ أَحَدُهُمَا) أَيْ أَحَدُ الْمَعْنَيْنِ الْمَجَازِيَيْنِ دُونَ أَصْلِهِ (وَ) تَرَجَّحَ (أَصْلُ الْآخَرِ) دُونَ نَفْسِهِ (فَجُمِلَ) أَمَّا عَلَى الْأَوَّلِ فظَاهِرٌ عَلَى الْخِتَارِ فِي الْحَصُولِ وَأَمَّا مِنْ أَوْجِبَ حُلَّ الْمَشْتَرَكِ عَلَى الْجَمِيعِ أَوْ جُوزَ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعَانِي الْمَجَازِيَّةِ كَذَلِكَ وَأَمَّا عَلَى الثَّانِي فَلَاخْتِصَاصُ كُلِّ مِنَ الْمَجَازِيَيْنِ بِجَهَةٍ مِنَ التَّرْجِيحِ وَهَاهُنَا قِسْمٌ آخَرٌ وَهُوَ مَا تَرَجَّحَ هُوَ وَأَصْلُهُ وَيَسْتَنْبِطُ حُكْمَهُ مِنْ قَوْلِهِ حُلٌّ عَلَى الرَّاجِحِ أَوْ مِنْ قَوْلِهِ أَوْ أَصْلُهُ

فهو يحمل إلا عند الشافعي والقاضي فانه يحمله على الجميع كما تقدم ومن هذا يعلم أن المصنف اختار مذهب الشافعي في الاستعمال لا في الحمل وان اقترنت به قرينة فقد يدل على الاعتبار أى الأعمال إما للبعض أو الكل وقد يدل على الالغاء إما للبعض أو للكل أيضاً فتحصلنا على أربعة أقسام ذكرها المصنف على الترتيب * الأول أن يقترن به ما يوجب إعماله في واحد فيتعين الحمل عليه وهذا إذا كان الواحد معيناً فإن لم يكن فيبقى اللفظ على إجماله وقد تأمله المصنف * الثاني ما يوجب إعماله في أكثر منه فيحمل على الكل عند من يجوز الأعمال في المعنيين ومن منع منه انه قال انه يحمل * الثالث أن يقترن به ما يوجب الغاء البعض فينحصر المراد في الباقي فان كان الباقي واحداً حمل عليه وان تعدد فهو يحمل إلا عند الشافعي والقاضي وهذا إذا كان البعض الملقى معيناً وإلا فهو يحمل بين الجميع * الرابع أن يقترن به ما يوجب إلغاء الكل فيحمل على المعنى المجازى لتعذر التحقيق فان كان البعض فقط ذا مجاز حملناه عليه وان كان اسكلاً واحداً منها مجاز فقد تعارضت وحينئذ فان ترجع بعض المجازات على بعض حمل عليه ورجحانه إما بنفسه وذلك بأن تتساوى الحقائق ويكون بعض المجازات أقرب إلى الحقيقة من الآخر وإما بأصله وهو الحقيقة وذلك بأن تتساوى المجازات ولكن يكون بعض الحقائق أرجح من بعض لو عدت القرينة الملقى فان تساوى أى الحقائق والمجازات بقى الإجمال وكذلك إن ترجح بعض المجازات على البعض الآخر ولكن رجح أصل ذاك وهو حقيقته على أصل هذا فيبقى الإجمال أيضاً لتعادلهما وهذه المسئلة ليست في المنتخب ولا في كتب الأمدى وابن الحاجب قال * (الفصل السادس في الحقيقة والمجاز الحقيقة فعيلة من الحق بمعنى الثابت أو المثبت نقل

قال الفهرى واعلم ان في رجحان بعض حقائق المشترك فطر إذ رجحانه يناق الاشتراك * أقول قد يترجح البعض بالنظر إلى نفس الصيغة كما قيل في القرء لان الحيض بالمفهومية منه أولى من الطهر بانباته عن الجميع بدليل المقرأة والقرى لاجتماع الماء والناس والاجتماع في الحيض لكونه دماً مجتمعاً في الرحم دون الطهر وعن الانتقال يقال قرأ النجم أى انتقل والدم هو المنتقل من الداخل إلى الخارج (الفصل السادس في الحقيقة والمجاز الحقيقة) لغة (فعيلة) مأخوذة (من الحق بمعنى الثابت) لانه يقابل الباطل المعدوم (أو) بمعنى (المثبت) إذ للفعيل قد يكون بمعنى الفاعل أو المفعول كالعليم والجريح وأما ما قال المحقق مقتضياً بالأمدى الحقيقة في اللغة ذات الشيء وإن كان أنسب هاهنا لما أن اللفظ بالنسبة إلى ما وضع له بمنزلة ذات الشيء وحقيقته وبالنسبة إلى الغير بمنزلة العارض فلا خفاء في أنه ليس وضعاً أولياً وإنما أطلق على ذات الشيء لكونها ثابتة لازمة (نقل) من الأمر

إلى العقد المطابق ثم إلى القول المطابق ثم اللفظ المستعمل فيما
وضع له في اصطلاح التخاطب والتاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الإسمية

الثابت (إلى العقد) أى الاعتقاد (المطابق) لواقع لأنه أولى بالثبوت من الغير
المطابق (ثم) نقل من العقد المطابق (إلى القول المطابق) لواقع لهذا السبب بعينه
أو لمشاركته الأول في المطابقة أو لإطلاق اسم المتعلق على المتعلق (ثم) نقل منه (إلى)
المعنى المصطلح أى (اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب) لكونه مطابقا
لوضع الواضع فهو فى المعنى المصطلح مجاز لغوى واقع فى الدرجة الثالثة فاللفظ كالجنس
وقوله المستعمل يخرج الماهل وما وضع ولم يستعمل فانه ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيجى
وقوله فيما وضع له يخرج المجاز المستعمل فى غير ماوضع له من كل وجه واللفظ
كقولك خذ هذا الفرس مشيرا إلى كتاب والقيد الأخير أى فى اصطلاح يقع به التخاطب
يخرج المجاز المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح آخر كالصلاة المستعملة بتخاطب الشرع فى
الدعاء فان قلت إن أريد بالوضع الشخصى خرج كثير من الحقائق لأن جميع المركبات ومثل
المثنى والمجموع والمصغر والمنسوب مما يدل بحسب الهيئة والمادة إنما هى موضوعة بالنوع
فقط وإن أريد أعم لم يخرج المجاز لأنه موضوع بالنوع قلنا المراد باللفظ تعيين اللفظ
للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بأفراد اللفظ بذلك أو بادراجه فى القاعدة
الكلية الدالة على أن كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى
مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل كل اسم يكون كذا وكذا فهو مثنى فيشمل الوضع
لشخصى وأحد يسمى الوضع النوعى دون القسم الآخر منه وهو ما كان بثبوت قاعدة دالة
على أن كل لفظ معين للدلالة على معنى بنفسه فهو عند القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى
متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه بواسطة
القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز المجاز لكان فهم المعنى
المجازى والدلالة عليه عند القرينة مجازا فثبت بما ذكرنا دخول المذكورات وخروج
المجاز كذا أفاد الفاضل (والتاء) الداخلة فى الحقيقة (انقل اللفظ من الوصفية
إلى الإسمية) الصرفة للتأنيث قال الخنجرى هذا إنما يكون إذا كانت بمعنى المفعول حتى
يستوى فيه المذكر والمؤنث إذ لا يستويان فيما هو بمعنى الفاعل وفيه نظر لانا سلمنا ذلك
لكن لا يلزم دخول التاء بل ذلك إنما يكون لو كان المدلول لغة واصطلاحاً مؤنثاً وليس
كذلك لأن الثابت والعقد واللفظ المطابقين واللفظ المستعمل النح كل منها مذكر فالتاء اذن
لنقل من غير تفصيل اللهم إلا أن يحمل المعنى الثابتة أو المشتبهة ثم العقيدة واللفظة بالتأنيث

والجوازُ مَفْعَلٌ منَ الجوازِ بمعنى العبورِ وهو المَصْدَرُ أو المكانُ نُقِلَ إلى الفاعلِ ثم إلى اللفظِ المُستعملِ في معنى غير موضوع له يُناسبُ المصطلحَ (وفيه مسائل) أقول ذكر في هذا الفصل مقدمة ومثاني مسائل أما المقدمة ففي الكلام على لفظي الحقيقة والجواز على معناهما لغة واصطلاحاً ومقصوده الاعظم بيان أن إطلاق لفظي الحقيقة والجواز على المعنى المعروف عند الأصوليين إنما هو على سبيل المجاز فاما الحقيقة فوزنها فعيلة وهي مشتقة من الحق والحق لغة الثبوت قال الله تعالى « ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين » أي ثبتت ومن أسمائه تعالى الحق لأنه الثابت ثم إن فعيلاً قد يكون بمعنى فاعل

في الكل وتكلف السكاكي في جعل التاء للتأنيث في الوجين أما على الأول فلا نه صفة للكمة الثابتة ويجب في الفعيل بمعنى الفاعل التفرقة أجرى على الموصوف أولى وأما على الثاني فلان الفعيل بمعنى المفعول وإن تساوى القيلان فيه لكن ذلك عند الاجراء فقط فتقدر لفظ الحقيقة قبل النقل صفة لمؤنث غير مجرأة على موصوفها (والجواز مفعول) مأخوذ (من الجواز بمعنى العبور) لا الامكان لعدم مناسيته المقصود وإن قدرت بوساطة العبور (وهو) أي بناء المفعول (المصدر أو المكان) أو الزمان بالاشتراك اللفظي كالمقتل فهو حقيقة في كل منها ثم (نقل إلى الفاعل) أي الجائز عن موضعه إطلاقاً لاسم الجزء وهو المصدر على السكل وهو ماله المصدر (ثم) من الفاعل (إلى) المعنى المصطلح أي (اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح) لتعديبه عن موضعه الأصلي فالجواز في هذا المعنى مجاز في الدرجة الثانية قوله معنى غير موضوع يخرج الحقيقة مرتجلاً كان أو منقولاً أو غيرهما والآخرة أي مناسبة غير ما وضع له لما وضع له في اصطلاح التخاطب ليدخل فيه نحو الصلاة المستعمل لها الشرع في الدعاء لأن مناسبة غير ما وضع له للموضوع له في اصطلاح التخاطب يقتضى كون الأول غير الموضوع له في ذلك الاصطلاح لاستحالة مناسبة الشيء لنفسه فيصدق التعريف حينئذ على المثال المذكور لأنه وإن استعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر لكنه مستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب وتغيير الأسلوب للتحرز عن التكرار مع زيادة فائدة كاشعار المناسبة باشتراط العلاقة التي اعتبرها العرب وبه يخرج الغلط واستعمال مثل الفلك في الحجر مثلاً فإن قالت ربما يكون في الغلط المعنى المستعمل فيه مناسباً للأصل قلنا المراد أن المستعمل في المناسب من حيث إنه مناسب * ثم الحقيقة والمجاز وإن كانا من صفات اللفظ إلا أنه كغير ما يسمى المعنى حقيقة ومجازاً تسدية للمدلول باسم الدال على عكس السكلى والجزئى فهذا من المجاز لا الخطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص (وفيه) أي في هذا الفصل (مسائل)

كسميع بمعنى سامع وبمعنى مفعول كقتيل بمعنى مقتول فالحقيقة إن كانت بمعنى الفاعل فعناها
الثابتة من قولهم حق الشيء يحق بالضم والكسر إذا وجب وثبت وإن كانت بمعنى المفعول
فعناها المثبتة بفتح الباء من قولهم : حققت الشيء أحقته إذا أثبتته ثم نقلت الحقيقة من الثابت
أو المثبت إلى الاعتقاد المطابق للواقع مجازاً كاعتقاد وحدانية الله تعالى قال في المحصول لأنه
أولى بالوجود من الاعتقاد الفاسد ، وقد يقال إنما كان مجازاً لاختصاصه ببعض أفراد الثابت
فصار كاطلاق الدابة على ذوات الأربع ثم نقل من الاعتقاد المطابق إلى القول الدال على المعنى
المطابق أى الصدق لعين هذه العلة كما قال في المحصول ثم نقل من القول المطابق إلى المعنى
المصطلح عليه عند الأصوليين ، وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب
قال في المحصول : لأن استعماله فيما وضع له تحقيقاً لذلك الوضع قال : فظهر أن إطلاق لفظ
الحقيقة على هذا المعنى المعروف ليس حقيقة لغوية بل مجازاً واقعياً في المرتبة الثالثة لكنه
حقيقة عرفية خاصة ولقائل أن يقول : يجوز أن يكون لفظ الحق موضوعاً للقدر المشترك
بين الجميع وهو الثبوت سلماً لكن لا نسلم أن كل مجاز مأخوذ مما قبله بل الجميع مأخوذ من
الحقيقة ، وأما معنى الحقيقة في الاصطلاح فهو ما أشار إليه المصنف بقوله : اللفظ المستعمل
الحق فقوله : اللفظ جنس لكنه جنس بعيد فالتعبير بالقول أصوب وقوله : المستعمل خرج
عنه المهمل واللفظ الموضوع قبل الاستعمال فانه ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيأتى وقوله : فيما
وضع له يخرج به المجاز وقوله : في اصطلاح التخاطب يتناول اللغوية والشرعية والعرفية فإن
الصلاة مثلاً في اصطلاح اللغة حقيقة في الدعاء مجاز في الأركان المخصوصة وفي اصطلاح
الشرع بالعكس . واعلم أن المراد بالوضع في الحقيقة الشرعية والعرفية هو غلبة الاستعمال
وفي اللغوية هو تخصيصه به وجعله دليلاً عليه ، وإرادة المصنف لهما لا تستقيم إلا باستعمال
المشترك في معنيتين فافهمه ، وهذا الحد يرد عليه الإعلام فإن الحد صادق عليها مع أنها ليست
بحقيقة ، ولا مجاز كما سيأتى وأيضاً فالمجاز موضوع عنده لأن المراد من وضعه هو اعتبار
العرب لنوعه ، وقد جزم باشتراط ذلك كما سيأتى فلا بد فيه من قيد في الحد لإخراجه لأنه
المذكور هنا صادق عليه (قوله : والتاء لنقل اللفظ) اعلم أن الفاعل إن كان بمعنى الفاعل
فإنه يفرق بين مذكرة ومؤنثة بالتاء فتقول : مررت برجل عليم وامرأة عليم وكريمة
وإن كان بمعنى المفعول فيستوى فيه الذكر والمؤنث فتقول مررت برجل قتيل وامرأة قتيل
ويستثنى من ذلك ما إذا سمي به أو استعمل استعمال الأسماء كما لو استعمل بدون الموصوفه
كقوله تعالى : والطيحة أى والبهيمة الطيحة فإنه لا بد من التاء للفرق فالحقيقة إن كانت بمعنى
الفاعل فتأزها على الأصل وإن كانت بمعنى المفعول فهي إنما دخلت لانتقال الحقيقة من
الوصفية إلى الاسمية لانا بينا أنها نقالت إلى اللفظ المستعمل بالشرط وجعلت إسماء له ويجوز

أن يكون المراد أن دخولها للاعلام بالنقل (قوله والمجاز مفعل الخ) يريد أن إطلاق لفظ
المجاز على معناه المعروف عند العلماء مجاز لغوى حقيقة عرفية وذلك لأن المجاز مشتق من
الجواز الذى هو التعدى والعبور تقول جازت المكان الفلانى أى عبرته ووزن المجاز مفعل
لأن أصله مجوز فقلبوا واره ألفاً بعد نقل حركتها إلى الجيم لأن المشتقات تتبع الماضى المجرد
فى الصحة والاعلال وهم قد أعلوا فعله الماضى وهو جاز لتحرك واوه وانفتاح ما قبلها
فلذلك أعلوا المجاز والمفعل يستعمل حقيقة فى الزمان والمكان والمصدر تقول قعدت مقعد
زيد وتريد قعود زيد أو زمان قعوده أو مكان قعوده فيكون لفظ المجاز فى الأصل حقيقة
أما فى المصدر وهو الجواز وأما فى مكان التجوز أو زمانه وأهمل المصنف الزمان لما استعرفه
ثم أن لفظ المجاز نقل من ذلك إلى الفاعل وهو الجائز أى المنتقل لما بينها من العلاقة لأنه
إن نقل من المجاز المستعمل فى المصدر فالعلاقة هى الجزئية لأن المشتق منه جزء من المشتق
فصار كما إطلاقهم لفظ العدل وهو مصدر على فاعل العدالة فقالوا رجل عدل أى عادل وإن
نقل من المجاز المستعمل فى المكان فالعلاقة هى إطلاق اسم المحل وإرادة الحال ويعبر عنه
بالمجاورة وأما المجاز المستعمل فى الزمان فانه ليس بينه وبين الجائز علاقة معتبرة فلا يصح
أن يكون مأخوذاً منه فلذلك أهمله المصنف فافهم فانه من محاسن كلامه ثم أن الجائز إنما
يطلق حقيقة على الاجسام لأن الجواز هو الانتقال من حيز إلى حيز وأما اللفظ فعرض يتمتع
عليه الانتقال فنقل لفظ المجاز من معنى الجائز إلى المعنى المصطلح عليه عند الأصوليين وهو
اللفظ المستعمل فى معنى غير موضوع له يناسب المصطلح وإطلاقه على هذا المعنى على سبيل
التشبيه فان تعدية اللفظ من معنى إلى معنى كالجائز من مكان إلى مكان آخر فيكون إطلاق
لفظ المجاز على المعنى المصطلح عليه مجازاً لغوياً فى المرتبة الثانية حقيقة عرفية فأما قوله
اللفظ المستعمل فقد عرفت شرحه بما تقدم وأما قوله فى معنى غير موضوع له فاحترز به عن
الحقيقة ويؤخذ منه أن المجاز عند المصنف لا يستلزم الحقيقة لأنه شرط تقدم الوضع لا
تقدم الاستعمال وهو اختيار الآمدى وجزم باستلزامه فى الحصول فى الكلام
على إطلاق اسم الفاعل بمعنى الماضى ونقله فى الكلام على الحقيقة اللغوية عن الجمهور ثم
قال وهو ضعيف على عكس ما جزم به أولاً ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً وأما قوله يناسب
المصطلح فأتى به لثلاثة أمور * أحدها للاحتراز عن العلم المنقول كبكر وكتب فانه ليس
بمجاز لأنه لم ينقل لعلاقة . الثانى اشتراط العلاقة . الثالث ليسكون الحد شاملاً للمجازات
الأربعة المجاز اللغوى والشرعى والعرفى العام والعرفى الخاص فأتى بالاصطلاح الذى هو
أعم من كونه لغوياً أو شرعياً أو عرفياً وهذا الحد يرد عليه المجاز المركب وذلك لأن
شرط المجاز أن يكون موضوعاً لشيء ولكن يستعمل فى غيره لعلاقة كما تقرر والمركب عند

المصنف غير موضوع فانه قد قال في التخصيص قلنا المركب لم يوضع وقد وقعت للشارحين في هذا الفصل مواضع ينبغي اجتنابها . واعلم أن هذه الاعمال كلها ما عدا الحدين لم يتعرض لها الآمدى ومن تابعه كابن الحاجب قال (الأولى : الحقيقة اللغوية موجودة وكذا العرفية العامة كالدابة ونحوها والخاصة كالقلب والنقض والجمع والفرق واختلف في الشرعية كالصلاة والزكاة والحج فنعم القاضي مطلقاً

المسئلة (الأولى) في إثبات الحقائق الثلاث (الحقيقة اللغوية موجودة) كالإنسان والفرس وغيرهما ولم يستدل عليه لظهوره . (وكذا) الحقيقة (العرفية العامة) موجودة (كالدابة) لما يدب على الأرض لغة لاشتقاقها من الدبيب خصها العرف بذوات الحوافر وهي الخيل والبغل والحمار فلو أوصى شخص لآخر بإعطاء دابة وجب أحد هذه الأشياء وإذا قال دابة الكر والفر أو الدر والظهر تعين الفرس أو دابة الظهر والذمل تعين الحمار أو الفرس أو قال دابة الحمل تعين الحمار أو البغل وهو المعنى به عند الفقهاء ونص عليه الشافعي رحمه الله (ونحوها) أى ومثل الدابة ويذكر الضمير لأن التاء للبالغة كالبدنة فانها في الاصل لما له ضخامة وخصها العرف بالجل أو به وبالبحر (و) كذا العرفية (الخاصة) موجودة أيضاً إذ لكل طائفة من العلماء مصطلحات تخصهم (كالقلب والنقض) للنظار نقولهما من معنيهما لغة إلى ربط خلاف ما قاله المستدل بعلته اللاحق بأصله وإبداء الوصف المدعى هلة بدون الحكم واستيجىء تحقيقه في القياس (والجمع والفرق) للفقهاء أما الاول فللجمع بين الفرع والاصل في حكم بعلته مشتركة وأما الثانى فهو جعل خصوصية الاصل علة الحكم أو جعل خصوصية الفرع مانعاً وجعل الفئوى الأمثلة الأربعة للفقهاء والتفصيل رأى الجاربردى ولكل وجه كالجوهر والعرض والكون المتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة (واختلف في) وجود الحقيقة (الشرعية كالصلاة والزكاة والحج) وهى اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع أى وضعه الشرع لمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة سواء كان لمناسبة فيكون منقولا من معناه لغة أو لا فيكون موضوعاً مبتدأ أو الحقيقة الدينية اسم لنوع من ذلك وهو ما رضعه للشارع لمعناه ابتداء بأن لا يعرف أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما والواقع هو القسم الثانى فقط هو ما لا يعرف معناه وزعمت المعتزلة أن أسماء الذوات من ذلك دون أسماء الأفعال وسنحقة وإذا عرف ما ذكر فنقول . اختلف في وقوع الشرعية (فنع القاضي) أبو بكر وجود الحقائق الشرعية (مطلقاً) واختلف في تفسير قوله قال الأستاذ معناه أن ما استعمله الشارع من

وأثبت المعتزلة مُطلقاً

الاسماء كالصلاة ونحوها في المعاني الشرعية لم يخرج بذلك عن وضع أهل اللغة بل هي مقررّة على حقائقها اللغوية وقال المراغي معناه أن معانيها الشرعية حقائقها اللغوية وقال الخنجي مذهب القاضي أن كل ما يدعى أنه حقيقة شرعية فهو مجاز لغوي وزاد عليه الجاربردي قوله لم تبلغ رتبة الحقائق أى هي باقية على معانيها اللغوية والزيادات غير داخلّة في معانيها قال الفري وكلامه بلا إشكال أولى بالاتباع اعلو مرتبته أقول لا خفاء في ضعفه إذ المحقق من يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال بل الحق التفصيل وهو أنه إن أراد بتقررها على حقائقها ما ذكره المراغي فهو باطل للقطع بأنها معان حدثت وكان أهل اللغة لا يعمرونها وإن أريد أنها حقائق في معانيها لغة وفي معانيها الشرعية مجازات ليست بحقيقة أصلاً فهو باطل أيضاً لأنها تفهم منها بلا قرينة وإن أريد أن معانيها التي يدعى كون الالفاظ فيها حقائق شرعية مشتملة على المعاني اللغوية وزيادة والالفاظ مستعملة في اللغوية الحاصلة في ضمن الشرعية لا في المجموع المركب منها والزيادة كما أشار اليه الجاربردي فهي مقررّة على حقائقها اللغوية وكونها مجازات لاستعمال العام في الخاص فهذا باطل أيضاً للقطع بأن قول الشارع صلوا ليس معناه افعلوا الدعاء الذي في ضمن الأركان المخصوصة وإن أريد أنها حقائق لغوية واستعمالها في الشرعية ليس بوضع الشارع إياها لهذه المعاني فله وجه وسنحققه والتحقيق أن محل النزاع على ما في شرح المختصر الالفاظ المتداولة شرعاً وقد استعملت في غير معانيها اللغوية فهل ذلك بوضع الشارع لها لمناسبة أولاً واستعمالها فيها للمناسبة بقرينة مجاز آمن غير وضع مغن عن القرينة فتكون مجازات لغوية ثم غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دورانها على ألسن أهل الشرع لاحتياجهم إلى التعبير عنها دون المعاني اللغوية فصارت حقيقة عرفية لهم حتى إذا وجدناها في كلام الشارع مجردة عن القرينة محتملة للمعنى اللغوي والشرعي فعلى أيها تحمل فأختار القاضي الثاني وهو أن ذلك ليس بوضع الشارع بل بالطريق المذكور ^(١) وأنها تحمل على المعنى اللغوي واختار غيره الأول وهو أنه بوضعه وأنها تحمل على الشرعي بعد الاتفاق على أنها قد صارت حقائق في معانيها الثواني أيضاً وأنها إذا وقعت بلا قرينة في كلام أهل الكلام والفقه والأصول وغيرهم من أهل الشرع تحمل على المعاني الشرعية (وأثبت المعتزلة) الحقائق الشرعية (مطلقاً) ذكر الفري أن معناه وضع

^(١) هو الغلبة في المعاني الشرعية لكثرة الدوران على ألسن أهل الشرع حتى صارت حقيقة عرفية أ. هـ.

والحق أنها مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأة وإلا لم تكن عربية فلا يكون القرآن عربياً وهو باطل لقوله تعالى : وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً ونحوه قيل المراد بعبءه فإن الخالف على أن لا يقرأ القرآن بحث بقراءة بعضه قلنا معارض بما يقال إنه بعضه قيل : تلك كلمات قلائل فلا تخرجه عن كونه عربياً كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية قلنا : تخرجه

الشارع هذه الألفاظ بإزائها من غير مناسبة وقد عرفت أنه أعم ومثل هذا قال الجاربردى من طرف المعتزلة أنها بسبب النقل خرجت عن الحقائق اللغوية وبسبب عدم المناسبة لم تكن مجازات فكانت موضوعات مبتدأة وفيه نظر إذ لا نسلم وجوب عدم المناسبة في الألفاظ الشرعية كيف وأكثرها منقولات (والحق أنها) أى الألفاظ الشرعية في معانيها (مجازات لغوية اشتهرت) في تلك المعاني بعد استعمال الشارع إياها فيها مجازاً لمعونة القرائن ثم بعد الاشتهار فهمت بلا قرينة وصارت الحقائق اللغوية مهجورة في الشرع هذا هو المراد بكونها حقائق شرعية (لا) أنها (موضوعات مبتدأة) وهذا يشمر بأنه مذهب ثالث بناء على أن القاضى ذهب إلى أن معانيها الشرعية حقائقها اللغوية كما صرح به المراغى والفنرى أو نحو ذلك لكن التحقيق أن هذا عين قول القاضى كما عرفت ولا ثالث للمذهبين صرح بذلك المحقق (وإلا) أى لو كانت موضوعات مبتدأة (لم تكن) هذه الألفاظ (عربية) إذ لم يضمها واضع لغة العرب بإزاء هذه المعاني (فلا يكون القرآن عربياً) لاشتتاله على ما ليس بعربى لوجودها فيه (وهو) أى كون القرآن غير عربى (باطل لقوله تعالى وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً ونحوه) مثل إنا أنزلناه قرآناً عربياً قال المراغى قوله ونحوه إشارة إلى مجازات عرفية فإنها مثل العربية والظاهر أنه لا توجيه له وقد قال الفنرى إنه كلام محبط لا مفهوم له فإن (قيل المراد بالضمير في الآية (بعضه) أى بعض القرآن إذ يجوز إطلاق القرآن على بعضه) فإن الخالف على أن لا يقرأ القرآن بحث بقراءة بعضه (قلنا) ما ذكرتم (معارض بما يقال) لما هو من كل القرآن (إنه بعضه) وبعض القرآن لا يصدق عليه القرآن حقيقة لامتناع صدق الكل على جزئه فالبعض ليس بقرآن فإن (قيل) سلمنا أن المراد بجمع القرآن لكن لا نسلم أن اشتتاله على تلك الألفاظ قادح في عربيته كيف (تلك) الألفاظ (كلمات قلائل فلا تخرجه عن كونه عربياً كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية) فإنها لا تخرجها عن كونها فارسية (قلنا) هذه الكلمات (تخرجه)

ولأما صح الاستثناء قيل: كفى في عريبتها استعمالها في لغتهم قلنا تخصيص الألفاظ باللغات بحسب الدلالة قيل منقوض بالمشكاة والقسطاس والاستبرق وسجّيل قلنا وضع العرب فيها وافق لغة أخرى (أقول لما فرغ من الكلام على الحقيقة لغة واصطلاحاً شرع في بيان وجودها والحقيقة تنقسم إلى أربعة أقسام أحدها اللغوية ولا شك في وجودها لأنها قطع باستعمال بعض اللغات في موضوعاتها كالحر والبرد والسماء والأرض وبدأ المصنف باللغوية لأن ما عداها فرع عنها الثاني العرفية العامة وهي التي انتقلت من مسميها اللغوي إلى غيره الاستعمال العام بحيث هجر الأول قال في المحصول وذلك أما بتخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة فإنها وضعت في اللغة لكل ما يدب كالإنسان فخصصها العرف العام بماله جافر وأما باشتهار المجاز بحيث يستذكر معه استعمال الحقيقة كإضافتهم الحرمة إلى الخمر وهي في الحقيقة مضافة إلى الشرب * الثالث العرفية الخاصة وهي ما لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التي تخصهم كاصطلاح الفقهاء على القلب والنقض والجمع والفرق الآتي بيانها في القياس واصطلاح النحاة على الرفع والنصب والجر * الرابع الشرعية وهي اللفظة التي استفيد من الشارع وضعت كالصلاة للأفعال المخصوصة والزكاة للقدر المخرج قال في المحصول سواء كان اللفظ والمعنى يجوأن عند أهل اللغة كأوائل السور عند من يجعلها اسماً أو كان معلوماً لهم لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى كلفظة الرحمن لله تعالى فإن كلا منهما كان معلوماً لهم ولم يضعوا اللفظ لله تعالى ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى قل ادعوا الله

أى القرآن عن العربية (ولأما صح الاستثناء) وقد صح حيث يقال القرآن عربى إلا كذا وكذا وفى القصيدة الفارسية يقال إنها فارسية إلا كذا فان (قيل) سلمنا أن اشتماله على غير العربية يخرججه عن كونه عربياً لكن لانسلم أن هذه الألفاظ غير عربية قولكم لأن واضع اللغة لم يضع بإزائها قلنا (كفى في عريبتها استعمالها في لغتهم) سواء وضعها واضع اللغة أولاً (قلنا) مجرد ذلك لا يكفي إذ (تخصيص الألفاظ باللغات) إنما هو (بحسب الدلالة) أى دلالتها على معانيها التي وضعت بإزائها فإذا دلت على معان أخر دونها لم تكن عربية فإذا (قيل) الدليل بعد النقوض التفصيلية (منقوض) اجمالاً (بالمشكاة) فإنها هندية معناها الكوة (والقسطاس) فإنه روى معناه الميزان (والاستبرق وسجّيل) فإنهما فارسيان معناهما الديباج الغليظ والمركب من سنك وكل مع كونها المذكورة في القرآن (قلنا) كونها من تلك اللغات لا ينافي كونها عربية بل (وضع العرب) اللغة العربية (فيها وافق لغة أخرى) وتوافق اللغتين في الوضع غير عمتع كالصوابون والنورة هذا تقرير ما في الكتاب وفيه خلل

الح) أى اعترضت المعتزلة على هذا الدليل بأربعة أوجه : أحدها : أن هذه الآية لا تدل على أن القرآن كله عربي بل على أن بعضه عربي لأن القرآن يطلق على مجموعه وعلى كل جزء منه ولهذا لو حلف لا يقرأ القرآن حث بقراءة بعضه وجوابه ان استدلالكم بالحلف وإن دل على أن المراد بالقرآن البعض فهو معارض بقولنا للسورة والآية أنه بعض القرآن فإنه لو أطلق عليه بعض القرآن حقيقة لما كان لادخال البعض معنى وأيضاً فلأن بعض الشيء غير الشيء وإذا تعارضاً تساقطاً وسلم ما قلناه أولاً . واعلم أن ما ذكره من الحث ممنوع فقد نص الشافعى على ما حكاه الرافعى فى أبواب العتق أنه لو قال لعبد : إن قرأت القرآن فأنت حر لا يعتق إلا بقراءة الجميع . الثانى : أن هذه الألفاظ وإن كانت غير عربية لكنها قلائل فلا يخرج القرآن عن كونه عربياً كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية فانها لا تخرج بذلك عن كونها فارسية والجواب أنا لا نسلم بل يخرج عن كونه عربياً قطعاً بدليل صحة الاستثناء فنقول : القرآن عربي إلا كذا وكذا ، ومثله القصيدة أيضاً . الثالث : أنه يكفى فى كون هذه الألفاظ عربية استعمال العرب لها من حيث الجملة وحيث قد فاستعمال الشارع لها فى غير المعنى اللغوى لا يخرجها عن ذلك وجوابه أن تخصيص الألفاظ بكونها عربية أو فارسية ليس حكماً حاصلًا بذات الألفاظ من حيث هى بل بحسب دلالتها على تلك المعانى فى تلك اللغة فلا يصير اللفظ عربياً إلا إذا دل على المعنى الذى وضعه العرب له وفيما قاله نظر بل الحق أن العربى لا يخرج عن عربيته باستعماله فى معنى آخر ويدل على هذا أن الاعمشى كابراهيم لا يخرج عن العجمة باستعمال العرب له فى معنى آخر كما صرح به النحاة ولهذا منعوا صرفه ، وهذا إذا قلنا إن اللغات اصطلاحية فإن قلنا توقيفية فى الحكم بتخصيص البعض بالعربى بحث يتقوى به جواب المصنف . الرابع : أنه منقوض بألفاظ واقعة فى القرآن ليست عربية بل معربة فإن المشكاة حبشية كما قال فى المحصول وهندية كما قاله الآمدى وابن الحاجب ، وهى

ولو سلم ، فالجواز بالمجاز بما لا نزاع فيه وقد قامت قرينة على ذلك إذ الضمير للبعض المعين وهو السورة . الرابع : أن صحة الاستثناء تمنع تسمية السكل عربياً حقيقة لا مجازاً فلم لا يجوز بطريق المجاز وقوع هذه الألفاظ فيه إذ البحث على تقدير أنها غير عربية اليه أشار المحقق الخامس : لا نسلم أنها إذا دلت على معان أخر لا تكون عربية وإنما يصح لو لم تكن مجازات وقد وضعها الشارع لها حقائق شرعية مجازات لغوية إذ المجازات آحادية ، وإن لم يصرح العرب بأحاديها عربية لتجوز للعرب نوحها . السادس : أن وقوع غير العربى فى القرآن . مما هو مروي عن ابن عباس وعكرمة ، ووقوع اتفاق اللغتين احتمال بعيد لندرته فلا يدفع الظهور ، ولا يقدر فى الظواهر على أن إجماع أهل العربية على منع صرف

الكوة والقسطاس رومية وهي الميزان والاستبرق فارسية وهي الديباج الغليظ وسجيل أيضاً
فارسية وهي الحجر من الطين ، وأجاب المصنف بأننا لا نسلم أن هذه الألفاظ ليست
عربية . بل غايته أن وضع العرب لها وافق وضع غيرهم كالأصابون والتنور ، فإن اللغات
متفقة فيهما . قال في المحصول : ولئن سلنا خروج هذه الألفاظ عن مقتضى الدليل . فيبقى
ما عداها على الأصل ، وهذا الذي صححه المصنف والامام من كون العرب لم يقع
في القرآن نقله ابن الحاجب عن الأكثرين ، ونص عليه الشافعي في أوائل الرسالة فقال
ما نصه : وقد تكلم في القرآن من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه اسكان الإمساك أولى
به وأقرب من السلامة إن شاء الله تعالى فقال منهم قائل إن في القرآن عربياً
وأعجمياً هذا لفظه بحروفه ، ومن الرسالة نقلته ، ثم إنه أطال الاستدلال في الرد على قائله
ثم قال والله تعالى يغفر لنا ولهم ولم يصحح الآمدي شيئاً وصحح ابن الحاجب وقوعه مستدلاً
باجتماع النحاة على أن إبراهيم ونحوه لا ينصرف للعلمية والعجمية . واعلم أن المصنف لم يرتب
هذه الاعتراضات على الوجه اللائق فإن اللائق الابتداء بالثالث ، ثم بالثاني ، ثم بالأول .
فيقول أولاً لا نسلم أنها غير عربية بل يكفي فيها استعمالها عندهم سلنا لكن لا يخرج القرآن
عن كونه عربياً لأنها قلائل سلنا خروجها ، فليس بممتنع لأن المراد من قوله تعالى قرآننا
عربياً هو البعض قال (وعورض بأن الشارع اخترع معاني فلا بُدَّ لها من ألفاظٍ
قلنا : كفى التجوزُ وبأن الإيمان في اللغة هو التصديق وفي الشرع فعل
الواجبات لأنه الإسلام وإلا لم يُقبل من مُبتغيه لقوله تعالى : ومن
يبتغ غير الإسلام ديناً

إبراهيم ونحوه للجملة والعلمية مما يؤكد ما ذكرنا (وعورض) أي ما يدل على أنها ليست
موضوعات مبتدأة (بأن الشارع اخترع معاني) لم تكن معقولة للعرب ولم تضع لها
ألفاظاً ، إذ هو مشروط بتمقل المعنى (فلا بد لها من ألفاظ) يضعها الشارع لها ليكن
التعريف (قلنا : كفى التجوز) في ذلك وتوضيحه أنه إن أردتم أنه لا بد من ألفاظ توضع
لها ابتداء حقيقة فممنوع لجواز الاكتفاء بالمجاز كالصلاة في الأركان المشتملة على الدعاء
باطلاق اسم الجزء على الكل وإن أردتم أنه لا بد من ألفاظ كيف كانت فسلم لكن
لا يلزم المدعى لجواز المجاز (و) عورض أيضاً (بأن الإيمان في اللغة هو التصديق)
فلا هن أمة للغة ويؤيده قوله تعالى : وما أنت بمؤمن لنا، أي بمصدق (وفي الشرع فعل
الواجبات لأنه) أي الإيمان (الإسلام وإلا) أي لو لم يكن الإيمان إسلاماً (لم
يقبل من مبتغيه لقوله تعالى : ومن يبتغ (أي يطلب) غير الإسلام ديناً

فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَلَمْ يُحْزَرْ اسْتِثْنَاءُ الْمُسْلِمِ مِنَ الْمُؤْمِنِ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ۖ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْإِسْلَامُ هُوَ الدِّينُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَالَّذِينَ فَعَلُوا الْوَاجِبَاتِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ قُلْنَا : الْإِيمَانُ فِي الشَّرْعِ تَصَدِيقٌ خَاصٌّ وَهُوَ غَيْرُ الْإِسْلَامِ وَالَّذِينَ فَايَنَّهُمَا الْإِنْقِيَادُ وَالْعَمَلُ الظَّاهِرُ وَلِهَذَا قَالَ تَعَالَى (قُلْ لَمْ تَوْفَرُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا)

فلن يقبل منه (لكن الإيمان مقبول اتفاقا (ولم يحز) أى وأيضا الإيمان لو لم يكن اسلا ما لم يحز (استثناء من المسلم من المؤمن) أى استثناء متصلا وهو الأصل لأنه حينئذ يلزم التغير فلا يلزم دخول المستثنى فى المستثنى منه لولا الاستثناء مع أنه شرط صحته واللازم باطل كيف (وقد قال الله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) وقوله الآية إشارة إلى التمام (والإسلام هو الدين لقوله تعالى إن الدين) أى الدين المعتبر (عند الله الإسلام) دلالة السوق عليه (والدين فعل الواجبات لقوله تعالى) وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة (وذلك دين القيمة) جمع قيم أى الزمرة القائمة بالحق له تعالى يعنى الأنبياء عليهم السلام وحاصله الدين المعتبر عند الله ولفظ ذلك إشارة إلى جميع ما تقدم وهو فعل الواجبات فيكون هو الدين فالدين فعل الواجبات لما سذكر فصار الحاصل أن الإيمان الاسلام والاسلام الدين والدين فعل الواجبات فالإيمان فعل الواجبات شرعا وكان تصديقا لغة والاول من مختصات الشرع دون اللغة فلزم وقوع الحقيقة الشرعية إذ لا مناسبة مصححة للتجاوز (قلنا) لانسلم أن الإيمان الإسلام بل (الإيمان فى الشرع تصديق خاص) وهو تصديق الرسول بجميع ما علم بحيته به من عند الله إطلاقا لاسم الجزء على الكل (وهو غير الإسلام والدين فإينهما الانقياد والعمل الظاهر) أى الإسلام الانقياد والدين العمل الظاهر أعم من أن يكون معه تصديق أولا لكن المعتبر فى الشرع هو الانقياد ويشترط مقارنة التصديق إياه كما سيحجى (ولهذا) أى ولأن الإيمان غير الإسلام (قال تعالى : قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) نفى الإيمان وأثبت الإسلام ولولا التغير لاستلزم سلبه ۖ قوله لو لم يكن كذلك لم يقبل من مبتغيه ممنوع وإنما يصح لو كان الإيمان ديننا وليس

وإنما جاز الاستثناء لصديق المؤمن على المسلم بسبب أن التصديق شرط صحة الإسلام (أقول إن المعتزلة طعنوا أولاً في مقدمات دليلنا فأجبتهم فانتقلوا إلى النقض بالمشكاة وشبهها فأجبتهم فانتقلوا إلى المعارضة فقالوا : ماذا كرتم وإن دل على أن الشارع ما ابتدأ وضع هذه الألفاظ لهذه المعاني لكنه معارض بوجهين أحدهما إجمالي والآخر تفصيلي الأول : وهو الإجمالي أن الشارع اخترع معاني لم تكن معقولة للعرب فلا بد لها من ألفاظ تدل عليها ويستحيل أن يكون الواضع لها هم العرب لأنهم لا يعقلونها فيكون الواضع لها هو الله تعالى فتكون شرعية وجوابه أنا لأنسلم أنه يجب لإحداث وضع لها بل يكفي التجوز بما وضعته العرب لحصول المقصود وهو الأفهام ، وقد تقدم إيضاحه عند حكاية المذاهب . الدليل الثاني : وهو التفصيلي أن الإيمان يستعمل في غير معناه اللغوي فيكون شرعياً بآيانه أن الإيمان في اللغة هو التصديق قال الله تعالى : وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين ، وفي الشرع فعل الواجبات ، وذلك لأن الإيمان هو الإسلام والإسلام هو الدين والدين فعل الواجبات ينتج أن الإيمان فعل الواجبات وإنما قلنا : إن الإيمان هو الإسلام لوجهين . أحدهما : أنه لو كان غيره لما كان مقبولا بمن ابتغاه لقوله تعالى : ومن يفتغ غير الإسلام ديناً ، الآية . الثاني : لو كان مغايراً له لامتنع استثناءه منه لأن الاستثناء إخراج بعض الأول والسكته لا يمتنع لقوله تعالى : وفأخرجنا من كان فيهما من المؤمنين فوجدنا فيها

كذلك والحاصل أنه لا يلزم من كون الدين المغاير الإسلام غير مقبول كون كل مغايره كذلك (وإنما جاز الاستثناء لصديق المؤمن على المسلم بسبب أن التصديق شرط صحة الإسلام) لأن مفهوم أحدهما مفهوم الآخر فيكون كل مسلم مؤمناً فيصح استثناء المسلم من المؤمن وقال الحنفي دون العكس لجواز كون المصدق فاسقاً أقول لا يشترط في كون المؤمن مسلماً الإتيان بجميع الواجبات بل يكفي فيه الانقياد بفعل من الأفعال الظاهرة ولو باللسان أو الباطنة كالعزم على الفعل وقوله عليه السلام الإسلام أن تشهد إلى آخره محمول على أن ثمرات الإسلام ذلك نعم لو لم يأت بالأفعال مما ثبت بقطعي عناداً أو استكباراً أو استخفافاً أو استحقاقاً بتركها لم يكن مسلماً ولا مؤمناً وإن صدق بقلبه على ما هو المذهب فإن قلت ماذا ذكر مناف لما أثبت بالآية الأخيرة من وجود الإسلام بدون الإيمان قلنا : يجوز أن يراد في هذه الآية الإسلام مطلقاً وبالإسلام في الأولى ما هو صحيح معتبر في الشرع قال الفري : فعلى هذا لا يلزم تغاير مفهومها شرعاً من الآية مع أن الاستدلال بها لذلك أقول : الاستدلال لإثبات مغايرة مفهومه اللغوي مفهوم الإيمان شرعاً ويلزم مغايرتها شرعياً لأن معنى الإسلام الشرعي هو معناه اللغوي المقيّد

غير بيت من المسلمين وجه الاستدلال ان غير هنا بمعنى إلا إذ لو كانت على ظاهرها مكان التقدير فما وجدنا فيها المغاير لبيت المؤمنين فيكون المنفى هو بيوت الكفار وهو باطل فتقرر أنه استثناء ثم ان هذا الاستثناء مفرغ فلا بد له من تقدير شيء عام منفي يكون هو المستثنى منه وذلك العام لا بد من تقييده بكونه من المؤمنين وإلا لزم انتفاء بيوت الكفار وهو باطل لما قلناه فيكون التقدير فما وجدنا فيها أحدا من المؤمنين إلا أهل بيت من المسلمين أى منهم وأوقع الظاهر موقع المضمرة وذلك استثناء المسلمين من المؤمنين فثبت أن الإيمان هو الإسلام وإنما قلنا ان الإسلام هو الدين لقوله تعالى إن الدين عند الله الإسلام وإنما قلنا الدين فعل الواجبات لقوله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة أى دين الملة المستقيمة فقوله وذلك إشارة إلى كل ما تقدم من إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وتأويل المذكور فيكون ديناً ولك أن تقول في تقرير المصنف لهذا الدليل اشكال لأن من جملة مقدماته أن الإسلام هو الدين وأن الدين هو فعل الواجبات وقد استدلل عليهما بما ينتج العكس والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وقد قرره غيره على الصواب فقالوا ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الإسلام والإسلام هو الإيمان واستدلوا عليه بما ذكره المصنف فينتج أن فعل الواجب هو الإيمان وهو

بمقارنة التصديق ولاخفاء في أنه يغاير التصديق إلا أنه لم يضم ذلك إلى الدليل اكتفاء بما ذكر في جواز الاستثناء قال الأستاذ لا نسلم تحقق ما ذكرتم من الاستثناء في الآية كما في قولك أخرجت منها ما كان من النصارى فما وجدت فيها غير بيت من اليهود سلمناه لكنه مفرغ أى ما وجدنا فيها بيتاً غير بيت من المسلمين وحينئذ لا يلزم كون المؤمن مسلماً سلمناه لكن لا يلزم منه كون الإيمان إسلاماً إذ لا يلزم من كون الكاتب ضاحكاً كون الكتابة ضحكاً وفيه نظر أما أولاً فلأن قوله فما وجدنا بيان عدد بيت المخرجين على ما يقتضيه الذوق السليم فيكون المعنى فما وجدنا فيها بيتاً من المؤمنين غير بيت المسلمين وبيت المسلم إنما يكون بيت المؤمن إذا صدق المؤمن على المسلم إذ التحقيق أن ليس المراد بالبيت هو الجدران بل أهل البيت كذا ذكر الفاضل فسقط المنع الأولان وأما ثانياً فلما ذكر الفري في دفع المنع الثالث من أنه إذا ثبت اتحاد مفهوم المؤمن والمسلم ثبت اتحاد مفهوم الإيمان والإسلام أقول فيه نظر لأن إثبات اتحاد مفهوم الأولين لصحة الاستثناء والخصم يمنع أن ذلك يقضى هذا الاتحاد أى يكفى الصدق ولا يلزم من صدق المشتقين على شيء اتحاد مأخذيهما واعتراض المراغى على المقدمة الثانية بأن الآية إنما تدل على أن الدين الإسلام والمطلوب حمل الدين على الإسلام فلا بد من عكسه وهو حرى لا ينتج في الشكل الأول وأجاب الفري بأن المستدل يدعى أن مفهوم أحدهما مفهوم الآخر فيتماسكسان على السواء أقول لاخفاء في أن

المطلوب وهكذا قرره الإمام وأتباعه كصاحب الحاصل والآمدى ومن تبعه كابن الحاجب (قوله قلنا : الإيمان في الشرع الخ) شرع رحمه الله في الجواب عن هذا الدليل فقال الإيمان في الشرع أيضاً هو التصديق كما هو في اللغة لكنه تصديق خاص وهو تصديق محمد صلى الله عليه وسلم في كل أمر ديني علم بالضرورة بحجته به فيكون مجازاً لغوياً من باب تخصيص المصطلح بمفهومه كالدابة والإيمان بهذا التفسير غير الإسلام وغير الدين فإن الإسلام والدين في اللغة هما الانقياد وفي الشرع هما الأعمال الظاهرة كالصلاة والصوم ولهذا قال تعالى : « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ، فأثبت لهم الإسلام ونفى عنهم الإيمان فدل على المغايرة وبهذا يظهر الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى : « ومن يتبع غير الإسلام ديناً ، فإن مدلول الآية أن ابتغى ديناً يغير الإسلام فهو غير مقبول فإذا لم يكن الإيمان ديناً كما بينا لم يلزم عدم قبوله ولقائل أن يقول يجوز أن يكون المراد في الآية هو المفهوم اللغوي والمعنى أن الأعراب ما صدقوا محمداً ولكن انقادوا له ضرورة وحجته فلا يلزم تغير المفهوم اللغوي أن يكون المفهوم الشرعي متغيراً والنزاع فيه لافي الأول (قوله : وإنما جاز الاستثناء الخ) لما بين المصنف أن الإيمان غير الإسلام احتاج أن يحجب عن الآية التي فيها استثناء المسلمين من المؤمنين . فقال : استثناءه منه لا يدل على أنه هو بل على أنه يصدق عليه كقولنا ملكت الحيوانات إلا العبيد فالحيوان غير العبيد قطعاً لأن الأعم غير الأخص ، ومع ذلك فقد استثنى منه لصدق الحيوان عليه إذا علمت ذلك فنقول : الصدق حاصل في المؤمن مع المسلم . لأن شرط صحة الإسلام وهو العمل الظاهر بالصلاة وغيرها وجود الإيمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم

بمجرد الدعوى غير كاف فللمعترض أن يمنع ذلك بناء على أن الحمل لا يقتضى الاتحاد في المفهوم بل التغاير على ما عرف وقال الفاضل : صحة الحمل بين الصفات تقتضى اتحاد المفهوم ، ولهذا لا يصح الكتابة ضحك كما يصح الكاتب ضاحك وهذا نفسه يعاكس قولنا : فعل الواجبات الدين مع عكسه أيضاً أقول : لأنسلم ذلك لجواز أن يكون مفهوم الوصف المحمول أعم كقولنا الإيمان طاعة والصلاة فعل الواجب وحركة البطش فعل اختياري والقدرة صفة وجودية أو كيفية نفسانية إلى غير ذلك مما لا يخفى بخلاف الكتابة والضحك فإن بينهما مباينة كلية والعجب منه أنه كيف غفل عن هذا واعترض الإمام على المقدمة الثالثة بأن لفظ ذلك للإشارة إلى الواحد المذكور فلا يصرف إلى أمور كثيرة كالواجبات ولا إلى مؤنث كإقامة الصلاة فلا بد من واحد مذكر يصرف إليه وهو عندكم الذي أمروا به لدلالة وما أمروا * وعندنا الدين المخلص لدلالة قوله مخلصين له الدين وهو راجح لعدم استلزامه خروج الإيمان من اللغة بالكلية بخلاف ما ذكرتم ولاستلزامه أن يكون الإيمان فعل بعض الواجبات كإقامة الصلاة

هوكلما صدق المشروط صدق الشرط فكلما صدق المسلم صدق المؤمن ولا ينعكس بدليل من كان مصدقاً تاركاً للأفعال * فلما ثبت صدق المؤمن على المسلم صح الاستثناء ولا يلزم من كون المسلم مؤمناً أن يكون الإسلام هو الإيمان فإن الكاتب ضاحك والكتابة غير الضحك والنزاع إنما هو في الثاني أى في الإسلام مع الإيمان لا في المسلم مع المؤمن وفي الجواب نظر لأنه يلزم من كون التصديق شرطاً لصحة الإسلام أن يلتفتي الإسلام عند انتفائه وهو غير منتف لقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وأكثر هذه الأجوبة المذكورة في الكتاب لا ذكرها في المحصول ومختصراته قال (فروع الأول : النقلُ خلافُ الأصلِ إذ الأصلُ ببقاء الأولِ ولأنَّهُ يتوقفُ على الأولِ ونسخه ووضعه ثانٍ

وإيتاء الزكاة إذ لم يذكر في الآية الحج والصوم وغيرهما من فعل الواجبات وهو غير مستقيم لأنكم قائلون بأن الإيمان عبارة عن فعل الواجبات كلها قال الفاضل فذلك للذكر من العباد المدلول عليها بقوله ليعبدوا الله على أنها للعموم أو العبادات المذكورة كإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وغيرهما معبراً عن الكل كما هو الأساس أقول أما الأول فلا دلالة للفظ عليه إذ لفظ الفعل لا يدل على عموم أفراد المصدر على ما هو المختار والمروى عن الشافعي رحمه الله إنما هو احتمال للعموم وأما الثاني فبجاز لا يصار إليه إلا بقرينة قال الفهري يجوز صرف ذلك إلى إقام الصلاة دون إقامتها أقول الإقام من الإقامة لكون التاء مقدرة على أنه قيل إن المضاف إليه ناب عن التاء والأقرب أن يصرف إلى الجميع بالتأويل بالمدكور مع أنه خلاف الظاهر ببقاء لزوم كون الإيمان ببعض الواجبات فإن قلت لم لا يصرف إلى إيتاء الزكاة قلنا لأن ذلك للبعيد وللزوم كون الإيمان مجرد إيتاء الزكاة * ثم اعلم أن الدليل على تقدير التمام لا يفيد المطلوب لجواز كون الإيمان فيما ذكروا مجازاً لغوياً * قولهم لا مناسبة مصححة ممنوع إذ التصديق من أسباب العبادات وملزوماتها العرفية إليه أشار الفاضل (فروع) ثلاثة متفرعة على القول بالنقل الفرع (الأول النقل خلاف الأصل) بمعنى أن اللفظ إذا دار بين النقل وعدمه ترجح احتمال عدمه (إذا أصل بقاء) الوضع (الأول) فإن الأصل في الأشياء بقاء ما كان على ما كان حتى يقوم دليل انتفائه فاحتمال النقل بلا دليل مرجوح (ولأنه) أى النقل (يتوقف على) ثلاثة أشياء الوضع الأصلي (الأول) أى وضع اللفظ بإزاء المعنى المنقول عنه (ونسخه) أى نسخ معناه الأول وصيرورته مجوراً إلى الاستعمال (ووضع ثانٍ) أى وضعه بإزاء المعنى الثاني المنقول إليه هو عدم النقل لا يتوقف إلا على الوضع الأول وما يتوقف على أمور أكثر مرجوح بالنسبة إلى

فيكون مرجوحاً الثاني الأسماء الشرعية موجودة المتواطئة كالحج
والمشتركة كالصلاة الصادقة على ذات الأركان وصلاة المصلوب والجنابة
والمعتزلة سمّوا أسماء الذوات دينية كالمؤمن والفاسق والحروف
لم توجد والفعل يوجد بالتبعية الثالث صيغ العقود كبعث إنشاء
إذ لو كانت أخباراً وكانت ماضياً أو حالاً لم تقبل التعليق

المتوقف على أمر واحد لأن الأول أندر وجوداً (فيكون) النقل (مرجوحاً) الفرع
(الثاني الأسماء الشرعية موجودة) وهي متواطئة أو مشتركة (المتواطئة
كالحج) والصوم والزكاة لقساوى أفراد كل منها في مفهومه (والمشاركة كالصلاة
الصادقة على) الصلاة (ذات) جميع (الأركان) الفعلية والقولية كالفرائض
المكتوبة حال الأمن وسلامة جميع الأسباب والآلات (وصلاة المصلوب) بالإيمان
العامة لجميع الأركان الفعلية كالقيام والركوع والسجود والقعود (و) صلاة (الجنابة)
العامة للبعض لوجود القيام فيها والأصل في الإطلاق الحقيقة فتكون مشتركة بين هذه
المخالفات (والمعتزلة سمّوا أسماء الذوات) أى ذوات الموضوعات (كالمؤمن
والفاسق) أو ذوات الصفات كالإيمان والكفر حقائق (دينية) دون أسماء الأفعال
المفتقرة إلى تأثير وعلاج سواء أحدث بدون ما يتصف بها كالصلاة والزكاة أو معه
كالصلى والمزكى إليه أشار المحقق وصرح به الفاضل وفيما ذكر الشارحان هنا اشعار
بأن الدينية مختصة بما يطلق على الذوات القائمة بأنفسها نظراً إلى التشييل
بالمؤمن والكافر وهو كما عرفت في المحصول والأظهر أن الألفاظ المترادفة الشرعية لم
توجد لأنها خلاف الأصل فتقدر بقدر الحاجة قال الفهرى وفيه نظر لاقضائه أن لا توجد
الأسماء المشتركة . قيل بينهما فرق وهو أن يستغنى بوضع لفظ لمعنى في التعبير عنه عن لفظ
آخر بوضع له بخلاف وضع لفظ لمعنى لا يغنى في تعبير معنى آخر عن وضعه أو وضع لفظ
آخر لهذا المعنى أيضاً لجواز فقدان المناسبة المصححة للتجاوز وفيه نظر (والحروف)
الشرعية (لم توجد) اتفاقاً للاستقراء (والفعل) الشرعى (يوجد بالتبعية) أى بتبعية الأسماء
الشرعية بأن يسبق منها أفعال شرعية كصلى وزكى الفرع (الثالث صيغ العقود) والفسوخ وما
في معناها (كبعث) واشترى وتزوج وأفلت وطلقت وخالعت وأمثالها وإما هى الإخبار لغة
وتستعمل في الشرع أيضاً الإخبار عند عدم استحداث الأحكام وأما عند ذلك فهى (إنشاء
إذ لو كانت) أى مثل بعث كطلقت مثلاً (أخباراً) فهو ماضٍ أو حال أو مستقبل
فإن كان إخباراً (وكانت ماضياً أو حالاً لم تقبل التعليق) بشرط أى لم يكن

والألم لم تقع وأيضاً إن كذبت لم تُعتبر وإن صدقت فصَدَّقَها إمّا
بها فيدور أو بغيرها وهو باطل إجماعاً

قابله لأن التعليق توقيف وجود شيء على وجود مالم يوجد بعد وهو لا يصح إلا بما لم
يوجد واللازم باطل لصحة قولنا طلقك إن دخلت الدار (وإلا) أي وإن لم يكن ماضياً
ولاحالاً بل كان مستقبلاً (لم تقع) مقتضاه وموجبه مثل أن لا يقع الطلاق بقوله
طلقك كقوله سوف أطلقك لكنه يقع اتفاقاً قوله (وأيضاً) دليل ثان على أنها إنشاء
معنى وتقريره أنها إن كانت لإخباراً فهي إما كاذبة أو صادقة وكلاهما باطل لأنها (إن
كذبت لم تعتبر) في الشرع لكنها معتبرة إجماعاً (وإن صدقت فصَدَّقَها) يكون (لما بها)
أي بوقوع مدلولاتها كالمعقود مثلاً (فيدور) أي يلزم الدور لتوقف صدقها على وقوع
المدلولات مع أن وقوع المدلولات متوقف على صدقها لأن وقوعها لا يكون إلا بهذه
الصيغ وما في معناها للقطع بأن وقوع الطلاق لا يكون إلا بمثل طلقك وما في معناه حقيقة
أو تقريراً والاتفاق على ذلك وإفادة هذه الصيغ وقوعها على تقدير خبرتها لا يكون إلا على
تقدير الصدق لجواز تخلف مدلول الخبر الكاذب عنه (أو) يكون صدقها (بغيرها) أي
بغير وقوع مدلولاتها (وهو باطل إجماعاً) لأن صدق الخبر إنما يكون مدلوله واقعاً في
الخارج ومطابقته إياه بأن تكون النسبة المفهومة منه والنسبة التي تكون بين الطرفين في
الواقع مع قطع النظر عن الأولى إجماعيتين أو سلبيتين لأشياء آخر هذا ماسمح لي في تحقيق
هذا المقام وقال الجاربردي صدق المدلولات متوقف على صدقها فلو توقف ذاعلي ذلك لزم الدور
ولم يبين وجه توقف صدق المدلولات على صدقها ولتأمل أن يقول لانسلم ذلك فإن صدق
مدلول الخبر مثل ما تقدم بالنفس لا يتوقف على وجود اللفظ ولا على تخيله فضلاً عن التوقف
على صدقه اللهم إلا أن يقال المراد أن صدقها لا يكون بدون صدق اللفظ لو وقع التلفظ به
ولا خفاء في أن هذا مما لا يستلزم المطلوب وفي شرح الفري هكذا إن كانت أي الصيغ
على تقدير الخبرية صادقة فصَدَّقَها يتوقف على وقوع مدلولاتها لعدم صدق الخبر الذي لا يقع مدلوله
فوقوع مدلولاتها إما أن يتوقف على صدقها فيلزم الدور أو على غير صدقها وهو باطل
اتفاقاً أقول فيه مالا يخفى لأن لفظ الكتاب يأتي عنه أو هو صريح في ترديد تواف صدقها
بين الأمرين لا ترديد توقف وقوع مدلولاتها بين صدقها وعدمها وأيضاً لا يتم الاتفاق على
بطلان توقف الوقوع على غير صدقها لجواز وقوع مدلول الخبر بدون تحقيق الخبر فضلاً
عن صدقه فلا بد مما ذكرنا من الدقة ثم قال وفيه نظر لأننا لا نسلم تواف صدقها
على الوقوع وإنما يلزم ذلك لو كانت إخباراً عن الماضي والحال وأما إذا كانت عن المستقبل

وأيضاً لو قال للرجعية طَلَّقْتُكَ لم يَقَعْ كما لو نوى الإخبار (أقول قد تقدم الاستدلال على إثبات الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية وقد تقدم أن العرفية والشرعية منقولان من اللغوية فلذلك عقبه بفروع ثلاثة مبينة على النقل * الأول النقل خلاف الأصل على معنى أن اللفظ إذا احتمل النقل من الحقيقة اللغوية إلى الشرعية أو العرفية وعدم النقل فالأصل عدم النقل لوجهين أحدهما أن الأصل بقاء ما كان على ما كان كما سيأتي في القياس والنقل فيه انتقال عما كان فيكون خلاف الأصل الثاني أن النقل يتوقف على الأول أى الوضع اللغوي وعلى نسخه ثم الوضع الثاني وأما الوضع اللغوي فإنه يتم بشئ واحد وهو الوضع الأول وما يتوقف على ثلاثة أمور مرجوح بالنسبة إلى ما يتوقف على أمر واحد لأن طرق عدمه أكثر * الفرع الثاني أن الشارع هل نقل الأسماء والأفعال والحروف أم نقل بعضها دون بعض فنقول أما الأسماء فقد وجدت وكان قد تقدم لنا أن الأسماء اللغوية تنقسم إلى المتبينة والمترادفة والمشاركة والمشككة والمتواطئة فشرع الآن يتكلم فيما وجد من تلك الأقسام في الحقيقة الشرعية فنقول أما المتبينة فوجوده كالصلاة والصوم وأهمله المصنف لوضوحه وكذا المتواطئة كالحج فإنه يطلق على الأفراد والتنعيم والقرآن وهذه الثلاثة مشتركة في الماهية وهو الإحرام والوقوف والطواف والسعي واختلفوا في وقوع المشاركة قال في المحصول والحق وقوعها لأن اسم الصلاة صادق على المشتملة على الأركان كالظهر وغيرها وعلى الخالية عن الركوع والسجود كصلاة المصلوب والجنائز والخالية عن القيام كصلاة القاعدة وليس بين هذه الأشياء قدر مشترك فتعين الاشتراك ومثله أيضاً الطهور والصادق على الماء والتراب وآلة الدباغ وأما المترادفة فأهمله المصنف وصاحب الحاصل فإن الإمام في المحصول ذكر أن الأظهر أنها لم توجد وليس كما قال فإنه قد تقدم من

فلا أقول المراد أنه يتوقف على الوقوع في الجملة في أحد الأزمنة فاندفع ما ذكر قوله (وأيضاً) دليل ثالث أى وأيضاً لو كانت الصيغة للإخبار فالرجل (لو قال للرجعية طَلَّقْتُكَ لم يَقَعْ) أى لزم أن لا يقع الطلاق أصلاً (كما لو نوى الإخبار) عن وقوع الطلاق في الماضي لأنه إذا لم يقع عند عروض ما يصرفه إلى الإخبار فعند كونه الإخبار بالذات أولى أن لا يقع واللازم باطل لوقوعه عند عدم نية الإخبار عن الماضي اتفاقاً أقول فيه نظر لجواز أن يكون إخباراً عن وجود الطلاق في الحال إلا أن الشرع جعله موقعاً للطلاق فسلبه في نفس الأمر اقتضاء صرفها لصحيحه واستعماله هذا وإن كان خلاف الأصل إلا أنه ليس بإبعد من جعله إنشاء ولكن يلزم على هذا أن يقع في نفس الأمر فيما لم يسبق هناك طلاق وإن نوى الماضي لتصحيح كلامه ويمكن دفعه بأنه خلاف الإجماع وما ذكره الفاضل من أنهم

كلامه أن الفرض والواجب مترادفان وهما من الحقائق الشرعية وقد تقدم أيضاً أن للحرام اسماً وللمندوب اسماً فتكون أيضاً مترادفة (قوله والمعتزلة سبوا) يعني أن المعتزلة لما أثبتوا الحقائق الشرعية قالوا أنها تنقسم إلى أسماء الأفعال كالصوم والصلاة وإلى أسماء الذوات المشتقة من تلك الأفعال كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة وأفعال التفضيل كقولنا زيد مؤمن أو فاسق أو عجوج عنه أو أفسق من عمره وسبوا هذا الضرب بالدينية تفرقة بينها وبين الأول وإن كان الكل عندهم على السواء في أنه شرعي هكذا قاله في المحصول فتبعه المصنف وفيه نظر فإن المنقول عن المعتزلة أن الدينية هي الأسماء المنقولة شرعاً إلى أصل الدين كالإيمان والكفر وأما الشرعية فكالصلاة والصوم وعن نص عليه لإمام الحرمين في البرهان والغزالي في المنحول والمستصفي فقال قالت المعتزلة والحوارج وطائفة من الفقهاء الأسماء لغوية ودينية وشرعية أما اللغوية فظاهرة وأما الدينية فما نقلته الشرعية إلى أصل الدين كالإيمان والكفر والفسق أما الشرعية فكاصلاً انتهى لفظ الغزالي ولم يذكر الآمدى هذا القسم أعنى الدينية وذكره ابن الحاجب في المختصر ولم يبينه (قوله والحروف الخ) يعني أن الحروف الشرعية لم توجد لأنها لا تفيد وحدها وقال في المحصول أنه الأقرب للاستقراء وأما الفعل فلم يوجد بطريقه الاصاله للاستقراء ووجد بالتبع لنقل الاسم الشرعي نحو صلى الظهر فإن الفعل عبارة عن المصدر والزمان فإن كان المصدر شرعياً استحال أن يكون الفعل إلا شرعياً وإن كان لغوياً فكذلك * الفرع الثالث صيغ العقود كبعث وكذلك الفسوخ كفسخت وأعقت وطلقت اخبارات في أصل اللغة وقد تستعمل في الشرع أيضاً كذلك فإن استعملت لاحداث

اتفقوا على أنه ليس خبراً في معنى الحال أي لا قائل بالثالث بل الاتفاق على أنه اما إنشاء أو خبر ماض يصلح جواباً عن النظر قال المحقق اعلم أن الذي قال بأنه إخبار لم يقل أنه إخبار عن خارج بل إخبار عما في ذهن وهو المرجب وبعد ذلك فارجع النظر في الوجوه المستدل بها هل تثبت المتنازع فيه أولاً فما ذكره تقرير الكلام المخالف على وجه يتدفع به الوجوه المذكورة أما الأول فلأنه ماض بمعنى أنه ثبت في ذهن تعامق الطلاق فالتقابل للتعليق بالتحقيق هو ماض في ذهن واللفظ إخبار عنه واعلام به وأما الثاني فلأن صدق بمعنى أني عقدت في ذهني بيع هذا المتاع مثلاً وصدقه يتوقف على تحقيق العقد الذهني وحدوث البيع بمضى في ذهن من الكلام النفسي الابقاع بعد التعبير عنه بهذا اللفظ يتوقف على صدقه فلا دور وأما الثالث فلأننا لانسلم عدم وقوع الطلاق في طلقك لو كان إخباراً وإنما يلزم أن لو كان إخباراً عن خارج وأما اذا كان إخباراً عما في ذهن فلا والفرق بينه وبين الانشاء أن معناه كما ذكرنا حدوث البيع مثلاً بمضى في ذهن بعد ابرازه بالتلفظ ومعنى

حكم كانت منقولة إلى الانشاء وقالت الحنفية إنها اخبارات عن ثبوت الاحكام وذلك بتقدير وجودها قبل اللفظ وغايته أن تكون مجازا وهو أولى من النقل كما سيأتى والفرق بين الانشاء والخبر من وجوه أحدها أن الانشاء لا يتحمل التصديق والتكذيب بخلاف الخبر . الثاني أن الانشاء لا يكون معناه إلا مقارنا للفظ بخلاف الخبر فقد يتقدم وقد يتأخر الثالث الانشاء هو الكلام الذى ليس له متعلق خارجى يتعلق بالحكم النفسانى به بالمطابقة وعدم المطابقة بخلاف الخبر الرابع الانشاء سبب لثبوت متعلقه وأما الخبر فظهر له واستدل المصنف على كونه لإنشاء بثلاثة أدلة . أحدها أنه لو كان اخبارا فإن كان عن ماض أو حال فيلزم أن لا يقبل الطلاق التعليق لأن التعليق عبارة عن توقف وجود الشيء على شيء آخر والماضى والحال موجود فلا يقبله وليس كذلك وإن كان خبراً عن مستقبل يقع لأن قوله طلقته في قوة قوله سأطلقك على هذا التقدير والطلاق لا يقع به . الدليل الثانى لو كانت اخبارات فإن كانت كاذبة فلا اعتبار بها وإن كانت صادقة فصدقها إن حصل بهذه الصيغة نفسها أى يتوقف حصوله على حصول الصيغة فيلزم الدور لأن كون الخبر صدقا وهو قوله طلقته مثلا موقوف على وجود الخبر عنه وهو وقوع الطلاق فلو توقف الخبر عنه وهو وقوع الطلاق على الخبر وهو قوله طلقته لزم الدور وإن حصل الصدق بغيرها فهو باطل إجماعا للاتفاق منها ومنهم على عدم الوقوع عند عدم هذه الصيغة . الدليل الثالث إذا قال لمطلقته الرجعية فى حال العدة طلقته ونوى الاخبار فإنه لا يقع عليه شيء فإن لم ينو شيئا أو نوى الانشاء فإنه يقع بالاتفاق ولو كان اخبارا لم يقع كما لو نوى به الاخبار وفيه نظر للجواز أن يكون خبراً عن الحال فلذلك يقع قال (الثانية الميجاز إمّا فى المفرد مثل الأسد للشجاع أو فى المركب مثل :

أشاب الصغير وأفنى الكبير كَرَّ الغداة ومَرَّ العشى

الانشاء حدوث البيع بهذا اللفظ فالفرق اعتبارى دقيق . المسئلة (الثانية المجاز إما) أن يقع (فى المفرد) من الالفاظ (مثل الأسد للشجاع أو) يقع (فى المركب) من حيث هو مركب وإن كانت مفرداته حقائق بأن ينسب الفعل أو معناه إلى غير ماهر له بتأول للبابسة (مثل أشاب الصغير وأفنى الكبير كَرَّ الغداة ومَرَّ العشى) فكل من المفردات فستعمل فى موضوعه الاصلى لكن إسناد الاشابة والافناء إلى الكر والمر مجاز لأن الفاعل الحقيقى هو الله تعالى والإسناد اليها لكونها مما له دخل فى الفعل بالسببية والظرفية وهذا إذا علم أو ظن أن فاعله لم يعتقد ظاهره وإلا لجاز أن يكون مجزيا له على الظاهر من غير تأول كقول الجاهل أنبت الربيع البقل فيكون حقيقة على ما عرف فى المعانى

أو فيها مثل « أحياني اكتب لي بطلعتك » ومنعه ابن داود في القرآن والحديث لنا قوله تعالى (جداراً يريد أن ينقض) قال : فيه إلباس قلنا لا إلباس مع القرينة قال لا يقال لله تعالى إنه متجاوز قلنا : لعدم الإذن أو لإيهامه الاتساع فيما لا ينبغي (أقول لما فرغ من مباحث الحقيقة شرع في مباحث المجاز فذكر أن المجاز على ثلاثة أقسام أحدها أن يكون في مفردات الألفاظ فقط كقولك رأيت أسداً تعني الرجل الشجاع * الثاني أن يقع في التركيب فقط وذلك بأن يستعمل كل واحد من تلك الألفاظ في موضوعه ويكون الاسناد غير مطابق كقول الشاعر وهو الصلتان العبدى :

(أو) يقع المجاز (فيهما) أى في المفرد والمركب معاً (مثل) قولك لمن تداعبه (أحياني اكتب لي بطلعتك) فإن الأحياء مجاز عن المسرة والاكتمال بالطلعة عن الرؤية مع أن الإسناد مجاز أيضاً أو فاعل المسرة المعبر عنها بالأحياء هو الله تعالى لا الرؤية المعبر عنها بالاكتمال (ومنعه) أى وقوع المجاز أبو بكر (ابن داود) الاصمغاني (في القرآن والحديث) أى كلام الله وكلام رسوله والمختار الوقوع (لنا قوله تعالى) فوجد فيها (جداراً يريد أن ينقض) أى دنا من أن ينقض من قضضنا عليهم الجبل فانقض فالإرادة من يريد غير مرادة لاختصاصها بالحق فيراد المجاز وما قيل من أن الجدار خلقت فيه إرادة فيعيد لما سندر (قال) ابن داود المجاز (فيه إلباس) يعنى انه ملابس للمقصود إذ هو لا ينبغي عن معناه بنفسه فلا يناسب كلام الشارع لأنه مبين للشرع (قلنا) المجاز لا يستعمل بدون القرينة و (لا إلباس مع القرينة) ثم (قال) محصاً الدليل بكلام الله تعالى * لو وقع المجاز في القرآن لكان تعالى متكلماً بالمجاز ولقيل انه تعالى متجاوز أى متكلم بالمجاز لأن وجود المعنى لشيء يستدعى الاشتقاق له وهو باطل إذ (لا يقال لله تعالى إنه متجاوز) اتفاقاً (قلنا) لا يطلق (لعدم الإذن) الشرعى إذ أسماء الله توقيفية فلا يجوز لغة (أو لإيهامه) أى لا يطلق عليه لكونه موهماً (الاتساع فيما) أى في إطلاق ما (لا ينبغي) أن يطلق عليه عما هو صادر عنه كالسكار والشرب كذا في شرح الفري قال الخنجي التجوز من الجواز وهو التعدى فيوم أنه تعالى مصدر الاتباع في الأمور التي تليق بالالهية قال الفري هو كلام لا مفهوم له ولا دلالة للمشروح عليه أقول له مفهوم وللشروح عليه دلالة أى لم يطلق التجوز لإيهام هذا الإطلاق كونه متعدياً ما يليق بالآلهة إلى ما لا يليق وهو معنى الاتباع فيما لا يتعدى

أشباب الصغير وأفنى الكبير كسر الغداة ومر العشي

فالشابة والافناء والكسر والمر حاصلة حقيقة لكن اسناد الاولين إلى الآخرين مجاز لأن الله تعالى هو الفاعل لها فان قيل هذا البيت من القسم الثالث لأن المراد بالصغير أيضاً من تقدم له الصغر قلنا الصغير لما وقع مفعولاً لم يكن ركناً في الاسناد لكونه فضلة فلم يجتمع المجاز التركيبي والافرادى الثالث أن يكون في الافراد والتركيب معا كقولك أحياني اكنتحالي بطلعتك أى سرتي رؤيتك فاستعمل الاحياء في السرور والاكنتحال في الرؤية وذلك مجاز ثم انه أسند الاحياء إلى الاكنتحال مع أن المحيى هو الله تعالى وههنا أمور أحدها أن هذا التقسيم نقله الإمام عن عبد القاهر الجرجاني وارتضاه هو وأنباعه ومنهم المصنف وفي متابعتها إيمانهم لمشكال تقدم في حد المجاز ومستنده أن المركبات عنده غير موضوعة وقد منع ابن الحاجب وقوع المجاز في التركيب وحصره في الافراد الثاني أن التعبير عن النسبة بالمركب غير مستقيم والصواب التعبير بالتركيب إذ لو قلت هلك الاسد وأردت أن الرجل الشجاع مرض مرضاً شديداً فإنه مجاز واقع في المركب لافى النسبة وكذا ورد أمير المؤمنين أى كتابه أو أمره فإنه مجاز واقع في مركب تركيب اضافة وليس هو المراد بل كل مجاز في غير النسبة فهو مركب فان الاسد من قولنا جاء الاسد مركب لانضمام غيره اليه وإذا تقرر لإيراد هذه الأشياء على التعبير بالمركب لدخولها فيه فهى واردة على المفرد لخروجه منها * الثالث التمثيل بالبيت وشبهه إنما يصح أن لو علم اعتقاد المتكلم فقد يكون القائل دهرى فيكون قد استعمل اللفظ فيما وضع له في اعتقاده * الرابع المجاز في التركيب عقلى لأن نقل الاسناد عن متعلقه إلى غيره نقل لحكم عقلى لاللفظة لغوية هكذا قاله في المحصول وهو بناء على أن المركبات غير موضوعة (قوله ومنعه ابن داود) يعنى أرأبأبكر بن داود الاصفهاني الظاهرى منع من دخول المجاز في القرآن والحديث * دليلنا قوله تعالى جداراً يريد أن ينقض وشبهه * عبر عن الميل بارادة السقوط المختصة بمن له شعور وإذا جاز ذلك في القرآن جاز في الحديث لانه أولى ولانه لا فائل بالفرق والخلاف في الحديث ليس بمشهور ولهذا قال الاصفهاني في شرح المحصول انه لا يعرف في غير المحصول على أن الامام لم يصرح به بل كلامه محتمل احتج ابن داود بوجوب * أحدهما أن وقوعه إن كان مع القرينة ففيه تطويل من غير فائدة وإن كان بدونها ففيه التباس المقصود بغيره وجوابه أن ذلك مع القرينة فلا التباس ولذلك فوائد ستأتى وهذا الدليل يؤدى إلى منع المجاز مطلقاً وهو مذهب الاستاذ أبى إسحق الاسفرائينى وجماعة * الثاني لو تكلم البارى تعالى بالمجاز لقليل له متجاوز وهو لا يقال له اتفاقاً وجوابه أن أسماء الله تعالى توقيفية على المشهور فلا يطلق عليه إلا بالاذن ولا إذن سلمنا أنها دائرة مع المعنى وهو مذهب القاضى أبى بكر لكن شرطه أن لا يوم تقصاوما نحن فيه ليس كذلك فان المتجاوز يوم تعاطى

ما لا ينبغي لاشتقاقه من الجواز وهو التعدى قال (الثالثة شرط المجاز العلاقة
المعتبر نوعها نحو السببية القابلية مثل سأل الوادى والصورية
كتسمية اليد قدرة ، والفاعلية مثل نزل السحاب والغائية كتسمية
العنب خمرأ والمُسببية كتسمية المَرَضِ المهلك بالموت والأولى
أولى لدلائلها على التعيين

اليه وهذا الوجه مما أشار اليه الجاربردى مختار الفاضل حيث قال يطلق عليه لأن قولنا فلان
متجاوز يوم أنه يتسمع ويتسع فيما لا ينبغي من الأقوال والأفعال المسألة (الثالثة شرط
المجاز العلاقة) المصححة للتجاوز بين المدلولين وإلا لكان وضعاً جديداً أو غير مفيد للعلاقة
اتصال ما للبعنى الثانى بالأصلى أعم من أن تكون مشابهة أو غيرها ولا يشترط أن ينقل عن أهل اللغة
أصل المجازات بأعيانها بل ينبى العلاقة (المعتبر نوعها) عندهم فى الإطلاق المجازى
وهى خمسة وعشرون نوعاً والإمام أورد فى المحصول منها خمسة عشر وجهاً والمصنف ترك
واحداً منها وهو إطلاق المشتق بعد زوال المشتق منه لذكره إياه فيما قبل حيث شرط فى
كونه حقيقة دوام أصله وأورد أربعة عشر قسماً (نحو السببية) وهى باعتبار القابل
والصورة والفاعل والغاية تنقسم إلى أربعة . السببية (القابلية مثل سأل الوادى)
أى الماء تسمية للشيء باسم قابله (والصورية كتسمية اليد قدرة) لأن القدرة
صورة اليد لحلولها فيها حلول الصورة فى المادة بخلاف العكس فانه من باب إطلاق اسم
قابل للشيء عليه فيكون من القسم الأول وبهذا اندفع ما قال الجاربردى لو عكس لكان
أظهر لأن اليد سبب صورى للقدرة وبها تظهر الأفعال المنبعثة عن وجود القدرة كالبطش
والضرب وغيرهما (والفاعلية مثل نزل السحاب) أى المطر بإطلاق اسم فاعل للشيء
عليه لصدور المطر عن السحاب (والغائية كتسمية العنب خمرأ) لأن الخمر
غاية العنب ولا يخفى ما فى أكثر الأمثلة من التسامح لأن العبرة بالاصالة إنما تطلق على
الجوهر الحال فى المادة جسمية كانت أو نوعية والفاعل على العلة المؤثرة فى المعلوم والغاية
على الغرض الباعث للفاعل على الفعل ولا خفاء فى فقدان هذه المعانى هنا إلا أنه لا مناقشة
فى المثال خصوصاً فى اعتبارات الفقهاء (و) نحو (المسببية كتسمية المَرَضِ
المهلك بالموت) إذ الثانى مسبب (والأولى) أى السببية يعنى إطلاق اسم السبب
على المسبب (أولى) من العكس (لدلائلها على التعيين) فإن السبب المعين يستلزم
المسبب المعين والمسبب المعين لا يستلزم إلا سبباً ما فإن البيع يقتضى الملك بدون العكس
لجواز ثبوته بالهبة مثلاً ففهم المسبب من السبب فوق العكس فيكون أبلغ إفادة فلو تعارضاً

وأولاهـا الغائيـة لأنـها علـةٌ في الذهن ومعلولةٌ في الخـارج والمـشابهـة كالأسـد للشـجاع والمنقوش ويُسـمى الاستعـارة المـضادة مثـلُ وجـزاء سـيئة سـيئة مثـلها

كان الأول أولى كذا قالوا . أقول والظاهر أن المراد أن التعيين النوعي لا الشخصي وإلا فالمسبب الشخصي كلك زيد هذا الفرس في زمان معين لا يكون إلا بسبب معين (وأولاهـا) أى والأولى من أقسام السببية (الغائية لأنها) أى الغائية (علة) لعملية الفاعلية (في الذهن) لأنها الحامل للفاعل (ومعلولة في الخارج) إذ جلوس الساطان مثلا إنما يتحقق بعد صنع السرير فاجتمع فيها علاقتان وكانت أولى باطلاق اسمها على المسبب من سائر العلل كذا في الشروح أقول ويحتمل أن يكون معناه ومن المسيبية أى أقسامها الغائية لأنها مع كونها علة في الذهن حتى صلت السببية معلولة في الخارج فتصلح للمسببية ولاخفاء في أن هذا أظهر (و) نحو (المشابهة) أى الاشتراك في صفة ويجب أن تكون ظاهرة لينتقل الذهن اليها فيفهم القصد عند القرينة باعتبار ثبوتها له وهى إما معقولة (كالأسد للشجاع) أى كما في اطلاقه عليه باعتبار الشجاعة بخلاف اطلاقه على الأبحر أو محسوسة (و) هى في اطلاقه على (المنقوش) على الجدار باعتبار الصورة والشكل فالاشتراك في الشكل من قبيل اشتراك الصفة الظاهرة لا قسم على حدة كما ذهب إليه المحقق (ويسمى) أى مثل لفظ الأسد المستعمل في الشجاع . لعلاقة المشابهة (الاستعارة) وقد يقال لاستعمال لفظ المشبه به في المشبه وعند السكاكى لاستعمال لفظ كل منهما في الآخر حيث قال في المفتاح الاستعارة هى أن يذكر أحد طرفي التشبيه ويريد به الطرف الآخر مدعيادخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك الادعاء باثباتك للمشبه ما يخص المشبه به كما تقول في الحمام أسد وأنت تريد به الشجاع مدعيا أنه من جنس الأسود وثبت للشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه وفي كلام الفهرى اشعار بأنه أراد بأحد طرفي التشبيه المشبه به وبالأطرف الآخر المشبه وهو لأن الاستعارة بالكناية عند السكاكى استعارة حقيقة مع أنها ذكر المشبه وإرادة المشبه به كافي قول الهدلى وإذا المنية أنشبت أظهارها فإنه أريد على مذهبه بالمنية ما شهت به وهو السع ادعاء (و) وكذا (المضادة مثل وجزاء سيئة سيئة مثلها) فإنها من المتعدى سيئة ومن المجازى حسنة أعلم أن اطلاق لفظ أحد الضدين على الآخر لعلاقة قد تكون العلاقة فيه مشابهة غير المضادة كما في استعارة عدم الشيء لوجوده للجامع عدم النفع أو المضادة المنزلة منزلة التناسب والتشابه بواسطة تمليح أو تهكم كما يقال للبخيل هو حاتم للجبان هو أسد أو نفس المضادة تكونها مجاورة بين الضدين في التصور

والكلية كالقرآن لبعضه والجزئية كالأسود للزنجي والأول أقوى للاستلزام والاستعداد كالأسود على الخمر في الدن وتسمية الشيء باعتبار ما كان عليه كالعبد والمجاورة كالراوية للقرية والزيادة والنقصان مثل ليس كمثل شيء.

أو التوهم إذا تقرر هذا فأقول ما ذكره إن كان من أحد الأولين فليست العلاقة ثمة إلا المشابهة وإن كان من الأخير فالعلاقة المجاورة فيكون مكرراً والظاهر أنه من قبيل المشاكلة وهي التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كما في قوله قامت أطرافه ووجهة وقيصاً أي خيطوا حيث مر قبله ذكر الطبخ (و) نحو (الكلية) بأن يطلق الكل على البعض (كالقرآن لبعضه) وهذا إذا لم يكن المعنى مشتركاً بين الكل والبعض كما في سورة والآية وإلا فلا مجاز (و) نحو (الجزئية) كإطلاق الجزء على الكل (كالأسود للزنجي) لكن الأسود اسم الجزء الزنجي لا لـكله لأن بعضه ليس بأسود كآسنانه وباطنه فإطلاقه على كله تسمية الكل باسم الجزء أقول هذا إنما يصح لو شرط في إطلاق المشتق حقيقة على الشيء قيام المأخذ بجميع أجزائه والظاهر أنه لا يشترط كما في الكاتب والعالم والتكلم (والأول) أي إطلاق الكل على الجزء (أقوى) من العكس (للاستلزام) أي لاستلزام الكل الجزء من غير عكس (و) نحو (الاستعداد) المجوز لتجاوز اسم ما بالفعل لما له قوة واستعداد للخروج إلى الفعل (كالأسود) الموضوع لما هو مسكر بالفعل (على الخمر في الدن) التي لها قوة الاسكار واستعداده (و) نحو (المجاورة) المجوزة لإطلاق اسم أحد المتجاورين على الآخر (كالراوية) التي هي اسم للبعير (للقرية) المحمولة عليه وهي ظرف الماء ولاخفاء في أن أكثر العلاقات مما سوى المشابهة يمكن جعلها أقسام المجاورة مع أنه جعلها قسميات لها (و) نحو (الزيادة والنقصان) مثل ليس كمثل شيء فإنه يسمى مجازاً بالزيادة أي ليس مثله شيء فالكاف زائدة إذ المراد نفى المثل لا نفى مثل المثل للزوم التناقض لأنه مثل لمثله إذ القائل من الجانبين فيكون الكلام صريحاً في نفى مثل المثل مستلزماً لإثبات مثل المثل مع إشعاره بإثبات المثل لله تعالى ظاهراً لأن المفهوم الظاهر من قولنا ليس مثل ابن زيد أحدان لزيد ابنا وان احتمل أن يكون نفى المثل له بناء على عدمه كذا قالوا وفيه بحث إذ التناقض إنما يلزم لو لم يكن نفى مثل المثل في المثل وبهذا اندفع ما قيل إنه يلزم نفى ذاته لأنه مثله لأن ذلك على تقدير وجود المثل والتحقق أن نفى مثل المثل مستلزم لنفى المثل ضرورة أنه لو وجد له مثل كان هو مثلاً لمثله فلم يصح نفى مثل المثل فهذا الكلام صريح في نفى مثل المثل كناية عن نفى المثل ولا نعلم الإشعار بإثبات المثل كيفه

واسأل القرية والتعلق كالخلق للخلق) أقول يشترط في استعمال المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وإلا لمجاز إطلاق كل لفظ على كل معنى وهو باطل وهل يكفي وجود العلاقة أم لابد من اعتبار العرب لها أى بأن تستعملها فيه مذهبان حكاهما الآمدى

ونقيضه وهو نفي المثل قطعى لئلا يلزم التناقض وأيضا يحتمل أن يكون لفظ مثل ما هنا مثله في قولهم مثلك لا يخلل يعنى من كان شبه المثل وعلى صفته فهو منفى فضلا عن المثل حقيقة فالسلام لنفى الشبيه من غير تناقض كذا ذكر الفاضل وإليه أشار المحقق والظاهر أنه لا حاجة في إثبات الزيادة إلى الاستدلال المذكور بل يكفي أن يقال ان بحذف الكاف لا يخلل المعنى المقصود وهو دليل الزيادة ويمكن أن يدفع بأننا لانسلم عدم الاختلال إذ المقصود نفي المثل بطريق أبلغ وهى الكناية وهو لا يحصل بإسقاط الكاف ثم اعلم أنه وان سلم الزيادة فلا يناسب جعله من قبيل المجاز الذى نحن بصدده إذ لا يصدق على الكاف أنه لفظ استعمل في معنى غير المعنى الذى وضع له لانه على تقدير الزيادة غير مستعمل في معنى أصلا ولا يكفى في المجاز عدم استعماله فيما وضع له على ما لا يخفى وحينئذ لا معنى لجعل الزيادة علاقة أيضا نعم أطلق أهل المعانى المجاز على الكلمة لنقلها عن غير اعرابها الاصل إلى غيره بسبب زيادة لفظ كما في المثال المذكور أو حذف لفظ كما سيجىء بالاشتراك أو المجاز مع اتفاقهم على أنه ليس من المجاز الذى نحن بصدده (واسأل القرية) مثال المجاز بالنقصان إذ التقدير أهل القرية ليصح قال صاحب المنتهى رداً لكونه من مجاز النقصان أن القرية مجتمع الناس من قرأت النافعة جمعت لبنا في ضرعها قال المحقق هو غلط في المعنى والاشتقاق • يعنى ان أريد مجتمع الناس محل اجتماعهم فليس بمفيد لانه غير الناس والمسئول إنما هو الناس وان أريد به الناس المجتمعون فغلط في المعنى إذ القرية ليست إسماء لهم ثم القرية من المنقوص وقرأت من المهموز فجعلها منه غلط في الاشتقاق وقيل المعنى أسأل القرية بطريق الحقيقة فانها تجيبك بخلق الله تعالى الجواب فيها كما قيل في قوله تعالى جدارا يريد أن ينقض بخلق الارادة الحقيقية في الجدار وهو ضعيف للقطع بأنه ليس بمراد وأنه وإن كان ممكناً فإنما يقع عند التحدى وإظهار المعجزات كذا ذكر الفاضل ثم اعلم أنه إن أريد بكون نحو ما ذكر مجازاً أنه أطلق القرية على أهلها فهو من إطلاق القابل على المقبول كالدلو على الماء وإن أريد تقدير الأهل مضافاً لكونه من مجاز الحذف بالمعنى الذى بينا فلا يناسب لم يراده في المجاز الذى نحن فيه ولا يكون يجعل النقصان علاقة المجاز وهذا هو التحقيق وليس في الشروح في هذا المقام ما يشفى غليل الصدر (و) نحو (التعلق) المجوز لإطلاق اسم المتعلق على المتعلق (كالخلق) الذى هو التأثير (للخلق) الذى هو الأثر لتعلق الأول بالثانى

من غير ترجيح ويعبر عنهما بأن المجاز هل هو موضوع أم لا أصحهما عند ابن الحاجب أنه لا يشترط لأن أهل العربية لا يتوقفون عليه وأصحهما عند الامام وأتباعه أنه يشترط لأن الأسد له صفات وهى الشجاعة والحمى والبخر والجذام ومع ذلك لا يجوز إطلاقه لغير الشجاع ولو كانت المشابهة كافية من غير نقل لما امتنع وللخصم أن يقول المشابهة كافية فى صفة ظاهرة وهذه لا يتبادر الذهن اليها قال القرافى والخلاف إنما هو فى الأنواع لا فى جزئيات النوع الواحد كالقائل بالاشتراك يقول لا بد أن تضع العرب نوع التجوز بالكل إلى الجزء مثلاً وبالسبب إلى المسبب وإلى هذا أشار المصنف بقوله المعتبر نوعها قال فى الحصول والذى يحضرنا من أنواعها اثنا عشر قسمًا وقد ذكرها المصنف كما ذكرها إلا أنه أسقط العاشر للاستغناء عنه بالثالث وقال الشيخ صفى الدين الهندى الذى يحضرنا من أنواعها أحد وثلاثون نوعاً وعددها فلنقصر على ما ذكره المصنف فان الزائد عليه إما مداخل أو مذكور فى غير هذا الموضوع . أحدها علاقة السببية وهو إطلاق اسم السبب على المسبب أى العلة على المعلول ثم إن السبب على أربعة أقسام قابلي ويعبر عنه بالمادى وصورى وفاعلى وغازى وكل موجود لا بد له من هذه الأربعة كالسرير فان مادته الخشب وفاعله النجار وصورته الانسطاح وغازيته الاضطجاع عليه وإنما سميت الثلاثة الأولى أسباباً لتأثيرها فى الاضطجاع وسمى الرابع وهو الغزى سبباً لأنه الباعث على ذلك فإنه إذا استحضر فى ذهنه الاضطجاع حمل ذلك على العمل وهو معنى قولهم أول الفكر آخر العمل ومعنى قولهم العلة الغائية علة العلل الثلاث فى الأذهان ومملولة العلل الثلاث فى الأعيان أى فى الخارج مثال تسمية الشئ باسم سببه القابلى قولهم سال الوادى أى الماء الذى فى الوادى فعبر عن الماء السائل بالوادى لأن الوادى سبب قابل له فأطلق اسم السبب على المسبب وفيه نظر فإن المادى فى اصطلاحهم جنس ماهية الشئ كما تقدم فى الخشب مع السرير وهما ليس كذلك ويظهر أن هذا من باب تسمية الحال باسم المحل أو من مجاز النقصان الآتى وتقديره ماء الوادى ومثال تسمية الشئ باسم سببه الصورى إطلاق اليد على القدرة فى قوله تعالى يد الله فوق أيديهم أى قدرة الله تعالى فوق قدرتهم فاليد لها صورة خاصة يتأتى بها الاقتدار على الشئ وهو تجويف راحتها وصغر عظمها وانفصال بعضها من بعض لتلتوى على الأشياء بقوة فشكل اليد مع الاقتدار كشكل السرير مع الاضطجاع وقد تقدم أنه سبب صورى فتكون اليد كذلك فاطلاقها على القدرة من باب إطلاق اسم السبب الصورى على المسبب وقد انعكس المثال على الإمام وأتباعه ومنهم المصنف فقالوا كتسمية اليد قدرة والصواب كتسمية القدرة يداً كما قررناه فاعتمده واجتنب غيره وقد ذكره الامام فى المنتخب على الصواب ومثال تسمية الشئ باسم سببه الفاعلى قولهم نزل السحاب يعنون المطر فإن السحاب سبب فاعلى فى المطر عرفاً كما تقول الشمس تنضج الثمار هكذا مثل المصنف تبعاً للحاصل ومثل له الامام بقولهم نزل السماء وأشار إلى قول الشاعر :

إذا نزل السماء بأرض قوم رعيها وإن كانوا ذناباً

وفيه نظر فإن المطر فوقنا فهو سماء والظاهر أنه مراد المصنف أيضاً وكأنه فهم أن المراد بالسماء المعبر بها عن المطر هو السحاب لا السماء المعهودة لعدم تأثيرها في المطر فصرح به ومثال تسمية الشيء باسم سببه الغائى قوله تعالى انى أراى أعصر خيراً أى عنياً فأطلق الخمر على العنب لأنها العلة الغائية عندهم النوع الثانى علاقة المسببية وهو اطلاق اسم المسبب على السبب كتسمية المرض المهلك بالموت وإذا تعارض الامر بين العلاقة الاولى وهى اطلاق اسم السبب على المسبب وبين الثانية وهى اطلاق اسم المسبب على السبب فالاول أولى لأن السبب المعين يدل على المسبب المعين بخلاف العكس ألا ترى أن البول مثلاً يدل على انتقاض الوضوء وانتقاض الوضوء لا يدل على البول فقد يكون عن لمس أو غيره فلما كان فهم المسبب عن السبب أقرب من عكسه كان أولى وقد يقال العكس أولى لأن وجود المسبب بدون السبب محال فالسبب لازم للمسبب ولا يتعكس لجواز تخلف المسبب عن السبب ثم ان العلة الاولى قد عرفت انقسامها إلى علل أربع فإذا تعارضت فأولاهها العلة الغائية لاجتماع علامتى السببية والمسببية فيها لأنها علة في الذهن من جهة أن الخمر مثلاً هو الداعى إلى عصير العنب ومعلولة في الخارج لأنها لا توجد إلا آخرها كما قدمناه . النوع الثالث المشابهة وهى تسمية الشيء باسم ما يشابهه أما في الصفة وهو ما اقتصر عليه الامام وأتباعه كما اطلاق الاسد على الشجاع أو في الصورة كاطلاقه على الصورة المنقوشة على الحائط وهذا النوع يسمى المستعار لأنه لما أشبه في المعنى أو الصورة استعيرنا له اسمه فكسونا اياه ومنهم من قال كل مجاز مستعار حكاه القرافى . الرابع المضادة وهى تسمية الشيء باسم ضده كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فأطلق على الجزاء سيئة مع أن الجراء حسن ويمكن أن يكون من مجاز المشابهة كما قاله في المحصول لأن المماثلة شرط ويمكن أن يكون أيضاً حقيقة لأنه يسوء الجانى فالاولى التمثيل بالمفازة للبرية المهلكة . الخامس السكوية وهو اطلاق اسم الكل على الجزء كاطلاق القرآن على بعضه ومثله الامام وأتباعه باطلاق العام على الخاص وفيه نظر فإن العموم من باب السكوية لا من باب الكل والفرد منه من باب الجزئية لا من باب الجزء كما تقدم إيضاحه في تقسيم الدلالة لاجرم أن المصنف مثل بالقرآن وفيه نظر أيضاً فإن فيه نزاعاً تقدم في الكلام على الحقيقة الشرعية فالاولى التمثيل بقوله تعالى يجمعون أصابعهم في آذانهم أى أنا ملهم . السادس الجزئية وهو اطلاق اسم الجزء على الكل كاطلاق الاسود على الزنجى فإن بياض عينيه وأسنانه مانع من كونه حقيقة واعلم أن هذا المثال ذكره الامام وأتباعه فتابعهم المصنف وهو على عكس المدعى فإنه من باب تسمية الجزء باسم الكل كالقسم الذى قبله وأيضاً فالمفهوم من الاسود قيام السواد بظاهر جلده فقط وأيضاً فحمل المشتق على الشيء أعم من كونه ثابتاً لسلكه أو بعضه

بدليل الأعرج المكسور إحدى الرجلين والصواب التثنية بقوله تعالى «فتحير رقة مؤمنة والاول وهو اطلاق اسم الكل على الجزء أقوى من اطلاق اسم الجزء على الكل لأن الكل يستلزم الجزء من غير عكس . السابع الاستعداد وهو أن يسمى الشيء المستعداً لمرباسم ذلك الأمر كتسمية الخمر وهو في الدن بالمسكر فان الخمر في تلك الحالة ليس بمسكر بل مستعد له وعبر الامام عن هذا بتسمية إمكان الشيء باسم وجوده وعبر عنه ابن الحاجب بتسمية الشيء باسم ما يؤثر اليه . الثامن تسمية الشيء باعتبار ما كان عليه سواء كان جامداً كاطلاق العبد على العتيق أو مشتقاً كاضارب على من فرغ من الضرب وهذا النوع ساقط في كثير من النسخ اكتفاء بما تقدم في الاشتقاق . التاسع المجاورة وهو تسمية الشيء باسم ما يجاوره كاطلاق الراوية على ظرف الماء وهو القرية فان الراوية لغة اسم للجبل أو البغل أو الحمار الذي يستقي عليه كما قاله الجوهري وأطلق على القرية لمجاورتها له . العاشر الزيادة وهو أن ينتظم الكلام باسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى : « ليس كمثل شيء » فان الكاف زائدة تقديره ليس مثله شيء إذ لو كانت أصلية لكان تقديره ليس مثل مثله شيء لأن الكاف بمعنى مثل وحينئذ فيلزم اثبات مثل لله تعالى وهو محال ولك أن تقول ليست الكاف زائدة وتجب عما قالوه بوجهين أحدهما أن هذه قضية سالبة والسالبة تصدق بانتفاء الذات وبانتفاء النسبة فإذا قلنا ليس زيد في الدار يصدق ذلك بانتفاء زيد أو انتفاء الدار أو انتفاء حصوله فيها فكذلك في الآية . الثاني أن المثل يلزم منه بالضرورة أن يكون له مثل فان زيدا إذا كان مثلاً لعمر وكان عمرو مثلاً له أيضاً وحينئذ فيلزم من نفي مثل المثل نفي المثل لأنه يلزم من نفي اللازم نفي الملزوم فان قيل فيلزم انتفاء ذات الباري سبحانه وتعالى على هذا التقدير لأنه من جملة الأمثال قلنا لا يلزم فان المراد نفي مثل المثل عن الله تعالى لانفيه تعالى أو نقول خص بالعقل . الحادي عشر النقصان وهو أن ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيه لم نقصانها كقوله تعالى : « واسأل القرية » أي أهل القرية فان القرية هي الأبنية المجتمعة وهي لا تسئل وهذا المجاز إنما هو من مجاز التركيب لأن المجاز في الافراد هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له والمحدوف لم يستعمل أبته بل الحاصل هو استناد السؤال إلى القرية وهو شأن المجاز الاسنادي ويظهر أن يكون هذا النوع المتقدم وهو المجاز بالزيادة كذلك أيضاً لأن الزائد لم يستعمل في شيء أبته ويقضى كلام المحصول أن هذين القسمين من مجاز الافراد . الثاني عشر التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول واسم الفاعل فان كلا منهما يطلق على الآخر مجازاً فيدخل فيه ستة أقسام أحدها إطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كقوله تعالى : « من ماء دافق » أي مدفوق ومنه قولهم سر كاتم أي مكتوم الثاني عكسه كقوله تعالى « حجاباً مستورا » أي ساتراً وقوله تعالى : « انه كان وعده مأتياً » أي آتياً على بعض الاقوال الثالث اطلاق المصدر على اسم الفاعل كقولهم

رجل صريم وعدل أى صائم ومادل الرابع عكسه كمتو لخم قم قائما واسكت ساكتا أى قياما وسكونا الخامس اطلاق اسم المفعول على المصدر كقوله تعالى: «بأيكم المفتون» أى الفتنة السادس عكسه وعليه اقتصر المصنف كقوله تعالى: «هذا خلق الله» أى مخلوق الله وقوله تعالى «ولا يحيطون بشئ من علمه» أى من معلوماته ولك أن تقول هذا من باب اطلاق اسم الجزء وإرادة الكل لأن المشتق منه جزء من المشتق واعلم أن ابن الحاجب ذكر خمسة أقسام فقط وهى فى الحقيقة أربعة وحذف ما عداها بما ذكر فى هذا الفصل من الأقسام والتفاريع قال (الرابعة السَّمَجازُ بالذات لا يكون فى الحرف لعدم الإفادة والفعل والمشتق لأنها يتبعان الأصول

المسئلة (الرابعة المجاز بالذات) أى الاصاله إنما يكون فى اسم الجنس وهو مادل على نفس الذات الصالحة لأن تصدق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الأوصاف كالأسد للشمجاع والقتل للضرب الشديد و (لا يكون فى الحرف لعدم الإفادة) أى لعدم كون الحرف بنفسه مفيدا للمعنى من غير انضمام شئ اليه فاذا انضم اليه ما من شأنه الانضمام اليه كان حقيقة كقولك زيد فى الدار وإلا كان مجازا بحسب انضمام ما ليس من شأنه ذلك كقولك زيد فى نعمة إذ حرف الظرف وارد على طريق المجاز حيث استعمل فى غير الظرف بتبعية الاستعارة بالكناية فى نفس المجرور بأن أضمر فى النفس تشبيه النعمة بالظرف كالدار مثلا ولم يصرح بغير المشبه وذكر ما يخص المشبه به وهو فى الظرفية أو بأن ذكر المشبه وأريد المشبه به ادعاء بقرينة فى على اختلاف المذهبين فشبّه أولا النعمة بالظرف ثم استعمل فيها ما حتمه أن يستعمل فيه فيكون المجاز فى الحرف تبعا للاستعارة فى المجرور وهذا إنما هو رأى الزمخشري وأما عند السكاكى فهو تبع للتجوز فى متعلق معناه كالظرفية مثلا إذ هى وأمثالها كابتداء الغاية وانتهائها ليست معانى الحروف عنده بل متعلقات لمعانيها أى إذا أفادت هذه الحروف معانى رجعت تلك المعانى إلى هذه بنوع استلزام وتحقيق التبعية فى ذلك أنه شبه أولا ملابسة النعمة بالظرفية مثلا ثم استعمل فى المشبه حرف فى الموضوع للاستعمال فى الظرفية التى هى المشبه بها فجرت الاستعارة أولا فى الظرفية وتبعته فى الحرف وصار الحكم فى حكم الأسد حيث استعيرت لما يشبهه الظرفية هكذا حقق الفاضل (و) لا يكون المجاز بالاصالة فى (الفعل والمشتق) منه كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وأفعال التفضيل وأسماء الزمان والمكان والآلة (لأنهما يتبعان الأصول) أى للفعل وما يشتق منه فى التجوز والاولى يتبعان الاصل بالافراد إذ التجوز فى الجميع فرع التجوز فى المصدر وهو أمر واحد ولعله إنما ذكر صيغة الجمع بناء على شمول الفعل وما يشتق منه مثل ضرب وقتل ونطق وغيرها ومشتقات كل منها ولها أصول

والعلم لانه لم يُنقل لعلاقة) أقول دخول المجازى الكلام قد يكون بالذات أى
بالإصالة وقد يكون بالتبعية فالذى لا يدخل فيه المجاز بالذات أمور • أحدها الحرف لانه
لا يفيد معناه وحده بل لا يفيد الا بذكر متعلقه فإذا لم يفد وحده فلا يدخله المجاز لأن دخوله
فرع عن كون الكلام مفيداً وأما بيان دخوله فيه بالتبع فبان تستعمل متعلقاتها استعمالاً مجازياً
فينسرى التجوز من المتعلقات اليها كقوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً
فان تعليل الالتقاط بصيرورته عدواً لما كان مجازاً كان ادخال لام العلة أيضاً مجازاً وهذا فى
الحقيقة يرجع إلى مجاز التركيب لكون الحرف قد ضم إلى مالا ينبغي ضمه اليه هكذا قاله فى
المحصول وفيه نظر فان هذا الضم قد يوجد فى المجاز الافرادى كقولنا رأيت أسداً يرمى بالنشاب
وأيضاً فلو لم يدخل المجاز بالذات فى الحرف لكونه غير مفيد بنفسه لم تدخل فيه الحقيقة
بالذات أيضاً لكنه سيأتى فى الفصل الثامن فى تفسير الحروف أنها وضعت للمعان واستعملت
فيها . الثانى الفعل بأقسامه والمشتق بأقسامه كضارب ونحوه لأن كلا من الفعل والمشتق تابع
لأصله وهو المصدر فى كونه حقيقة أو مجازاً فاطلاق ضارب مثلاً بعد انقضاء الضرب أو قبله إنما
كان مجازاً لأن اطلاق الضرب والحالة هذه كقولنا زيد ذو ضرب مجازاً لحقيقة . الثالث العلم
لانه ان كان مرتجلاً أو منقولاً لغير علاقة فلا إشكال فى كونه ليس بمجاز وان
نقل لعلاقة كن سمي ولده مباركا لما اقترن بحمله أو وضعه من البركة فكذلك لانه لو
كان مجازاً لا تمتنع اطلاقه عند زوال العلاقة وليس كذلك وتعليل المصنف بكونه لم ينقل
لعلاقة لا يستقيم بل الصواب ما قلناه نعم لو قارن الاستعمال وجود العلاقة فان التزم

هى مصادرها وإنما صار التجوز فيها بالتبع للتجوز فى المصدر أما فى الفعل فلان التجوز يقتضى
العلاقة المقترنة لموصوفية الطرفين وإنما تصلح للموصوفية الحقائق أى الأمور المتقررة الثابتة
كقولك كل جسم أبيض وبياض صاف دون معنى الفعل المتجدد الغير المتقرر بدخول الزمان
فى مفهومه وهذا يصح دليلاً على لزوم كون التجوز فى الحرف بالتبع أيضاً . وأما فى المشتقات منه فلان
المقصود الأهم فيها المعنى القائم بالذات لانفس الذات والالذ كذا اللفظ الدال على نفس الذات فيقدر
التجوز فى نطق الحال بكذا أو الحال ناطقة أو لافى النطق للدلالة لاشتراكهما فى إيضاح المعنى ثم يشتق
منه الفعل والصفة وكذا فى قولك هذا مقتل فلان أى مضربه أو أضرب فيه ضرباً شديداً يقدر فى
القتل أولاً (و) لا يكون المجاز بالإصالة فى (العلم) أيضاً (لانه لم ينقل لعلاقة)
فى هذا الكلام نوع خفاء لانه ان فسر بما يتوهم من أن معناه أنه لو نقل من المعنى الاصلى
إلى المعنى العلمى لعلاقة ثم صار حقيقة فيه كان عند استعماله فى المعنى الاصلى أو نحوه مما
يوجد بينه وبين معناه العلمى هذه العلاقة مجازاً بخلاف ما إذا لم يكن النقل لعلاقة وليس

كون مجازاً فيرد عليه هنا وإلا ورد عليه في حد المجاز وأيضاً يرد عليه قولهم هذا حاتم جرد
أوز هير شعرا وقرأت سيويه فإنها اعلام دخلها التجوز الآن يقال الكلام إنما هو في استعمال
العلم فيما جعل علماً عليه لكنه على هذا التقدير لا بد من تخصيص الدعوى وأيضاً فكلامه
يوهم أن العلم قد يدخل فيه المجاز بطريق التبعية وليس كذلك وإذا علمت ما ذكرناه علمت
أن ما عده يدخل فيه المجاز بالذات قال في المحصول وهو اسم الجنس فقط نحو أسد وفي المستصفي
للفزالي أن المجاز قد يدخل في الاعلام أيضاً قال (الخامسة المَجَازُ خِلَافُ الْأَصْلِ
لِاحْتِيَاجِهِ إِلَى الْوَضْعِ الْأَوَّلِ وَالْمُنَاسَبَةِ وَالنَّقْلِ

معناه أنه لم ينقل من معناه الأول إلى المعنى العلمى لعلاقة حتى يكون مجازاً فيه إذ الكلام في
كون العلم مجازاً في معنى آخر لا كون اللفظ مجازاً في معناه العلمى ففيه بحث لأن عدم النقل
لعلاقة لا يقتضى أن لا يوجد تسمية علاقة أما بين معناه ومعنى من المعاني حتى يمتنع التجوز
بالإصالة فيه كيف ويقال جاء زيد ويراد كتابه أو رسوله ونحو ذلك إطلاقاً لاسم المتعلق على
المتعلق وقد أطلق اسم الفسيقة على الفاسق لذلك قال :

أدعى بأسماء — بزا في قبائلها كأن أسماء صارت بعض أسمائي

وإن أريد به أن العلم لا ينقل أى لا يستعمل في آخر لعلاقة فهو ممنوع وسنده ما ذكرنا
نعم لا يتجوز في العلم لعلاقة المشابهة حتى يكون استعارة لاقتضاها إدخال المشبه في جنس
المشبه به والعلم مناف للجنسية للتناهي بين لازمهما أعنى امتناع الاشتراك وثبوت
الاشتراك إلا عند تضمنه نوعاً من الوصفية بسبب اشتباهه بوصف أما كحاتم المنضمين
لوصف الجود للشخص الجواد كأنه موضوع لما يصدق على أفراد الجواد والفرد
المتعارف هو ذات الحاتم والغير المتعارف سائر الأفراد صرح بذلك أهل المعاني إلا أن
ذلك غير وما ذكره غير و غاية ما يحتمل هنا أن يقال المراد أن العلم لا يكون مجازاً في
معناه العلمى لأنه إن كان مرتجلاً فظاهر كغطفان وإن كان منقولاً كزيد مثلاً فهو لم
ينقل عن معناه الأصل إلى العلمى مع اعتبار أن بينهما علاقة حتى يكون مجازاً . المسئلة
(الخامسة — المجاز خلاف الأصل) بمعنى أنه إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فحمله
على المجاز مرجوح (لاحتياجه) أى المجاز (إلى) أشياء (الوضع الأول) للمعنى
الحقيقى (والمناسبة) بينه وبين المعنى المجازى (والنقل) منه إليه والحقيقة تحتاج
إلى أمر وهو الوضع الأول واشتراط الاستعمال مشترك بينهما فلذا لم يذكره كذا قال
المراغى قال الفرى وفيه نظر لأنه حينئذ ينبغى أن لا يذكر الوضع الأول أيضاً ثم قال بل
ذلك لأن ذكر الحقيقة والمجاز يغنى عن ذكر الاستعمال لكونه مأخوذاً في تعريفهما أقول

ولإخلاقه بالفهم فإن غلب كالطلاق تساوي الأولى الحقيقة عند أبي حنيفة

الوضع الأول أيضا مأخوذ في التعريفين حيث قيل فيما وضع له وفي غير ما وضع له فذكرهما يغني عن ذكره أيضا قوله (وإخلاقه) دليل آخر أي هو خلاف الأصل لأنه محل (بالفهم) قال الفنري وذلك عند استعمال اللفظ الذي له مدلول واحد حقيقة من غير قرينة واردة المعنى المجازي لتبادر الذهن إلى ما وضع له الغير المراد أقول فيه نظر لأن القرينة المانعة عن إرادة ما وضع له من شرائط المجاز حتى أخذه البعض في تعريفه فوجودها كيف يتبادر الذهن إلى ما وضع له قال الخنيجي هو محل حيث لم يقبضه المخاطب للقرينة أو تعدد مجازاته أي معانيها المجازية قال الفنري فيه نظر لأن الحقيقة كذلك حيث تعددت الحقائق ولم يقبضه للقرينة أقول حيثئذ يكون اللفظ مشتركا ولا نزاع في كونه محلا خلاف الأصل بل أولى ثم ما مر فيما لم يغلب المجاز بحيث صار متعارفا (فإن غلب كالطلاق) الموضوع لغة للإرسال الغالب في رفع قيد النكاح (تساوي) ولم يتعين أحدهما إلا بقرينة عند الشافعية لكون كل منهما راجعا على الآخر من وجه قيل عليه إذا قال لمنكوحته ه زينب طالق أفاد رفع قيد النكاح وفاقا وإن لم توجد نية فأين التساوي أجاب الفنري بأن ذلك لوجود الموجب على التقديرين لأن المراد إن كان رفع قيد النكاح فذلك وإن كان رفع القيد المطلق فهو يستلزم رفع قيد النكاح أقول إن أريد برفع القيد المطلق رفع كل قيد ليس ما وضع له اللفظ وإن أريد رفع قيد ما فلا نسلم أنه مستلزم لما ذكره فإن قلت يراد رفع قيد ما وانتفاء المطلق يستلزم انتفاء جميع المقيدات إليه أشار الجاربردي قلنا إن أريد رفع قيد ما رفع مفهوم القيد وحقيقته من حيث هي بالكلية مع قطع النظر عن الفرد ولا نسلم أن الطلاق يدل عليه وإن أريد رفع فرد من أفراد مفهوم القيد فلا نسلم الاستلزام فإن قلت إذا ارتفع الفرد ارتفعت الحقيقة لاشتراكه عليها قلنا ارتفاع الكل لا يوجب ارتفاع جزء معين ولو سلم فعنى ارتفاع الحقيقة أنها لم تبقى في ضمن ذلك الفرد لا أنها لم تبقى في شيء من الأفراد فإن قلت إذا دل على انتفاء فرد من أفراد القيد دل على ارتفاع كل من الأفراد لأن انتفاء فرد ما لا يكون إلا بانتفاء كل منها كما في ما أحد خير منك قلنا لا نسلم ذلك في غير النني الصريح ألا ترى أن قولنا امتنع رجل عن الحجى لا يدل على انتفاء الحجى عن كل من الرجال والتحقيق أن النزاع فيما تكون الحقيقة مستعملة لا مبهورة ويكون المجاز أغلب استعمالا ومتعارفا والطلاق في الإرسال حقيقة مبهورة بالنظر إلى عرف الشرع فلا يعارض المجاز الذي صار حقيقة شرعية وعرفية (والأولى الحقيقة) المستعملة (عند أبي حنيفة

والمجاز عند أبي يوسف رضى الله عنهما) أقول الأصل في الكلام هو الحقيقة حتى إذا تعارض المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي أولى لأن المجاز خلاف الأصل والمراد بالأصل هنا إما الدليل أو الغالب والدليل عليه أمران : أحدهما أن المجاز إنما يتحقق عند نقل اللفظ من شيء إلى شيء لعلاقة بينهما وذلك يستدعي أموراً ثلاثة الوضع الأول والمناسبة والنقل وأما الحقيقة فإنه يكفي فيها أمر واحد وهو الوضع الأول وما يتوقف على شيء واحد أغلب وجوداً مما يتوقف على ذلك الشيء مع شيئين آخرين وقد أهمل المصنف الاستعمال ولا بد منه فيهما . الثاني أن المجاز يخل بالفهم وتقريره من وجهين أحدهما أن الحمل على المجاز يتوقف على القرينة الحالية أو المقالية وقد تخفى هذه القرينة على السامع فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع أن المراد هو المجازي الثاني أن اللفظ إذا تجرد عن القرينة فلا جائز أن يحمل على المجاز لعدم القرينة ولا على الحقيقة لأنه يلزم الترجيح بلا مرجح لأن المجاز والحقيقة متساويان على هذا التقدير وقد نص عليه في المحصول كما سأذكره في أثناء هذه المسئلة ولا عليهما معا للوقوع في الاشتراك فيلزم التوقف وهو محل بالفهم (قوله فان غلب) أى هذا فيما إذا لم يكن المجاز غالباً على الحقيقة فان غلب فقال أبو حنيفة الحقيقة أولى لكونه حقيقة وقال أبو يوسف المجاز أولى لكونه غالباً قال القرافى في شرح التنقيح وهو الحق لأن الظهور هو المكلف به وفي المحصول والمنتخب عن بعضهم أنهما يستويان فلا ينصرف لأحدهما إلا بالنية لأن كل واحد راجع من وجه ومرجوح من وجه وأسقطه صاحب الحاصل وجزم به الإمام في المعالم ومثل له بالطلاق فقال أنه حقيقة في اللغة في إزالة القيد سواء كان عن نكاح أو ملك يمين أو غيرها ثم اختص في العرف بإزالة قيد النكاح فلاجل ذلك إذا قال الرجل لامته أنت طالق لاتعق إلا بالنية ثم قال فان قيل فيلزم أن لا يصرف إلى المجاز الراجع وهو إزالة قيد النكاح إلا بالنية وليس كذلك قال فالجواب أنه إنما لم يحتج إلى النية لأننا إن حملناه على المجاز الراجع وهو إزالة قيد النكاح فلا كلام وإن حمل على الحقيقة المرجوحة وهو إزالة مسمى القيد من حيث هو فيلزم زوال قيد النكاح أيضاً لحصول مسمى القيد فيه فلا جرم أن أحد الطرفين في هذا المثال بخصوصه لم يحتج إلى النية بخلاف الطرف الآخر وقد تبع المصنف كلام المعالم في اختيار التساوى والتمثيل بالطلاق ولم يذكرهما في المحصول ولا في المنتخب وهنا أمور مهمة أحدها أنه لم يحرر محل النزاع وقد حرره الحنفية في كتبهم فان مرجع هذه المسئلة اليهم ونقله عنهم القرافى أيضاً فقالوا

والمجاز المتعارف (عند أبي يوسف رضى الله عنها) وعند محمد أيضاً كما تشهد به كتب الحنفية ولهذا وحلف أن لا يأكل من هذه الخنطة فعنده يقع على عينها دون ما يتخذ منها لأن الحقيقة مستعملة إذا الخنطة تغلى وتقلى ويتخذ منها الهريسة وعندهما يحث بأكلها وأكل ما يتخذ منها عملاً بعموم

المجاز له أقسام أحدها أن يكون مرجوحاً لا يفهم إلا بقرينة كالأسد للشجاع فلا اشكال في تقديم الحقيقة وهذا واضح الثاني أن يغلب استعماله حتى يساوى الحقيقة فقد اتفق أبو حنيفة وأبو يوسف على تقديم الحقيقة ولا خلاف أيضاً نحو النكاح فإنه يطلق على العقد والوطء اطلاقاً متساوياً مع أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر وجعل ابن التلساني في شرح المعالم هذه الصورة محل النزاع قال لأنه اجمال عارض فلا يتعين إلا بقرينة وقد ذكر في المحصول هذه الصورة في المسئلة السابعة من الباب التاسع وجزم بالمتساوى . الثالث أن يكون راجعاً والحقيقة مائة لاتراد في العرف فقد اتفقا على تقديم المجاز لأنه إما حقيقة شرعية كاصلا أو عرفية كالدابة ولا خلاف في تقديمهما على الحقيقة الغوية مثاله حاف لا يأكل من هذه النخلة فإنه يحتمل بشرها لا بنحشها وإن كان هو الحقيقة لأنها قد أميتت . الرابع أن يكون راجعاً والحقيقة تنماد في بعض الاوقات فهذا موضع الخلاف كالو قال والله لأشربن من هذا النهر فهو حقيقة في الكرع من النهر بفيه وإذا اغترف بالكوز وشرب فهو مجاز لأنه شرب من الكوز لا من النهر لكنه المجاز الراجع المتبادر والحقيقة قد تراد لأن كثيراً من الرعاء وغيرهم يكرع بفيه وقال الاصفهاني في شرح المحصول محل الخلاف أن يكون المجاز راجعاً على الحقيقة بحيث يكون هو المتبادر إلى الذهن عند الاطلاق كالمنقول للشرعى والعرفى وورود اللفظ من غير الشرع وغير العرف فأما إذا ورد من أحدهما فإنه يحمل على ما وضعه له . الامر الثاني أن الحكم بالتساوى الموجب للتوقف على القرينة مطلقاً يستقيم إذا لم يكن المجاز من بعض أفراد الحقيقة كالراوية فإن كان فرداً فلا فإنه إذا قال القائل مثلاً ليس في الدار دابة فليس فيها حمار قطعاً لأننا إن حملنا اللفظ على المجاز الراجع وهو الحمار وشبهه فلا كلام أو على نفي الحقيقة وهو مطلق مادب فينتفى الحمار أيضاً لأنه يلزم من نفي الأعم نفي الأخص فصار الكلام دالاً على نفي المجاز الراجع على كل تقدير فلا يتوقف على القرينة أما الحقيقة المرجوحة فهي منتفية على تقدير دون تقدير فحسن التوقف وإن كان الكلام في سياق الثبوت كان دالاً على ثبوت الحقيقة المرجوحة فإذا قال في الدار دابة فإن حملناه على الحقيقة المرجوحة فلا كلام أو المجاز الراجع ثبت أيضاً لأنه يلزم من ثبوت الأخص ثبوت الأعم وأما المجاز فثبت على تقدير دون تقدير فيتوقف على القرينة فصارت الصور خمسة ثلاثة

المجاز المتعارف إذ المتعارف المفهوم من قولنا بنو فلان يأكلون حنطة بلد كذا أكل ما في باطنها سواء كان في ضمن أكلها أو أكل ما يتخذ منها وقيل هذا الخلاف مبنى على أن المجاز عنده خلف عن الحقيقة في التكلم وعندهما في الحكم فرجع هو المستعملة لأن هار جحانا في التكلم إذ الأصل في الاطلاق الحقيقة ورجحان المتعارف لأن له رجحاناً في الحكم لشموله حكم الحقيقة المسئلة

توقف على القرينة واثنتان لا يتوقفان * الامر الثالث أن التمثيل بالطلاق فيه نظر لأنه صار حقيقة عرفية عامة في حل قيد النكاح وهي مقدمة على اللغوية كما سيأتى ولا ذكر المسئلة في كتب الامدى ولا في كلام ابن الحاجب قال (السادسة — 'يُعَدَّلُ' إلى 'المَجَازِ' لنقل لفظ الحقيقة كالحَنَفَقِيقِ أو لحقارة معناه كقضاء الحاجة أو لبلاغة لفظ المَجَازِ أو لعظمة في معناه كالمَجْلِسِ أو زيادة بيان كالأسد * السابعة

(السادسة) في أسباب العدول عن الحقيقة (يعدل إلى المجاز) عن الحقيقة (لنقل لفظ الحقيقة) على اللسان (كالحنفقيق) هو اسم للداهية فيعدل إلى لفظ يكون سهلا على اللسان وإن دل عليها مجازاً (أو لحقارة معناه) أى معنى لفظ الحقيقة فيعدل إلى لفظ المجاز تنزها منه (قضاء الحاجة) والمفهوم من شرح الجاربردى أن هذا لفظ المجاز * والحقيقة التغوط وفي شرح الفري العكس حيث جعل الغائط مجازاً عن قضاء الحاجة الذى هو عبارة عن المعنى الحقير أقول لسكل منهما وجه إذ لفظ العام المستعمل في الخاص كالحيوان فى الإنسان لا يتعين لكونه مجازاً فكذا لفظ قضاء الحاجة فى المعنى الحقير إلا إذا اعتبر الخصوصية فى الاطلاق حينئذ يكون مثالا للفظ المجاز المعدول إليه عن اللفظ الموضوع كالأسول مثلاً لحقارة معناه ويجوز أن يكون مثالا للمعنى الحقير إلا أنه عبر عنه بما لا يشعر بخصوص المعنى الحقير بل بما هو أعم منه ويكون لفظ المجاز الغائط الموضوع للمكان المظمن (أو لبلاغة لفظ المجاز) فان قوله تعالى : « اشتمل الرأس شيئا » أبلغ من شيب الرأس (أو لعظمة فى معناه) أى المجاز (كالمجلس) فى قولك السلام على المجلس العالى مكان السلام عليك (أو زيادة بيان) لتتوية حال المذكور (كالأسد) فى قولك رأيت أسدا فى الحمام مكان رأيت رجلا شجاعا إذ فى الاول من المبالغة ما ليس فى الثانى فالخاصـل أن العدول إلى المجاز إما لأمـر يرجع إلى اللفظ المجازى أو معناه * والاول إما لأن لفظه أسهل من لفظ الحقيقة وهو التسم الاول أو أبلغ وهو التسم الثالث أو أعزب كالروضة للمبرة أو صالح لا لا يصاح له لفظ الحقيقة كالتقافية والسجع وغيرها من أصناف البديع ولم يذكره اللهم إلا إذا جمل الصناعة البديعية من البلاغة . والثانى إما لعظمة فى معناه وهو التسم الرابع أو لكونه غير حتمير كما أنه لا عظمة فيه مع حقارة معنى الحقيقة وهو التسم الثانى أو لزيادة تقوية للمعنى المسروق وهو التسم الخامس وإنما كان هذا راجعاً إلى معنى المجاز لأن لفادة الأسد المستعارة زيادة المبالغة لكون معناه وهى الجئة المخصوصة فى غاية الجرأة المسئلة (السابعة) فى أن لا مماندة بين الحقيقة والمجاز عدما إلا

اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً كما في الوضع الأول والأعلام وقد يكون حقيقةً ومجازاً باصطلاحين كاللادببة * الثامنة علامة الحقيقة سبق الفهم والعراء عن القرينة وعلامة المجاز الإطلاق على المستحيل مثل واسأل القرية والإعمال في المنسئ الدابة للجمار) أقول المسئلة السادسة في سبب العدول عن الحقيقة إلى المجاز وهو إما أن يكون بسبب لفظ الحقيقة أو معناها أو بسبب لفظ المجاز أو معناها (فالأول) أن يكون لفظ الحقيقة ثقيلاً على اللسان كالخفيف قال الجوهري وهو الداهية ثم ذكر أعنى الجوهري في الكلام على الداهية أن الداهية هو ما يصيب الشخص من نوب الدهر العظيمة قال وهو أيضاً الجيد الرأي إذا تقرر هذا فلك أن تعدل

بعد الاستعمال ولا وجوداً إلا باصطلاح واحد فـ (اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً كما في الوضع الأول) قبل استعماله فيما وضع له أو غيره لعدم تناول جنسهما وهو المستعمل إياه (و) كما في الأعلام فإنها ليست بحقيقة ولا مجاز قال الجاربردى وفيه نظر لأن (الأعلام) المرتجلة كخطفان مثلاً حقيقة لاستعمالها فيما وضعت له وعندى أن المراد الأعلام المنقولة فإنها ليست بحقيقة لعدم استعمالها فيما وضعت له وأولاً ولا مجازاً لاشتراط العلاقة في المجاز ولا علاقة في الأعلام المنقولة أقول فيثبت أن يكون النقل وضعاً جديداً فتكون حقائق عند استعمالها في المعاني العلمية (وقد يكون) اللفظ الواحد (حقيقة ومجازاً) في معنى واحد لكن لا باصطلاح واحد لاستلزامه كون هذا اللفظ موضوعاً لذلك المعنى وغير موضوع له في هذا الاصطلاح بل (باصطلاحين كاللادببة) قال الفري فإنه حقيقة لغوية مجاز عرفي لاختصاصها في العرف بالفرس والبغل وفي كلام المصنف اشعار بذلك كما سيظهر لكن فيه نظر لأنها حقيقة فيما يدب على الأرض لغة لاني الجمار من حيث هو اللهم إلا أن يقال ذلك باعتبار أنه ما يدب عليها والأقرب ما قال الجاربردى أنها في الجمال حقيقة عرفية مجاز لغوي * المسئلة (الثامنة علامة الحقيقة سبق الفهم) أى بتبادر الذهن إلى فهم المعنى المستعمل فيه عند سماع اللفظ من غير قرينة (والعراء) أى عراء اللفظ (عن القرينة) عند استعماله مثلاً إذا استعمل في أحد المعنيين بالقرينة وفي الآخر بقرينة دل على كونه حقيقة في الأول (وعلامة المجاز الإطلاق على المستحيل) أى تعليق اللفظ بما لا يجوز تعليقه به لاستحالة المعنى المستفاد من ظاهر التعليق فإنه يدل على أنه غير موضوع له إنما هو مجاز (مثل واسأل القرية) فإت السؤال عن القرية مستحيل (و) أيضاً علامته (الإعمال) أى إعمال اللفظ (في) المعنى (المنسئ كاللادببة للجمار) هذا يوم أن اللفظ كان موضوعاً للجمار ثم نقل في العرف إلى غيره كالفرس مثلاً فصار المعنى الأول

عن هذا اللفظ لثقله إلى لفظ آخر بينه وبين المصيبة علاقة كالموت مثلاً فيقال وقع في الموت وزعم كثير من الشارحين أن المجاز هنا هو الانتقال من الخنفيق إلى الداهية وهو غلط فان موضوع الخنفيق لغة هو الداهية كما نقلناه عن الجوهري (وأما الثاني) فهو أن يكون معناها حقيراً كقول السائل لسلمان الفارسي هل سمعتم نبيكم كل شيء حتى الخراة بكسر الخاء المعجمة على وزن الرسالة فتال له سلمان أجل نهانا عن كذا وكذا فلما كان معناها حقيراً عدل عنها إلى التعبير بالغائط الذي هو اسم للكان المطمئن أى المنخفض وبقضاء الحاجة أيضاً الذي هو عام في كل شيء وظن جمع من الشارحين أن الغائط هو الحقيقة فعدل عنه إلى قضاء الحاجة وهو غلط فاحش أوقعهم فيه صاحب الحاصل فانه قد غلط في اختصاره لكلام المحصول (وأما الثالث) فهو أن يحصل باستعمال لفظ المجاز شيء من أنواع البديع والبلاغة كالمجانسة والمقابلة والسجع ووزن الشعر ولا يحصل بالحقيقة وفسر بعض الشارحين البلاغة بما يرجع حاصله إلى كونه أقوى وأبلغ في المعنى من الحقيقة وليس كذلك فان القوة قسم آخر سيأتى (وأما الرابع) فهو أن يكون في المجاز عظمة أى تعظيم كقولك سلام على المجلس العالى فان فيه تعظيماً بخلاف المخاطبة كقولك سلام عليك أو يكون فيه زيادة بيان أى يكون فيه تقوية لما يريد المتكلم كما قاله في المحصول كقولك رأيت أسداً يرى فان فيه من المبالغة ما ليس في قولك رأيت انساناً يشبه الأسد في الشجاعة ولا ذكر لهذه المسئلة في المنتخب ولا في كتب الآمدى وابن الحاجب * المسئلة السابعة اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً وذلك في شيئين ذكرهما الإمام والآمدى أحدهما وعاليه

منسياً فعمد لإعمال اللفظ فيه تعلم أنه فيه مجاز وهو خلاف مانص عليه الشافعى وأفتى به الفقهاء كما سبق لكنه محتار الفنى ، أقول ويمكن أن يؤول المنسى بالمعلوب بالنسبة إلى أى اصطلاح كان فيستقيم إذ الغالب في اللغة لإعمال الدابة فيما يدب وإعماله في الحمار من حيث أنه حمار لغة بلا قرينة مغلوب بل مهجور وإن كان الاعمال من حيث أنه ما يدب كثيراً ويحتمل أن العرف نقلها إلى الأنواع الثلاثة ثم غلب في النوعين بحيث صار الاعمال في الحمار متروكة فكأنه وجد هنا عرفان أحدهما طار رافع للأول وذلك كالحلف على أن لا يأكل رأساً فانه كان في أكل رأس البعير والبقر والغنم ثم خص بالآخرين ثم بالآخر منهم ومن علاماته أن يتبادر غيره لولا القرينة على عكس الحقيقة ونوقض بالمشترك المستعمل مجازاً إذ لا يتبادر غير معناه المجازى للتعدد بين معانيه وعدم تبادر شيء منها أوجب بالمنع بل يتبادر أحد معانيه لا على التعيين وهو غيره فان قلت لو صح ذلك لصدق على المعين أن يتبادر غيره لان أحد المعاني غير معين غير المعين فيكون المشترك

اقتصر ابن الحاجب اذا وضع الواضع لفظا لمعنى ولم يستعمل فيه لما تقدم لك في حد الحقيقة والمجاز أن كلا منهما هو اللفظ المستعمل فاذا لم يستعمل لا يكون حقيقة ولا مجازا وأهل المصنف هذا القيد ولا بد منه وقيدته تبعا للامام بالوضع الاول ليحترز عن المجاز فانه موضوع على الصحيح كما تقدم عند ذكر العلاقة لكن الوضع الحقيقي سابق على الوضع المجازي ووجه الاحتراز أن المراد من كون المجاز موضوعا أن استعماله يتوقف على اعتبار العرب لتلك العلاقة الحاصلة في ذلك المجاز اما باستعمالهم له أو بمثله وإما بتنصيبهم عليه فلما كان وضعه قد يكون بالاستعمال لم يمكن اطلاق القول بأن الوضع ليس بحقيقة ولا مجاز فان هذا النوع من الوضع مجاز لوجود شرطه فيه الثاني الاعلام كثرة وأسد وغيرهما فلا يكون حقيقة لأنها ليست بوضع واضع اللغة ولأنها مستعملة في غير موضوعها الاصلى ولا مجازا لأنها مستعملة لغير علاقة وهذا الكلام ضعيف أما الاول فلان العرب قد وضعت اعلاما كثيرة وأما الثاني فلانه إنما يأتي اذا فرعنا على مذهب سيدييه وهو أن الاعلام كلها منقولة وقد خالفه الجمهور وقالوا إنما تنقسم إلى منقولة ومرجلة سلبا لكن ينبغي أن تكون حقيقة عرفية خاصة وأما الثالث فقد تقدم منه في المسئلة الرابعة (قوله وقد يكون) أى قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد حقيقة ومجازا لكن باصطلاحين كاطلاق الدابة على الانسان مثلا فانه حقيقة لغوية مجاز عرفي وقد علمت من هذا وبما قبله ان اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد قد يكون حقيقة فقط أو مجازا فقط أو حقيقة ومجازا أو لاحقيقة ولا مجازا * المسئلة الثامنة في علامة كون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه وهو أمران أحدهما سبقه الى أفهام جماعة من أهل اللغة بדרך قرينة لأن السامع لو لم يعلم ان الواضع وضعه له لم يسبق فهمه اليه دون غيره وقد أهمل المصنف التقييد بالقرينة مع أن الامام وأتباعه ذكروه ولا بد منه ليخرج قوالك رأيت أسدا يرمى بالمشاب ونحوه فان قيل المشترك إذا تجرد عن القرينة لا يسبق الى الفهم منه شيء مع أنه حقيقة في كل من أفراده قلنا العلامة تستلزم الاطراد لا الانعكاس الثاني تعرية اللفظ عن القرينة فاذا سمعنا أهل اللغة يعبرون

مجازا في المعين ويلزم كونه متواطئا قلنا إنما يصح ذلك لو تبادر أحدها لابعينه على أن المراد واللفظ يصلح لكل منها وهو مستعمل في أحدها لا ببعينه وذلك كاف في كون المتبادر غير المجاز فلا يلزم كونه للمعين مجازا كذا ذكر المحقق قال الفاضل المتبادر على لفظ اسم المفعول أى العلم بأن المراد باشتراك احد المعنيين ببعينه كاف في كون المعين الذى بادره غيره وهو أحد المعنيين لاهل التعيين عند الاطلاق غير المجاز لأن الذاير لم يبادره على وجه كونه المراد بل على وجه الحضور فقط فان قالت فولى هذا لا يكون تبادر أحد المعنيين ببعينه

عن المعنى الواحد بلفظين لكن أحدهما لا يستعملونه إلا بقرينة فيكون الآخر حقيقة لأن حذف القرينة دليل على استحقاق اللفظ لذلك المعنى عندهم وأما المجاز فله أيضاً علامتان إحداهما إطلاق الشيء على ما يستحيل منه لأن الاستحالة تقتضي أنه غير موضوع له فيكون مجازاً كقوله تعالى: « وأسأل القرية » الثانية إعمال اللفظ في المنسب بأن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى له أفراد فترك أهل العرف استعماله في بعض تلك الأفراد بحيث يصير ذلك البعض منسياً ثم تستعمل اللفظ في ذلك البعض المنسب فيكون مجازاً أى عرفياً كما قاله الإمام، مثاله الدابة فانها موضوعة في اللغة لسكل مادب كالفرس والحمار وغيرهما فترك أهل بلاد العراق استعمالها في الحمار بحيث صار منسياً فاطلاقها عليه مجاز عندهم وأما إطلاقها على غير المنسب فقد أطلقوا بأنه مجاز لغوى لأن قصرها على الحمار بأرض مصر والفرس بأرض العراق وضع آخر ولقائل أن يقول أن استعمالها المتكلم ملاحظاً للوضع الأول كان حقيقة وإلا كان مجازاً فإن الوضع الثاني لا يخرج الأول عما وضع له وقد نقل الإمام علامات أخرى للحقيقة والمجاز وضعها ولذلك تركها المصنف قال (الفصل السابع في تعارض ما يخل بالفهم وهو الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار والتخصيص)

على التعيين علامة أن المشترك مجاز في غيرهما كلازم أحدهما مثلاً فيبقى نفس جواب التقص قلنا لولا القرينة لتبادر غيره الذي هو أحد المعنيين بعينه على أنه مراد وإن لم يعلم بالتعيين ففي هذا التحقيق إرشاد إلى اصلاح الجواب أقول ومن هذا جاز أن يكون اسم فاعل أيضاً بأن يكون المعنى إذا علم أن المباد الواحد المعين الموضوع له اللفظ المستعمل فيه لا يلزم كونه للمعنى مجازاً إنما يلزم لتبادر القدر المشترك على أنه مراد وموضوع له وهذا معنى قوله إنما يصح لو كان كذا ويكون قوله وذلك كاف معترضاً بين شطري الشرطية لاصلاح الجواب السابق دفعاً لما ذكره الفاضل من السؤال يعنى العلم بأن المراد الواحد المعين الموضوع له وإن لم يعلم بالتعيين كاف في كون المبادر أى السابق إلى الفهم غير المجاز كلازم أحد المعنيين مثلاً فتتحقق علامة المجاز ويؤيد ذلك أنه وقع في بعض النسخ المتبادر من التبادر وبقي شيء وهو أن أحدهما بعينه من غير علم بالمعنيين أيضاً مفهوم مشترك فكيف يكون مراداً وما وضع له المفظ قلنا المراد ما يصدق هو عليه لامفهومه (الفصل السابع في تعارض ما يخل بالفهم وهو الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار والتخصيص) وهو خمسة أقسام لأن عدم تعيين المعنى من اللفظ إما أن يكون لاحتمال معنى آخر داخل في مفهوم اللفظ أو لاحتمال ما هو خارج عنه فإن كان الأول فهو احتمال التخصيص وإن كان الثاني فاما أن يكون لاحتمال حقيقة أخرى أولاً والأول إن كان مسبقاً

وذلك على عشرة أوجه الأول النقل أولى من الاشتراك لإفراده في الحالتين كالزكاة الثاني المجاز خير منه لكثرتيه

بوضع أولى فهو احتمال النقل وإلا فاحتمال الاشتراك والثاني إن كان المصير إليه لأمر لفظي فهو احتمال الإضمار وإلا فاحتمال المجاز كذا ذكر الجاربردى ولا خفاء في أنه وجه ضبط لا حصر عقلى لورود المنع على الأخير 'والأولى الاحالة على الاستقراء ويقرب منه التمسك بالدوران حيث قالوا كلما حصل أحد الخمسة حصل الاختلال وكلما انتفى كل منها انتفى لأن عند انتفاء الاشتراك ينتفى احتمال اللفظ معنى آخر بالوضع الأول لكنه يحتمله بالنقل فاذا انتفى احتمال النقل انتفى لكن بقي احتمال المجاز فاذا انتفى المجاز انتفى ثم يحتمل اضممار لفظ آخر بحيث لا يبقى الظاهر مراداً على تقدير تحققه فاذا انتفى هذا انتفى ذا ثم إذا كان اللفظ عاماً يحتمل ورود مخصص وهذا على تقدير مغايرته للتجاوز فيجوز أن لا يراد به السكل فاذا انتفى انتفى وحصل الفهم التام من غير اختلال كذا في شرح الفهرى (وذلك) أى التعارض بين هذه الخمسة يقع (على عشرة أوجه) لأنه الحاصل من نسبة الواحد إلى الأربعة الباقية بلا تكرير إذ التعارض بين الاشتراك والأربعة على أربعة أوجه وبين النقل والثلاثة الباقية على ثلاثة وبين المجاز والوجهين الباقيين على وجهين وبين الإضمار والتخصيص على وجه فال مجموع عشرة وقد ذكرها على الترتيب وبين في كل ترجيح ما هو الراجع * الوجه (الأول النقل أولى من الاشتراك) عند التعارض بأن كان اللفظ محتملاً لهما وادعى أحد الخصمين النقل والآخر الاشتراك وانتفى دليل خارجى وإنما كان النقل أولى (لإفراده في الحالتين) أى قبل النقل وبعده لتعين المنقول عنه عند عدم اشتراك النقل والمنقول إليه عند اشتراكه بخلاف المشترك لأنه يوجب التوقف حيث لا قرينة تناف المعانى أو لم يتناف على مذهب المانع وذلك (كالزكاة) بالنسبة إلى النماء والقدر المخرج من النصاب لإذرجح كونه منقولاً عن الأول إلى الثانى على الاشتراك (الثانى) من العشرة (المجاز خير منه) أى الاشتراك (اكثرتيه) أى ~~أكون~~ المجاز أكثر استعمالاً بالنسبة إلى المشترك للاستقراء حتى بالغ ابن جنى وقال أكثر اللغات المستعملة مجاز والحل على الأكثر أولى ولأن في المجاز بلاغة لا توجد في المشترك ومن هذا قيل المجاز أغلب وأبلغ وفي الأخير نظر إذ المقام قد يقتضى الاجمال فالمشترك أبلغ عنه قال قلت البلاغة لا تكون في المفرد كما عرف قلنا المراد بسبب استعمال المجاز أو المشترك تكون بلاغة الكلام المشتمل عليه أو ببلغيته والحق أن المراد بأبلغية المجاز اشتماله على قوة لا توجد في الحقيقة وهو أنه كدعوى النثر ببيئة على ما عرف في البيان وعلى هذا يدفع النظر المذكور فان قلت فحيثئذ يرجح على الحقيقة

وإعمال اللفظ مع القرينة ودونها كالنكاح الثالث الإضمار خير منه

الغير المشتركة أيضاً قلنا للدليل أقوى يدفعه وما ذكر في ترجيح المجاز من أنه قد يكون أخف وأوفق الطبع أو أعذب أو يتوصل به إلى الصنائع البدعية فمشارك بينه وبين المشترك إذ هو أيضاً قد يكون أخف كالعين من الجاموس وأوفق للطبع لكونه أعذب على اللسان كالميث من الغنفر مع اشتراكه بينه وبين ضرب من العناكب وقد يحصل به التوجيه أى إيراد الكلام على وجه يحتمل المعنيين مثل رآنى عينك والايهام أى ذكر اللفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد كما إذا أغلق بحضور بعض العدول عدل الوقف فى أحد شقيه ^(١) فتقول افتح العين فان المولى حاضر ولو قلت فى الموضوعين البصر لفات ذلك فان قلت المناسب بيان كونه أخف وأوفق وأعذب من المجازى إذ الكلام فيه قلنا بل المقصود أن المشترك قد يكون أوفق مثلاً من غيره فى الجملة كما ان المبين فى المجاز أيضاً كونه أوفق من غيره وإن لم يكن مشتركاً كذا ذكر الفاضل (وإعمال اللفظ) أى المجاز خير لما ذكر أو لأن فيه إعمال اللفظ (مع القرينة) فى المعنى المجازى (ودونها) فيما وضع له بخلاف الاشتراك فانه بدون القرينة يوجب التوقف وإعمال اللفظ والأصل الاعمال ولكن المشترك يحتاج إلى مرتبتين أو أزيد والمجاز إلى مرتبة واحدة فيكون أولى وقد يناقش فيه بأنه قد تعدد المعانى المجازية فيحتاج إلى أكثر من قرينة ولو سلم فالمشترك لا يستعمل إلا فى معنى واحد فلا يحتاج إلا إلى قرينة ويحاج بأن المراد ان لابد للمشارك بالنسبة إلى كل معنى قرينة وأما لفظ المجاز فلا يحتاج بالنسبة إلى معناه الحقيقي إلى قرينة بل لو لم توجد يكون اللفظ حقيقة فيه وأدل هو منه نعم لو قيل ان المشترك يراد به جميع معانيه الغير المتنافية عند الشافعى فلا نسلم حينئذ احتياج اللفظ إلى القرينة لكان وجهاً (كالنكاح) فانه يحتمل الاشتراك بين المباشرة والعقد المخصوص ويحتمل كونه حقيقة فى العقد مجازاً فى المباشرة باطلاق السبب على المسبب فاذا قيل موطوءة الأب بالزنا لا يحمل للإبن نكاحها لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم والنكاح حقيقة فى الوطء قال صلى الله عليه وسلم : ناكح البهيمة ملعون . قلنا هو فى الشرع حقيقة فى العقد قال تعالى : وأنكحوا الأيامى ، وقال حتى تنكح زوجاً غيره ، وقال عليه السلام : النكاح سنتى . فلا يكون حقيقة فى الوطء شرعاً وإلا لزم الاشتراك فان قيل لولا ذلك لزم المجاز قلنا المجاز خير من الاشتراك لما ذكرنا . الوجه (الثالث الإضمار) أى التقدير (خير منه) أى

(١) الوقربكم الواو وفتحها وسكون القاف ثقل فى الأذن أو ذهب فى السمع قاموس .

لأن احتياجه إلى القرينة في صورة واحتياج الاشتراك إليها في صورتين
مثل وأسأل القرينة الرابع التخصيص خير منه لأنه خير من المجاز كما
سيأتي مثل ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء فإنه مشترك أو
مختص بالعقد وخص عنه الفاسد

الاشتراك (لأن احتياجه) أى الاضرار (إلى القرينة في صورة) واحدة
وهي صورة ارادة المعنى الاضرارى (واحتياج الاشتراك إليها) إلى القرينة (في) كل من
(صورتين) وهما صورتا ارادة هذا المعنى وذلك (مثل وأسأل القرينة) وكما
قيل في قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة ان في مشتركة بين الظرفية والسببية والظرفية
ممتعة فتحمل على السببية فالمعنى بسبب خمس من الابل شاة فلا تسقط بهلاك النصاب بعد
الحول وفي كون في السببية بحث سيجيء فنقول في للظرفية لكن المقدار مقدر والتقدير في
خمس من الابل مقدار شاة فيكون الواجب جزءا من النصاب فيسقط بهلاكه بعد الحصول
كذا ذكر الجاربردى أقول حاصله منع امتناع كون في للظرفية تهيئا وتجوز إرادتها بالتزام
الاضرار وهو لا يتنافى الاشتراك فلا تعارض فلا بد من زيادة لإصلاح وهو أن يقال إن
المخالف ادعى أن في أطلق هنا لارادة السببية لامتناع ارادة الظرفية فهذا الاطلاق سواء
كان حقيقة أو مجازاً أثبت للمدعى قلنا لامتتاع الظرفية بالتزام الاضرار فان قال الاضرار
خلاف الاصل قلنا هو أولى من الاشتراك اللازم من أحد شقي الاطلاق كما ذكرنا وبيننا
والمجاز اللازم من الشق الأول كما سنذكر فلا يثبت مدعاك ويمكن ان يحمل قوله فنقول
في للظرفية على منع الاشتراك أى لانسلم ان في مشتركة لجواز أن تكون للظرفية فقط ويكون
بنى الأول تهيئا بتقدير المقدار والظاهر ما ذكر الفخرى وهو أنه اذا فرض تعارض احتمال
أن القرينة في وأسأل القرينة مشترك بين الموضع والأهل وانها للموضع والأهل
مضمرة فالراجع الثانى الوجه (الرابع التخصيص خير منه) أى الاشتراك (لأنه)
أى التخصيص (خير من المجاز كما سيأتي) والمجاز خير من الاشتراك كما مر
فالتخصيص خير من الاشتراك (مثل ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء فإنه)
اما (مشترك) بين العقد والمباشرة (أو مختص بالعقد) وفي الوطء مجاز حتى تحرم منكوحة
الآب بالعقد من غير وطء فتحمل على هذا ثم لم يجر على عمومته (وخص عنه) العقد
(الفاسد) يعنى شمول النكاح لإياه بناء على أن المطلق منصرف إلى الكامل الثابت من
كل وجه دون الناقض المعلوم من وجه بناء على دليل آخر فقال عليه يلزم التخصيص وهو
خلاف الاصل قلنا على ما ذهبتم اليه يلزم الاشتراك والتخصيص خير منه لما ذكرنا هـ هذه

الخامس — المجازُ خيرٌ من النقل لعدم استلزامه نسخَ الأوّل كالصلاة
السادس — الإضمارُ خيرٌ منه لأنّه مثلُ المجاز كقوله تعالى وَحَرَّمَ الرُّبَا فَإِنْ
الْأَخْذُ مُضْمَرٌ، والرُّبَا نُقِلَ إِلَى الْعَقْدِ السَّابِعِ — التَّخْصِصُ أَوْلىٰ لِمَا تَقْدَمُ

هى المعارضات الواقعة بين الاشتراك والأربعة . الوجه (الخامس المجاز خير من
النقل لعدم استلزامه) أى المجاز (نسخ) الوضع (الأول) أى هجران الاستعمال
فما وضع له أو لا والنقل يستلزمه وذلك يتوقف على اتفاق أهل اللسان قاطبة على تغير الوضع
وذلك متعسر والمجاز يتوقف على قرينة مانعة عن فهم ما وضع له وإذا متيسر فالمجاز أولىٰ كذا
ذكر الفئري والأقرب أن النقل لما اقتضى النسخ دون المجاز كان فى المجاز الإعمال فى المعنيين
وفى النقل والاهمال فى أحدهما والاعمال أولىٰ (كالصلاة) فانها فى اللغة الدعاء واستعمالها
فى المعنى الشرعى إما بطريق المجاز اطلاقاً لاسم الجزء على السكل أو النقل بأن يكون
وضعا مبتدأ كما هو مذهب غير القاضى ورجح الأول لما ذكرنا الوجه (السادس الإضمار
خير منه) أى النقل (لأنه) أى الإضمار (مثل المجاز) كما ستعرفه والمجاز خير من
النقل كما عرفت فالإضمار خير من النقل لأن المساوى للراجع على الشيء راجع عليه (كقوله
تعالى وحرم الربا فإن) الربا لغة الزيادة ولا يصح إرادتها إلا بإضمار الآخر لأن
التحريم إنما يتعلق بفعل المكلف فيحتمل أن (الأخذ مضمراً) واللفظ مستعمل فيما
وضع له أى الزيادة فالمعنى وحرم أخذ الربا أو (والربا نقل) عن حقيقة اللغوية (إلى
العقد) المشتمل على الزيادة فى التقدين والمطعمين أو المسكينين على اختلاف المذهبين فالمعنى
وحرم العقد المشتمل على الزيادة فيهما ورجح الأول لما ذكرنا وقد يفرع صحة بيع درهم
بدرهمين ^(١) وإفادته للملك بالقبض على الأول لأنه يقتضى حرمة الأخذ لا البيع وعدم صحته
على الثانى للتصريح بحرمة نفس البيع كذا فى شرح الجاربردى أقول صحة هذا البيع الربوى
عند القائلين بها وبكونه مفيداً للملك بالقبض لا يتوقف على إضمار الأخذ بل يتأتى وإن سلم
النقل إذ هى عندهم بناء على أن التصرفات الشرعية تبقى على صحتها وشرعيتها وإن تعلق صريح
النهى بها كما قالوا فى صوم يوم النحر وغيره وتحقيق ذلك فى كتبهم الوجه (السابع التخصيص
أولى) أى النقل (لما تقدم) من أن التخصيص خير من المجاز محيلاً بيانه على ما سيأتى

(١) المراد بالصحة عدم البطلان لا بمعنى عدم الفساد فإن البيع فاسد وإن لم يكن باطلاً
هند الحنفية كما يرشد إليه قوله بعد وإفادته للملك بالقبض إذ فساده باعتبار وصفه وعليه
يحمل ما سيأتى فى الكلام الجاربردى .

مثل وأحل الله البيع فإنه المبادلة مطلقاً وخص عنه الفاسد أو نقل إلى المستجمع لشرائط الصحة الثامن - الإضمار مثل المجاز لاستوائهما في القرينة مثل : « هذا ابني » .

والمجاز خير من النقل كما بينا فالتخصيص خير من النقل (مثل) قوله تعالى (وأحل الله البيع فإنه) أى البيع (المبادلة) أى مبادلة مال بمال (مطلقاً) وهو معناه الحقيقي لغة والمجاز على ذلك يقتضى التخصيص إذ جميع البياعات ليس بحلال فيحتمل أنه أريد معناه اللغوي (وخص) البيع (الفاسد عنه) أى عن عموم البيع حتى يكون المقدر الصحيح حالاً دون الفاسد (أو نقل إلى المستجمع لشرائط الصحة) فيكون منقولاً شرعياً مع عدم لزوم التخصيص ورجع الأول لما ذكرنا ثمة في المعارضات الواقعة بين النقل والثلاثة الوجه (الثامن الإضمار مثل المجاز) لانه لا ترجيح لأحدهما على الآخر (لاستوائهما في) اقتضاء (القرينة) المانعة عن فهم الظاهر وفي توقع وقوع الخفاء في كل منهما في تعيين المضمرة والمجاز (مثل) قولك (هذا ابني) لمن ليس بابنك ولا عبدك فإنه يحتمل أن يكون مجازاً بمعنى أنه معزز بحسب بل ويحتمل الإضمار لقصد هذا المعنى بعينه والتقدير هذا كإبني فلا يحمل على أحدهما ما لم توجد قرينة كذا قال الفري وصور الجار بردى ذلك فيما إذا قال المولى لعبد هذا ابني فإنه يحتمل إرادة الحرية فيعتق أو إضمار الكاف فلا يعتق فيها متساويان أقول فيلزم أن لا يعتق أصلاً مع أنه ليس كذلك لأن عند البعض أنه يعتق سواء كان يولد له أم لا على أنه لم يشترط في المجاز إمكان الأصل بل اكتفى بصحة التكلم بالحقيقة وعند البعض يعتق في الأول دون الثاني وهذا مبنى على أنه لا بد من إمكان الأصل حتى يصار إلى الجلف لما منع عنه كشهرة النسب من الغير في المثال المذكور بعد الاتفاق على تعيين المجاز مراداً في صورة الامكان دون الإضمار والتحقيق في هذا المقام ما ذكره الفاضل من أن علماء البيان اختلفوا في مثل هذا أسد أن هذا الكلام من قبيل التشبيه أو الاستعارة فذهب البعض إلى الأول لأن الاستعارة حيث يستعمل لفظ المشبه به في المشبه مع طى ذكر المشبه بالكيفية فالمثال المذكور ليس منها لكونه مذكوراً أولاً نحو أسد في الإخبار عن زيد ليكون المشبه مقدراً فيحمل على تقدير إرادة التشبيه بقرينة حمل المستحيل والبعض إلى الثاني يجعل حمل المستحيل قرينة الاستعارة ومنع كون المشبه مذكوراً بل المشبه في المثال الرجل الشجاع المتروك ذكره المبر عنه بالأسد فلوصرحنا بالتشبيه لقنا زيد رجل شجاع كالأسد وما يؤكده أن العلاقة المصححة إنما هي بين الأسد والرجل الشجاع لا بينه وبين زيد من حيث هو زيد ولا خفاء

التاسع التخصيص خيراً من المجاز لأن الباقي مُتَعَيِّن والمجازُ رُبَّمَا لَا يَتَعَيَّن
مثلُ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ فَإِنَّ الْمُرَادَ التَّلْفِظَ وَخُصَّ
النَّسِيَانُ أَوْ الذَّبْحُ

في أن هذا أولى لأن في الاستعارة من المبالغة والبلاغة ما ليس في التشبيه ولأنه كثيراً
ما يتعلق بلفظ المشبه به الجار والمجرور نحو :

أهبط على وفي الحروب نعامه

أى يجترى على صائل وكقوله * والطيور اعزبة عليه * أى باكية ولأنه كثيراً ما يكون
بحيث لا يحسن دخول أداة التشبيه ثمة كما إذا كان نكرة موصوفة بما لا يلائم المشبه به نحو قوله
بدر سكن الأرض وشمس لا تغيب إذ لا يحسن أن يقال فلان كبدر سكن الأرض إلا بتغيير
صورة الكلام بأن يقال فلان بدر إلا أنه يسكن الأرض وإذا تقرر هذا فعلمنا الأصول
اختاروا المذهب الأخير ولذا عدوا مثل هذا أبى استعارة فايراد المثال المذكور وإن كان
مما لا يناقش فيه ليس كما يذهبى إذ البحث في تساوى الاضمار والمجاز وفيما ذكر قد ترجح
أحدهما اللهم إلا أن يقال أنهما سيان بالنظر إلى أنفسهما والترجيح برائد الوجه (التاسع
التخصيص خيراً من المجاز) أى من المجاز (لأن الباقي) من مفهوم اللفظ
بعد التخصيص (متعين) العام لأنه انعقد دليلاً على كل الأفراد أولاً بناء على اشتراط
الاستغراق فيه فإذا خرج البعض بدليله بقى موجبا في الثانى بلا حاجة إلى تأمل واجتهاد
(والمجاز) بعد التيقن بأن القرينة غير مرادة (ربما لا يتعين) لجواز أن يكون للفظ
مجازات متساوية فالمتيقن للفهم دائماً أولى (مثل) قوله تعالى (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ
اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ فَإِنَّ الْمُرَادَ) لما (التللفظ) أى بأن يترك التللفظ باسم الله عليه عند
ذبحه (وخص النسيان) أى مانى ذكر الله عليه إذ هو مأكول اتفاقاً فلا بد من
التخصيص (أو) المراد (الذبح) أى ما هو غير مذبوح شرعاً بطريق المجاز إطلاقاً لاسم
مقدمة الشيء عليه أو لاسم المسبب أى ذكر الله على السبب وهو الذبح ورجح الأول لما ذكرنا
وهذا خلاف ما ينقل عن الشافعى رحمه الله أباح أكل متروك التسمية عمداً تمسكاً بقوله
عليه الصلاة والسلام كلوه فان تسمية الله في قلب كل أمرى مسلم أقول كلام المصنف مشعر
بأن التخصيص ليس من المجاز مع أن مختاره ان العام المخصص مجاز كما سيحى وأيضاً كون
الباقي متعيناً بعد التخصيص دائماً ممنوع لجواز أن يكون المخصص أخرج بعضاً مجهولاً اللهم
إلا ان يقال مثل هذا المخصص سقط من أصله وموجب العام الحكم في الجميع فتعين المراد على
هذا التقدير أيضاً على أنه قيل تتمكن الجهالة في العام لو كان المخصص مجهولاً وسيحى وتحقيقه

العاشرة التخصيصُ خيرٌ من الإضرار لما مرَّ مثلُ : ولكم في القصاص حياةٌ تنبيه الاشتراكُ خيرٌ من النسخ لأنه لا يبطل الاشتراك بينَ علمينِ خيرٌ منه بينَ علمٍ ومعنى وهو خيرٌ منه بينَ معنيين (أقول الحلال الحاصل في فهم مراد المتكلم يحصل من احتمالات خمسة وهي الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص لأنه إذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعاً لمعنى واحد وإذا انتفى احتمال المجاز والإضرار كان المراد باللفظ ما وضع له وإذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له فلا يبقى عند ذلك خال في الفهم هكذا قاله الإمام ولا شك أن هذه الاحتمالات إنما تخل باليقين لا بالظن وقد نص هو على أن الأدلة السميعة لا تفيد اليقين إلا بعد شروط

تم في المعارضتين الواقعتين بين المجاز والوجهين الباقيين الوجه (العاشر) في المعارضة بين الاضرار والتخصيص (التخصيص خير من الإضرار لما مر) من تساوى الاضرار والمجاز ومن أن التخصيص خير من المجاز فيكون التخصيص خيراً من الاضرار (مثل) قوله تعالى (ولكم في القصاص حياة) فإنه يحتمل الاضرار بمعنى في شرعية القصاص حياة لاقتضاءها بقاء نفسين . بارتداد القاتل عن القتل تحرزاً عن القصاص ويحتمل التخصيص فالمعنى ولكم في القصاص حياة بسبب قتل القاتل لسلامة الناس من شره وخص عنه المقتص منه المقتول إذ لا حياة له في القصاص قال الفري المعنيان مقاربان لأنه على تقدير الاضرار أيضاً خص منه المقتص منه أقول بينهما تفاوت ظاهر ولا نسلم تخصيص المختص منه على تقدير الاضرار بل المعنى حينئذٍ ولجميعكم في شرعيته حياة من حيث التحرز عما يوجب به وهذا يشمل له لأن له حياة من تلك الحيثية بمعنى أنه لو تحرز لعاش وإن قتل بعدم التحرز وارتكاب القتل بخلاف إذا مالم يضر فانه صريح في أن الحياة إنما هي لغير المختص منه لا له (تنبيه) لما فهم مما سبق رجحان التخصيص على السكك أنه أن ذلك غير التخصيص بحسب الأزمان إذ ذاك هو النسخ وهو غير راجع بل مرجوح بالنسبة إلى السكك وذلك قوله (الاشتراك خير من النسخ لأنه) أى الاشتراك (لا يبطل) الخطاب بل يورث التوقف الى ظهور المراد منه والنسخ يبطله بالسككية كما سيحجى والتوقف خير من الإبطال ثم بين المعارضات الواقعة بين أقسام الاشتراك بقوله (والاشتراك بين علمين) كما إذا سمي شخصان بريد (خير منه) أى من الاشتراك (بين علم ومعنى) كما إذا سمي شخص بفضل (وهو) أى الاشتراك بين علم ومعنى (خير منه) أى من الاشتراك (بين معنيين) كالقرء لكونه خلاف الأصل لا يرانه اللبس حيث كان أقل كان أقرب الى الأصل وهو في الاعلام أقل منه في أسماء المعاني لأن

عشرة وهي هذه الخمسة وانتفاء النسخ والتقديم والتأخير وتغيير الإعراب والتصرف والمعارض العقلي فبطل كون الخلل منحصرا في الخمسة التي ذكرها وليس المراد بالمجاز هنا مطلق المجاز وهو المقابل للحقيقة بل المراد به مجاز خاص وهو المجاز الذي ليس باضمار ولا تخصيص ولا نقل لأن كل واحد من هذه الثلاثة مجاز أيضا ولهذا اقتصر بعض المحققين على ذكر التعارض بين الاشتراك والمجاز وإنما أفرد هذه الثلاثة لكثرة وقوعها وأقوتها حتى اختلف في بعضها وهو التخصيص هل هو سالب الإطلاق الحقيقي أم لا كما سيأتي . واعلم أن التعارض بين الاحتمالات الخمسة المذكورة في الكتاب يقع على عشرة أوجه وضابطه أن يؤخذ كل واحد مع ما بعده فالإشترك يعارض الأربعة الباقية والنقل يعارض الثلاثة الباقية وأما معارضة للاشتراك فقد تقدمت فهذه سبعة أوجه المجاز يعارض الاضمار والتخصيص . ومعارضة للاشتراك والنقل تقدمت فهذه تسعة والاضمار يعارض التخصيص ومعارضته الثلاثة المتقدمة تقدمت فهذه عشرة أوجه ولم يتعرض الإمام وأتباعه لمثلها وقد تعرض المصنف لذلك وإذا أردت معرفة الأولى من هذه الخمسة عند التعارض من غير تسلك ألبتة فاعلم أن كل واحد منها مرجوح بالنسبة إلى كل ما بعده راجح على ما قبله إلا الاضمار والمجاز فهما سيان فإذا استحضرت هذه الخمسة كما رتبها المصنف أثبت بالجواب سريعا وهي دقيقة غفلوا عنها . الأول النقل أولى من الاشتراك لأن المنقول مدلوله مفرد في الحالين أي قبل النقل وبعده أما قبل النقل فن مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوي وأما بعده فالمنقول اليه وهو الشرعي أو العرفي ولا إذا كان مدلوله مفردا فلا يتمتع العمل به بخلاف المشترك فان مدلوله متعدد في الوقت الواحد فيكون محملا لا يعمل به إلا بقرينة عند من لا يحمله على المجموع مثاله لفظ الزكاة يحتمل أن يكون مشتركا بين الثاء وبين القدر المخرج من النصاب وإن يكون موضوعا للثاء فقط ثم نقل إلى القدر المخرج شرعا فالنقل أولى لما قلناه . الثاني المجاز أولى من الاشتراك لوجهين أحدهما أن المجاز أكثر من الاشتراك بالاستقراء حتى بالغ ابن جنى وقال أكثر اللغات مجاز والكثرة تفيد الظن في محل الشك الثاني أن فيه إعمالا للفظ دائما لأنه إن كان معه قرينة تدل على إرادة المجاز أعملناه فيه وإلا أعملناه في الحقيقة بخلاف المشترك فإنه لا بد في إعماله من القرينة مثاله النكاح يحتمل أن يكون مشتركا بين العقد والوطء وأن يكون حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر فيكون المجاز أولى لما قلناه . الثالث الاضمار أولى من الاشتراك لأنه لا يحتاج إلى القرينة إلا في صورة واحدة وهي حيث لا يمكن إجراء اللفظ على ظاهره فحينئذ لا بد من قرينة تعيين المراد وأما إذا أجرى على ظاهره فلا يحتاج إلى قرينة بخلاف المشترك فإنه مقتدر إلى القرينة في جميع صورته مثاله قوله تعالى واسأل القرية فيحتمل أن يكون لفظ القرية مشتركا بين الأهل والأبذية وأن يكون حقيقة

في الابنية فقط ولكن أضمر الأهل والإضمار أولى لما قلناه / الرابع : التخصيص أولى من الاشتراك لأن التخصيص خير من المجاز كما سيأتي والمجاز خير من الاشتراك كما تقدم والخير من الخير خير مثاله استدلال الحنفى عن أنه لا يحل له نكاح امرأة زنى بها أبوه بقوله تعالى : « ولا تنكحوا ما نكح آبائكم » بناء على أن المراد بالنكاح هنا هو الوطء فيقول الشافعى : يلزمك الاشتراك لأنه قد تقرر أن النكاح حقيقة في العقد كما في قوله تعالى : « وأنكحوا الأباى منكم » فينبغى حمله هنا عليه فإزاً من ذلك فيقول الحنفى : وأنت أيضاً يلزمك التخصيص لأن العقد الفاسد لا يقتضى التحريم فيقول الشافعى التخصيص أولى لما قلناه . الخامس : المجاز أولى من النقل لأن النقل يستلزم نسخ المعنى الأول بخلاف المجاز مثاله الصلاة فإن المعتزلة يدعون نقلها من الدعاء إلى الأفعال الخاصة والامام وأتباعه يقولون ان استعمالها فيها بطريق المجاز فيكون المجاز أولى لما قلناه . السادس : الاضمار أولى من النقل لأن الاضمار والمجاز متساويان كما سيأتى والمجاز خير من النقل لما عرفت والمساوى للخير خير مثاله قوله تعالى : « وحرم الربا » فالآية لا بد فيها من تأويل لأن الربا هو الزيادة ونفس الزيادة لا توصف بحل ولا حرمة فقالت الحنفية التقرير أخذ الزيادة فإذا توافقا على إسقاطها صح العقد وقال الشافعى الربا نقل إلى العقد المشتمل على الزيادة قرينة قوله تعالى : « وأحل الله البيع » فيكون المنهى عنه هو نفس العقد فيفسد سواء انفاقاً على حط الزيادة أم لا . السابع : التخصيص أولى من النقل لأن التخصيص خير من المجاز كما سيأتى والمجاز خير من النقل لما تقدم والخير من الخير خير مثاله قوله تعالى : « وأحل الله البيع » فإن الشافعى يقول المراد بالبيع هو البيع اللغوى وهو مبادلة الشيء بأشياء مطابقتاً ولكن الآية خصت بأشياء ورد النهى عنها فعلى هذا يجوز بيع ابن آدميات مثلاً ما لم يثبت تخصيصه ويقول الحنفى نقل الشارع لفظ البيع من مدلوله اللغوى إلى المستجمع لشرائط الصحة فليس بإفيا على عمومه حتى يستدل به على كل مبادلة فيقول له الشافعى : التخصيص أولى وهذه الآية للشافعى فيها خمسة أقوال وهذان الاحتمالان قولان من حملتها . الثامن : الإضمار مثل المجاز أى فيكون اللفظ مجحلاً حتى لا يرجح أحدهما لإبدليل لاستوائهما في الاحتياج إلى القرينة وفي احتمال خفائها وذلك لأن كلا منهما يحتاج إلى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الظاهر وكما يحتمل وقوع الخفاء في تعيين المضمّر يحتمل وقوعه في تعيين المجاز فاستوبا هذا ما جزم به الإمام في الماحصول والمنتخب وجزم في المعالم بأن المجاز أولى لكثرة لكنه ذكر بعد ذلك في تعليل المسئلة العاشرة أنهما سيان مثاله إذا قال السيد لعبده الأصغر منه سناً هذا ابنى فيحتمل أن يكون قد عبر بالبنوة عن العتق فيحكم بعقته ويحتمل أن يكون فيه إضمار تقديره مثل هذا ابنى أى في الخنو أو غيره فلا يعتق والمسئلة فيها خلاف في مذهبا والمختار أنه لا يعتق بمجرد هذا اللفظ . التاسع : التخصيص

خير من المجاز لأن الباقي بعد التخصيص يتعين لأن العام يدل على جميع الأفراد فإذا خرج البعض بدليل بقيت دلالته على الباقي من غير تأمل وأما المجاز فربما لا يتعين لأن اللفظ وضع ليدل على المعنى الحقيقي فإذا انتفى بقرينة اقتضى صرف اللفظ إلى المجاز إلى نوع تأمل واستدلال لاحتمال تعدد المجازات مثاله استدلال أبي حنيفة على أن الذابح إذا ترك التسمية عمداً لا تحل ذبيحته بقوله تعالى: «ولأنأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه»، أى لأنأكلوا مما لم يتلفظ عليه باسم الله تعالى فيلزمه التخصيص لأنه يسلم أن الناسى تحل ذبيحته فيقول الشافعى المراد بذكر الله تعالى هو الذبح مجازاً عن الذبح غالباً تباركه التسمية فيكون نهياً عن أكل غير المذبوح أو يقول هو مجاز عن ذبح عبدة الاوثان، وما أحل الله له من الملازمة ترك التسمية. العاشر التخصيص خير من الإضمار لأنه قد مر أن التخصيص خير من المجاز وان المجاز والإضمار متساويان والخير من المساوى خير مثاله قوله تعالى: «وامكن فى القصاص حياة»، فقال بعضهم الخطاب مع الورثة لأنهم إذا اقتصوا فقد سلوا وحيوا بدفع شر هذا القتال الذى صار عدواً لهم بالقتل وقال بعضهم الخطاب للقاتلين لأن الجاني إذا اقتص منه فقد انمحق اسمه فيبقى حيا حياة معنوية فعلى هذين الوجهين لا إضمار ولا تخصيص وقال بعضهم الخطاب للناس كلهم وحيثئذ يحتمل أن يكون فيه إضمار وتقديره ولكم فى مشروعية القصاص حياة لأن الشخص إذا علم أنه يقتص منه فينكف عن القتل فتحصل الحياة وعلى هذا فلا تخصيص ويحتمل أن لا يقدر شئ ويكون القصاص نفسه فيه الحياة إما الحقيقية ولكن لغير الجاني للمعنى الذى قلناه وهو الانكفاف أو المعنوية ولكن للجاني بخصوصه لأنه قد سلم من الإثم وعلى هذا فلا إضمار فيه لكن فيه تخصيص. واعلم أن الآمدى وابن الحاجب لم يتعرضا إلا للاشتراك مع المجاز فقط وأهملوا التسعة الباقية (قوله: تنبيه الخ) اعلم أن التخصيص الذى سبق ترجيحه على الاشتراك هو التخصيص فى الاعيان أما التخصيص فى الأزمان وهو الذسخ فإن الاشتراك خير منه وحيثئذ فيكون الباقي خيراً منه بطريق الأولى وذلك لأن الاشتراك ليس فيه إبطال بل يقتضى التوقف إلى القرينة والذسخ يكون مبطلاً والاشتراك بين عشرين خير من الاشتراك بين علم ومعنى لأن العلم يطلق على شخص مخصوص فإن المراد إنما هو العلم الشخصى لا الجنس والمعنى يصدق على أشخاص كثيرة فكان اختلال الفهم يجعله مشتركاً بين عشرين أقل فكان أولى مثاله أن يقول شخص رأيت الاسودين حملة على شخصين كل منهما اسمه الاسود أولى من حملة على شخص اسمه الاسود وآخر لونه اسود والاشتراك بين علم ومعنى خير من الاشتراك بين معنيين لقلة الاشتراك فيه فقوله (وهو) عائد على الاشتراك بين علم ومعنى

الإعلام إنما تحمل على أفراد أقل من أفراد المعاني تكونها غير محصورة ولا خفاء

ومثاله الاسودان أيضاً فعمله على العلم والمعنى أولى من شخصين لونهما أسود ولقائل أن يقول المشترك لابد أن يكون حقيقة في افراده والعلم ليس بحقيقة ولا مجاز كما سبق قال (الفصل الثامن في تفسير حروف يحتاج إليها وفيه مسائل الأولى الواو للجمع المطلق بإجماع النحاة ولأنها تستعمل حيث يمتنع الترتيب مثل تقاتل زيد وعمرو وجاء زيد وعمرو قبله ولأنها كالجمع والتثنية وهما لا يوجبان الترتيب

في أن اللبس في المعدودة أقل مما في غير المحصورة (الفصل الثامن في تفسير حروف يحتاج إليها) أى إلى معرفة معانيها لكونها مناط معرفة بعض الأحكام (وفيه) أى فى هذا الفصل (مسائل) المسئلة (الأولى - الواو للجمع المطلق) وذلك (بإجماع النحاة) البصرية والكوفية كما نقل أبو على الفارسي ونص سيديوه على كونها للجمع فى سبعة عشر موضعاً فى كتابه ومعناها أنها تفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى الثبوت كما فى الجمل التى لا محل فيها من الاعراب إذ بدون العطف مثل ضرب زيد أكرم عمرو وتحتل الإضراب عن الاول فلا يفيد ثبوتها أوفى الحكم كما فى المفردات وما فى حكمها من الجمل التى لها محل من الاعراب من الفاعلية والمفعولية أو المسندية وغيرها وعبر المحقق عن ذلك بالجمع فى حكم أو ذات ولا تدل على خصوصية المعية والترتيب لأنهما لا يوجدان فى زمن واحد إذ معنى المعية والاجتماع فى الزمان ومعنى الترتيب كونها فى زمانين مع تأخر ما دخلت عليه وقبل الواو للترتيب وقد نسب هذا الى الامام الشافعى والصحيح خلافه (ولأنها) أى الواو (تستعمل حيث يمتنع الترتيب) أى المفهوم الفعل (مثل تقاتل زيد وعمرو) فان التفاعل إنما هو فى صدور الفعلين معا وإما القرينة أخرى نحو (جاء زيد وعمرو قبله) فانها لو كانت للترتيب لتناقض الكلام اسكنه جائز اتفاقاً ولأنها لو أفادت الترتيب لتناقض قوله: «أدخلوا الباب سجداً وقولوا حطة» إذ القصة واحدة والتناقض فى كلامه محال ولأنه يكون قواماً جاء زيد وعمرو بعده تكررراً أوجب على السهل سوى الاجماع بأن غاية ما ذكرتم صحة إطلاقها من غير إرادة الترتيب ولا يلزم كونها حقيقة فيه لجواز أن يكون مجازاً وهو وإن كان خلاف الأصل لكنه يصار اليه عند الدليل وما يدل على أنها للترتيب يدل على ذلك قال المحقق ولا يخفى أن هذه معارضة لاتفى صحة دليل الخصم فلا يحسن ذكرها فى معرض تزييفه نعم لو تم دليلهم على الترتيب لتوقف دليلنا للمعارض وأنه لا يتم كما سترى (ولأنها) أى واو الدوق فى المختلفات (كالجمع والتثنية) فى المتفقات على ما قال أهل اللغة أنهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفات من حيث هى كذلك وتبينها استعمالوا واو الدوق (وهما لا يوجبان الترتيب)

قيل أنكر عليه الصلاة والسلام ومن عصاهما ملتئماً ومن عصى الله تعالى ورسوله قلنا ذلك لأن الإفراد بالذکر أشد تعظيماً قيل لو قال لغير المسلموسة أنت طالق وطالق طلقت واحدة بخلاف ما لو قال أنت طالق طلقتين قلنا الإنشآت مترتبة بترتيب اللفظ وقوله طلقتين تفسير (لطالق) قول عقد المصنف هذا الفصل لتفسير الحروف التي يشتد الحاجة في الفقه إلى معرفتها

وفاً بل يفيدان الاشتراك فقط فكذا الواو واستدل على الترتيب أولاً بقوله (قيل أنكر عليه الصلاة والسلام ومن عصاهما) في قول من قام بين يديه عليه السلام وقال من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى بقوله بئس خطيب القوم أنت (مائداً) إياه بقوله قل (ومن عصى الله تعالى ورسوله) ولو لم تكن الواو للترتيب لم يكن بينهما فرق (قلنا) لا ترتيب في الملتئ لا متاع انفكاك لإحدى المعصيتين عن الأخرى بل (ذلك) أى انكار الجمع وتلقين الأفراد (لأن الإفراد) أى أفراد اسم الله (بالذکر أشد تعظيماً) وهو قد تركه وثانياً (قيل : لو قال) الزوج (لغير المسلموسة أنت طالق وطالق طلقت واحدة بخلاف ما لو قال أنت طالق طلقتين) فانه يقع فيه طلقتان وماذا لك إلا بإفادة الأول الترتيب فتبين بالأولى فلا يبقى المحل قابلاً للثانية ولا ترتيب في الثانية فيلحقها الطلقتان دفعة فلولاً الواو للترتيب لما كان بينهما فرق لإفادة كل منها حيثئذ الجمع من غير ترتيب (قلنا) ما ذكر من صيغ الإنشاء و (الإنشآت مترتبة بترتيب اللفظ) أى أن ترتيب تأثيراتها بحسب ترتيبها في اللفظ إذ لا اعتبار لها في الشرع إلا بوجودها اللفظي فاذا وجدت الصيغة الأولى أثرت في وقوع الطلاق فبانت بها وعند ورود الثانية خرجت عن القابلية فلم تؤثر فالترتيب مستفاد من ترتيب الألفاظ لا الواو بخلاف الثاني فإن طالق فيه ظاهر في الواحد (وقوله طلقتين تفسير) بالمخير (لطالق) وقد عرف انه إذا ورد في آخر الكلام مغير . يتوقف حكم الصدر ويتم بآخره بخلاف قوله وطالق في الأول إذ هو أمر مغير لما تقدم لا مغير له على أن الصحيح عن مالك رحمه الله وقوع الإثنين في الأول فلا استدلال حيثئذ فان قلت قد قال مالك والأظهر انها مثل ثم والاتفاق على أن ثم للترتيب وانه لا يقع بها إلا واحدة قلنا إنما قال ذلك في المدخول بها ولا يعنى به أن الواو مثل ثم في المعنى بل في حكم وقوع المتعدد حيث لا يصدق إذا قال أردت به التأكيد لثلاث يقع إلا واحدة لأن التأكيد يأتي بغير الواو غالباً والظاهر في الواو التعدد ومثله لا تعتبر منه النية كذا ذكر المحقق وقد يستدل بقوله تعالى واركعوا واجبدوا إذ فهم منه الترتيب والالجاز الأمران وقوله ان الصغار المروءة من شعرائه لوجوب البداءة

لوقوعها في أدلته وذكر فيه ست مسائل الأولى في حكم الوار وفيها ثلاثة مذاهب حكاه في البرهان أحدها أنها للترتيب قال وهو الذي اشتهر عن أصحاب الشافعي والثاني أنها للمعية قال واليه ذهب الحنفية والمختار أنها لمطلق الجمع أي لا تدل على ترتيب ولا معية وقيدها الإمام بالوار العاطفة ليحترز عن وار بمعنى مع نحو جاء البرد والطيا لسة ووار الحال نحو جاء زيد والشمس طالعة فانهما يدلان على المعية وأمله المصنف وأيضا فتعبيره بالجمع المطلق غير مستقيم لأن الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالاطلاق لأننا نفرق بالضرورة بين الماهية بلا قيد والماهية المنيدة ولو بقيد لا والجمع الموصوف بالاطلاق ليس له معنى هنا بل المطلوب هو مطلق الجمع بمعنى أي جمع كان سواء كان مرتبا أو غير مرتب كطلق الماء والماء المطلق واستدل المصنف على أنها لمطلق الجمع بأور . أحدها اجماع النحاة وقال السيرافي والسهرلي والفارسي اجمع عليه نحاة البصرة والكوفة وليس الأمر كما قالوا فقد ذهب جماعة إلى أنها للترتيب منهم ثعلب وقطرب وهشام وأبو جعفر الدينوري وأبو عمر الزاهد . الثاني أنها تستعمل فيما يستحيل فيه الترتيب وهو شيآن . أحدهما المفاعلة كقولنا تقاتل زيد وعمرو فان المفاعلة تقتضي وقوع الفعلين معا ولهذا لا يصح أن تقول تقاتل زيد ثم عمرو والاصل في الاستعمال الحقيقة فتكون حقيقة في غير الترتيب وحيث فلا تكون حقيقة في الترتيب أيضا دفعا للاشتراك وهذا الدليل لا يثبت به المدعى فانه نفي الترتيب فقط ولم ينف المعية . الثاني التصريح بالتقديم كقولنا جاء زيد وعمرو قبله ولك أن تقول انها مستعملة هنا في غير موضوعها مجازا جمعا بين الأدلة . الدليل الثالث قال أهل اللغة والعطف في الاسماء المختلفة كوار والجمع وألف التثنية في الاسماء المتماثلة فانهم لم يتفكروا من جمع المختلفة أتوا بالوار ولا شك أن التثنية والجمع لا يوجبان الترتيب فكذلك الوار وهذا الدليل ينفي المعية أيضا (قوله قيل أنكر) أي استدل على من قال إنها للترتيب بوجهين . الأول مارواه مسلم أن خطيبا قام بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم فقال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعص الله ورسوله فقد غوى فقال عليه الصلاة والسلام بئس الخطيب أنت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى فلو كانت الوار لمطلق الجمع لم يكن بين العبارتين فرق وجوابه ان الإنكار انما هو لأن أفراد اسم الله تعالى بالذكر أشد تعظيما له يدل عليه ان الترتيب في معصية الله ورسوله لا يتصور لكونهما متلازمين فاستعمال الوار هنا مع انتفاء الترتيب دليل لنا عليكم فان قيل قد قال عليه الصلاة والسلام لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب اليه مما سواهما فقد جمع بينهما في الضمير كما جمع

بالصفا والجواب أنا لانسلم أنه فهم منه وأعله استفادة من غيره كالاجماع وفعل الرسول بيانا للجميل وجوب البداهة بالصفا بقوله عليه السلام بدأوا بما بدأ الله تعالى به لا بأن الوار الترتيب ويؤيد ذلك

الخطيب فافرق قلنا منصب الخطيب قابل للزوال فيتروم أنه جمع بينهما لتساويهما عنده بخلاف الرسول صلى الله عليه وسلم وأيضا فكلام الرسول صلى الله عليه وسلم جملة واحدة فايقاع الظاهر فيه موقع المضمحل قليل في اللغة بخلاف كلام الخطيب فإنه جملتان . الثاني أنه إذا قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق طلقة واحدة على الجديد الصحيح ولو كانت الواو للجمع . كان قوله أنت طالق طلقتين وجوابه أن قوله وطالق معطوف على الانشاء فيكون انشاء آخر والانشاءات تقع معانيها مترتبة بترتيب ألفاظها لأن معانيها مقارنة لألفاظها فيكون قواه وطالق انشاء لا يقاع طلقة أخرى في وقت لا يقبل الطلاق لأنها بانة بالاولى بخلاف قوله طلقتين فإنه تفسير لطاق وليس بإنشاء قال (الثانية الفاء) للتعقيب إجماعاً ولهذا رُبط بها الجزاء إذا لم يكن يمكن فعله وقوله تعالى : لا تنفروا على الله كذباً

أنه لا ترتيب في كونها من شعائر الله المسئلة (الثانية الفاء للتعقيب) أي الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه في أمر من غير مهلة وتراخ (إجماعاً) أي لاجماع أهل اللغة عليه (ولهذا) أي وليكون الفاء للتعقيب (ربط بها الجزاء) أي وجب ربط جزاء الشرط به بواسطة الفاء (إذا لم يكن) الجزاء (فعلاً) نحو قوله عليه الصلاة والسلام من دخل دار أبي سفيان فهو آمن وذلك لأن الجزاء يعاقب الشرط فلا يدخل فيه إلا لفظ يفيد التعقيب وجعل الجار بردي قوله ولهذا إلى آخره دليلاً ثانياً والظاهر أنه تفرع على كونها للتعقيب الثابت بالاجماع وقوله إذا لم يكن فعله يشير إلى أن وجوب دخول الفاء في غير العلم مطرد وفي الفعل تفصيل فإن كان ماضياً لفظاً بغير قد أو معنى تمتنع الفاء نحو ارققت أو لم أقم وإن كان مضارعاً مثبتاً من غير سين أو سوف أو منفيّاً بلا نحو ان تضرب أضرب أولاً اضرب فالوجهان وفي غير ذلك كالمصدر بالسين أو سوف والأمر والنهي والدعاء تحجب الفاء لما بين في النحو فعلى هذا كان الأنسب ذكر وجوب الربط بالفاء في غير الفعل وبعض أقسام الفعل كعنه المذكورات ونوقض بقوله من يفعل الحسنات الله يشكرها وأجيب بأن المبرد أسكر ذلك وأنشد هكذا من يفعل الخير فالرحمن يشكره . قال الجار بردي هو غير مرضى لأن النقل لا يمكن منعه ولأن روايته لا تنافي تلك الرواية فالصواب أن يقال إنه شاذ أقول حاصل الجواب بيان الشذوذ أيضاً بمعنى أن المبرد لم يرتضه لشذوذه وغيره إلى ما ذكر فإن قيل لو كانت الفاء للتعقيب لإفادته في هذه الآية أي قوله لا تنفروا الآية واللازم باطل إذ الإلصاق لا يقع عقيب الفرية لكونها في الدنيا والاسحات أي الاستئصال بالعذاب في الآخرة ولقطع بأنه لم يقع عقيبها أجيب بقوله (وقوله تعالى لا تنفروا على الله كذباً

فِيُسْحَتَكُم بِعَذَابِ مَجَازِ الثَّالِثَةِ - فِي الظَّرْفِيَّةِ وَلَوْ تَقْدِيرًا مِثْلُ :
وَأَصْلُ بِنْتِكُمْ فِي جَذْوَعِ النَّخْلِ وَلَمْ يَثْبُتْ بِجَيْشِهَا لِلْسَّبِيَّةِ الرَّابِعَةِ مِنْ
لَاِبْتِدَاءِ الْغَايَةِ وَلِلتَّبَعِيضِ وَلِلتَّبَيُّنِ وَهِيَ حَقِيقَةُ فِي التَّبَيُّنِ دَفْعًا
لِلْإِشْتِرَاقِ) أَقُولُ الْمَسْئَلَةَ الثَّانِيَةَ الْفَاءَ لِلتَّعْتِيبِ أَيْ تَدُلُّ عَلَى وَقُوعِ الثَّانِي عَقِبَ الْأَوَّلِ بِغَيْرِ مَهْلَةٍ

فَيُسْحَتَكُم بِعَذَابِ مَجَازِ) وَإِلَّا لَزِمَ الْإِشْتِرَاقُ لَثُبُوتِ كَوْنِهَا لِلتَّعْتِيبِ إِجْمَاعًا وَوَجْهَهُ أَنْ يَجْعَلَ
الْمُتَوَقَّعَ لِاحْتِمَالِهِ عَلَى تَقْدِيرِ وَانْ كَانَ مُتَرَاخِيًا عَنْ وَقُوعِ التَّقْدِيرِ كَالْوَقَاعِ عَقِيبَهُ بِمَجَامِعِ وَجُوبِ الْوُقُوعِ
فِي الْجُمْلَةِ وَنُظِيرُهُ قَوْلُهُ أَغْرَقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا إِذَا لَمْ يَحْمَلْ عَلَى عَذَابِ الْقَبْرِ عَلَى مَا صَرَّحَ بِهِ الزَّخْمَشَرِيُّ
الْمَسْئَلَةُ (الثَّالِثَةُ فِي الظَّرْفِيَّةِ) أَيْ مَوْضُوعَةُ ظَرْفِيَّةِ الزَّمَانِ أَوِ الْمَكَانِ (وَلَوْ) كَانَتْ الظَّرْفِيَّةُ
(تَقْدِيرًا مِثْلُ) قَوْلُهُ تَعَالَى (وَأَصْلُ بِنْتِكُمْ فِي جَذْوَعِ النَّخْلِ) فَإِنَّ الْجَزْعَ وَلَمْ
لَمْ يَكُنْ مَكَانًا لِلْمَصْلُوبِ حَقِيقَةً لَكِنَّهُ جَعَلَ كَأَنَّهُ ظَرْفٌ لَهُ لِمَكْنَهُ فِيهِ تَمَكُّنُ الْمَظْرُوفِ فِي
الظَّرْفِ وَحِينَئِذٍ لَا حَاجَةَ إِلَى جَعْلِهَا بِمَعْنَى عَلَى كَمَا قِيلَ وَبِجَيْشِهَا لِلظَّرْفِيَّةِ حَقِيقَةً كَثِيرَةً (وَلَمْ
يَثْبُتْ بِجَيْشِهَا لِلْسَّبِيَّةِ) حَقِيقَةً بَلْ وَلَوْ كَانَ لِمَكَانٍ مَجَازًا دَفْعًا لِلْإِشْتِرَاقِ وَإِنْ جَعَلَهُ
بَعْضُ الْفُقَهَاءِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فِي النَّفْسِ الْمَوْمَنَةِ مَائَةً مِنَ الْإِبِلِ لَهَا تَمَامُ إِضْمَارِهِ
وإِثْبَاتُهُ سِوَاهُ عِنْدَ الْبَعْضِ حَتَّى لَوْ نَوَى فِي قَوْلِهِ أَنْتَ طَائِقٌ فِي غَدٍ آخِرِ النَّهَارِ لَا يَصْدُقُ قِضَاءُ
كَأَنَّهُ أَضْمَرَهُ وَفَاقًا وَفَرَّقَ بَعْضُهُمْ لِأَنَّ عِنْدَ الْأَضْمَارِ يَقَعُ الْفِعْلُ عَلَى صَرِيحِ الْغَدِّ فَيَسْتَوْعِبُهُ
ظَاهِرًا حَيْثُ أَمْكَنَ كَأَنَّهُ مَفْعُولٌ بِهِ فِي كَقَوْلِكَ نَسَكَحْتَ فَلَانَهُ وَذَا بِالْوُقُوعِ مِنْ أَوَّلِهِ فَذَا بَوَى
الْآخِرَ غَيْرِ الظَّاهِرِ إِلَى مَا هُوَ تَخْفِيفٌ عَلَيْهِ فَلَا يَصْدُقُ قِضَاءُ وَعِنْدَهُمَا الْإِثْبَاتُ يَقْضَى الْوُقُوعُ
فِي جِزْءٍ مِنْهُ مِنْهُمْ لِكَوْنِهِ صَرِيحًا فِي الظَّرْفِيَّةِ وَلَا يَلْزِمُ فِيهَا الْإِسْقِيَابُ فَيَصْدُقُ فِي مِثْلِ هَذِهِ
النِّيةِ لِأَنَّ لَهُ وَلَايَةً تَعْيِينَ الْمُبْهَمِ وَإِذَا لَمْ يَنْوِ تَعْيِينَ الْجِزْءِ الْأَوَّلِ لَعَدِمَ الْمَزَاحِمُ وَعَلَى هَذَا قَوْلُهُ
إِنْ صَحَّتِ الدَّهْرُ يَقَعُ عَلَى الْآبِدِ وَإِثْبَاتُ فِي عَلَى سَاعَةٍ حَتَّى لَوْ نَوَى الصُّومَ إِلَى اللَّيْلِ ثُمَّ أَفْطَرَ
بَعْدَ الشُّرُوعِ حَنْتَ وَلِهَذَا قِيلَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا
وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ أَنَّهُ يَسْتَفَادُ مِنْهَا أَنَّ نَصْرَتَهُ تَعَالَى إِيَّاهُمْ فِي الْآخِرَةِ مُسْتَوْعِبَةٌ لِجَمِيعِ الْأَوْقَاتِ
دَائِمَةٌ لِأَنَّهَا دَارُ جَزَاءٍ وَفِي الدُّنْيَا فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ لِأَنَّهَا دَارُ ابْتِلَاءِ الْمَسْئَلَةِ (الرَّابِعَةُ مِنْ
لَاِبْتِدَاءِ الْغَايَةِ) فِي الْمَكَانِ نَحْوُ سَرْتِ مَنْ مَكَّةَ وَيَعْرِفُ بِصَحَّةِ إِقَامَةِ الْإِبْتِدَاءِ مَقَامَهَا
(وَلِلتَّبَيُّنِ) نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى : فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْإِثْمَانِ وَيَعْرِفُ بِصَحَّةِ وَضْعِ
الْمَوْصُولِ نَحْوِ الرِّجْسِ الَّذِي هُوَ الْوُثْنُ (وَلِلتَّبَعِيضِ) نَحْوُ أَخَذَتْ مِنَ الدَّرَاهِمِ وَيَعْرِفُ
بِصَحَّةِ وَضْعِ الْبَعْضِ مَكَانَهَا (وَهِيَ) أَيْ مِنْ (حَقِيقَةٍ فِي التَّبَيُّنِ) لشموله جَمِيعَ مَوَارِدِهَا
لِبَيَانِكَ فِي الْأَوَّلِ مَبْدَأَ السَّيْرِ وَفِي الثَّانِي الرِّجْسَ أَنَّهُ مِنْ أَيْ شَيْءٍ وَفِي الثَّالِثِ لِلْمَأْخُذِ فَتَجْعَلُ
حَقِيقَةً فِي الْقَدْرِ الْمَعْتَرَكِ لَا فِي كُلِّ مَنِهَا (دَفْعًا لِلْإِشْتِرَاقِ) وَهَذَا خِلَافُ مَا نَصَّ عَلَيْهِ

لكن في كل شيء بحسبه فلو قال دخلت مصر فمكة أفادت التعقيب على ما يمكن واستدل
المصنف عليه بالاجماع وليس كذلك فقد ذهب الفراء إلى أن ما بعدها يجوز أن يكون سابقاً
وذهب الجري إلى أنها إن دخلت على الاماكن أو المطر فلا ترتب تقول نزلنا نجدا فتهامة
ونزل المطر نجدا فتهامة وإن كانت تهامة في هذا سابقة (قوله ولهذا) أى ولاجل كونها
للتعقيب ربط بها الجزاء أى وجوباً إذا لم يكن فعلاً نحو ان قام زيد فعمر وقام فان الجزاء
يجب أن يوجد عقب الشرط فلو لم تكن الفاء مناسبة لهذا المعنى مفيدة للتعقيب لم يجب دخولها
عليه كالواو وثم فانه لا يجب بل يجوز وإنما قيده بغير الفعل لان الفعل ان كان ماضياً فلا
يجوز دخولها عليه نحو ان قام زيد قام عمرو وإن كان مضارعاً جاز لكنه لا يجب نحو ان
قام زيد يقوم عمرو وفيه تفصيل يطول ذكره محله كتب النحر وهذا الذى ذكره المصنف
نقل الامام عن بعضهم انه استدل به وفيه نظر ظاهر فقد تكون الفائدة هى الدلالة على أن
الثاني جزاء عن الاول ومسبب عنه وكونه جزاء دليل على التأخر والتعقيب ولاجل هذا لم
يجعله المصنف دليلاً كما جعله الإمام بل استدل بالاجماع وجعل هذا من باب التحسين والتقوية
وهو من محاسن كلامه ثم شرع المصنف في الجواب عن دليل القدر وهو استدلال الخصم
على أنها ليست للتعقيب بقوله تعالى لا تغفروا على الله كذباً فيسخطكم فان الافتراء في الدنيا
والسحت وهو الاستئصال إنما هو في الآخرة وهذا يحتمل أن يكون دليلاً مستقلاً وأن
يكون نقضاً لما قرناه وجوابه أن الاستئصال لما كان يقطع بوقوعه جزاء للمقترى جعل
كالواقع عقب الافتراء مجازاً ولا شك أن المجاز خير من الاشتراك * المسئلة الثالثة
في تدل على الظرفية أى يجعل ما دخلت عليه ظرفاً لما قبلها إما تحقيقاً نحو جلست في
المسجد أو تقديرأ كقوله تعالى ولاصليكن في جذوع النخل فانه لما كان المصلوب
متمكناً على الجذع كتمكن الشيء في المكان عبر عنه بفي وهذا مذهب سيدويه
والجمهور وذهب الكوفيون والقتبي وابن مالك إلى أنها تأتي بمعنى على فيكون التقدير
ولاصليكن على جذوع النخل وظاهر كلام المصنف تبعاً للإمام أن في حقيقة في الظرفية
الحقيقية والتقديرية بأن تكون متواطئة أو مشككة أو مشتركة ومقتضى كلام النحويين
والاصوليين أن استعمالها في الظرفية التقديرية على سبيل المجاز ومن الفقهاء من قال لأنها قد
ترد للسببية واختاره من النحاة ابن مالك فقط لقوله تعالى لمسلم فيما أفضتم أى بسبب وقوله

النحاة من أنها حقيقة في ابتداء الغاية وما سواه راجع اليه حيث قالوا وكونها للتبعيض في
عشرون من الدراهم وللتبيين في خاتم من نضة وللبدل في قوله تعالى أرضيتم بالحياة الدنيا
من الآخرة أى بدلها والتجريد في لقيت من زيد أسداً وللاستفراق في جاءني من رجل

تعالى لمسك فيما أخذتم وقوله عليه الصلاة والسلام إن امرأة دخلت النار في هرة وقوله في
النفس المؤمنة مائة من الإبل ولم يشبهه المصنف قال الامام لأن المرجع فيه إلى أهل اللغة
ولم يذكره أحد منهم وأما ما استدلوا به فيمكن حمله على الظرفية التقديرية مجازاً * المسألة
الرابعة لفظه من تكون لا ابتداء الغاية أى في المكان اتفاقاً كقولك خرجت من البيت
إلى المسجد وفي الزمان عند الكوفيين والمبرد وابن درستويه وصححه ابن مالك واختاره
شيخنا أبو حيان لكثرة ورودها ونشأ كقوله تعالى من أول يوم وتكون أيضاً لتبيين
الجنس كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وتكون أيضاً للتبويض كقوله أخذت
من الدراهم وتعرف صلاحية إقامة البعض مقامها قال الامام والحق عندى أنها لتبيين
لوجوده في الجميع ألا ترى أنها بينت في هذه الأمثلة مكان الخروج والمأخوذ منه
فتكون حقيقة في القدر المشترك لأنها إن كانت حقيقة في كل واحد لزم الاشتراك أو في
البعض خاصة لزم المجاز فتعين ما قلناه ولو قال المصنف دفعاً للاشتراك والمجاز لكان
أولى قال * (الخامسة الباء تُعدى لل لازم وتجزئى المستعدى لما يُعلم من الفرق
بين مسحتُ المَسْدِيلَ ومسحتُ بالمَسْدِيلِ ونُقِلَ إنكاره عن ابن جنسٍ
ورُدَّ بأنه شهادة نقي

ومزيدة في ما جاءني من أحد يرجع إلى ابتداء الغاية المسألة (الخامسة الباء تعدى
ال لازم) أى تجعل الفعل اللازم متعدياً بدخولها في متعلقة نحو ذهبت بزيد أى
أذهبته (وتجزئى) الفعل (المنعدى) أى تجعله متجزئاً متبعضاً (لما يعلم من
الفرق بين مسحتُ المَسْدِيلَ ومسحتُ بالمَسْدِيلِ) فان الأول يقتضى الشمول
والثاني التبويض قالت الحنفية هذا إنما يصح لو ثبت محلها التبويض وهو ممنوع كيف
(و) قد (نقل إنكاره عن ابن جنس) حيث قال ان ذلك مما لا يعرفه أهل اللغة
أى لم ينقل عنهم (ورد) في محصول الامام (بأنه شهادة نقي) أى والشهادة على
النفي لا تسمع فالظاهر أنه لا يدعى عدم الوجود مستدلاً بعدم النقل بل بمنع الثبوت مستدلاً
بذلك كما أن الإمام نفسه قال رداً على من ادعى أن الباء للسببية هو ضعيف لأنه لم يقل به
أحد وقد ينقل عن ابن مالك أنه قال ناقلان عن الأصمعي أن الباء جاءت للتبويض في قوله
شربن بماء البحر ثم ترفعت * وعن الفارسي كذلك في قوله :

فلثمت فاما آخذاً بقرونها شرب الزيف يبرد ماء الحشرج
أى قبلت شفة العشيقة وقد كنت آخذاً ضفائرها وكان لثى ومصى فاما كشرب الزيف أى
الذاهب المنقطع ماء بثره بعض برد ماء الحشرج وهو الحسى بكسر الحاء وهو ما تشفعه الأرض

السادسة إنما للحصر لأنَّ إنَّ للإثباتِ ومَّا للنفي فيجبُ الجمعُ على ما أمكنَ وقد قال الأعشى : * وإنما العزة للكثر *

من الرمل فإذا صار إلى صلابه مسكته فينحصر عنه الرمل فيستخرج وهو الاحتساء كذا ذكر الجاربردى ^(١) المسألة (السادسة) كلمة (إنما للحصر لأن إن الإثبات وما للنفي) فبعد التركيب يجب أن يبقى على معناه لأن الأصل بقاء ما كان (فيجب الجمع) بين النفي والإثبات (على ما أمكن) وحيثما أن يحمل على إثبات المذكور ونفي ما عداه أو على العكس والثاني باطل اتفاقاً فتعين الأول وهو معنى الحصر وفيه نظر أما أولاً فلأنه يلزم أن تكون ناصبة مثلها قبل التركيب وثانياً أن ما النافية لها صدر الكلام فكيف تدخل أى عاها وثالثاً أن إنما مثل لعلها وليتها وما فيهما كافة لانافية ورابعاً الاجتماع بين حرفي الإثبات والنفي بلا فاصل وخامساً نصب ما قائماً في قولنا إنما زيد قائماً لأن الحرف يعمل وإن زيد وسادساً وجوب نفي قيام زيد في إنما قام زيد لأن ما يلي ما منفي وقد ينقل وجه آخر عن علي بن عيسى الربيعي وهو أن كلمة إن لنا كيد الإثبات ثم لما اتصلت به كلمة ما المؤكدة لا النافية ناسب أن يتضمن معنى القصر لأن القصر ليس إلا تأكيداً للحكم على تأكيد وذلك لأن قولنا زيد جاء لا عمرو لمن يردد المجيء بينهما يفيد إثباته لزيد صريحاً وهو ظاهر وضمناً في قولك لا عمرو إلا أنه إذا نفي عنه ثبت لزيد لكونه مسلم الثبوت لأحدهما والإثبات الضمني تأكيداً قطعاً وكذا الصريح بالنسبة إلى نفس الحكم لأنه كان مسلم الثبوت قبل ذكره في الجملة قال الفاضل ويجب أن يعلم أن هذه مناسبة ذكرت لوضع إنما متضمنة معنى ما وإلا فلا يلزم أطرادها حتى يفيد كل ما هو تأكيد على تأكيد القصر ثم الأولى في ذلك التمسك بقول النحاة وإنما لإثبات ما يذكر بعدها ونفي ما سواه وبأن الفصحاء استعملوها بمعنى ما وإلا (وقد قال الأعشى) مخاطباً العلقمة مفضلاً عامراً عليه بأن العزة له لا لئذاك (ولست بالأكثر منهم حصي) أى عدداً (وإنما العزة للكثر) أى للذى كثر عدد

(١) أقول عبارة القاموس اللثم المص - القرون الضفائر - التزيف الظمان الذى يابس لسانه من العطش - البرد بفتح الباء وسكون الراء البارد من الماء - الحشرج هو الحصى بكسر الحاء وتخفيف الياء وهو المسكان المستوى السهل الذى به دقائق الحصى والمعنى عليها أنه لثم ومص فم معشوقته في حال أخذه بصفائرها وكان لثم ومصه لفافها كحال شرب التزيف الظمان الذى يشرب بعض الماء البارد المتكون في الحشرج ليزول بعض ما به من الظمأ فإضافة برد إلى الماء من إضافة الصفة للموصوف فانظر الفرق بين العبارتين .

والفرزدق * وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي * وعورض بقوله تعالى إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم قلنا المراءد الكاملون أقول هذه المسئلة تنضح بكلام المحصول فلتنقل كلامه ثم تنزل كلام المصنف عليه فنقول قال في المحصول الباء إذا دخلت على فعل لازم فانها تكون للالصاق نحو كتبت بالقلم ومررت بزيد وعبر المصنف عنه بالنعديّة وليس كذلك فقد لا تكون للتعديّة كهذه الأمثلة وإنما تكون للتعديّة إذا كانت بمعنى الهمزة في نقل الاسم من الفاعلية إلى المفعولية كقوله تعالى: ولولوا شاء الله لذهب بسبعهم أي أذهب سمعهم والتعبير بالالصاق هو الصواب ولم يذكر سيويّه الباء معنى غيره ويدخل فيه ستة أقسام منها ما هو حقيقة ومنها ما هو مجاز كما هو معروف في كتب النحويين قال وإن دخلت على فعل متعد كقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم فتكون للتبعية خلافاً للحنفية وعبر المصنف عنه بقوله ويجزى المتعدى قال في المعالم لأنها لا بد أن تفيد فائدة زائدة صونا للكلام عن العبث وهذا أيضاً غير مستقيم فقد تكون زائدة للتوكيد كقوله تعالى تثبت بالدهن أي تثبت الدهن وقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم أي بأيديكم وأيضاً فإن مسح يتعدى إلى مفعول بنفسه وهو المزال عنه وإلى آخر بحرّف الجز وهو المزيل والباء فيه للاستعانة فيسكون تقدير الآية وامسحوا بأيديكم برؤوسكم وحاصل ما فيه أن اليد جعلت ممسوحة والرأس ماسحة

أتباعه وأشياعه فلم تفد إنما الحصر لفات الغرض ومن في منهم ليست مثلها في زيد أفضل من عمرو وإلا لما اجتمع مع تعريف الأفعال (و) قال (الفرزدق) أنا الزائد الحامى الدمار أي الطارد الذي يحمى العهد^(١) (وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي) فانه صح انفصال الضمير معه ولا يصح المنفصل إلا لتعذر المتصل ووجوه التعذر محصورة مثل التقدم على العامل ونحو ذلك من الوجوه والكل منتف هنا سوى الفصل لغرض وذلك بأن يكون المعنى ما يدافع إلا أنا بناء على أن الغرض حصر المدافع لا المدافع عنه ولا يتحقق إذا قال إنما أَدافع عن أحسابهم لصيرورة المعنى حيثئذ أنه يدافع عن أحسابهم لآعن أحساب غيرهم (وعورض) ما يدل على كون إنما الحصر (بقوله تعالى إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) يعنى لو أفاد إنما الحصر لاقضت الآية أن كل من لا يوجل قلبه عند ذكر الله ليس بمؤمن واللازم باطل لأن بعض من كان كذلك مؤمن (قلنا المراد) بالمؤمن في الآية (الكاملون) في الإيمان فاللازم أن من لا يوجل قلبه ليس بمؤمن كامل وبطلانه بمنوع^(١) فالذود الطرد وحى فلان زماره بالكسر وفي بعده والزمر في الاصل الحث لأن ما تجب حمايته من الأهل والمال كانوا يحثون أنفسهم عليه .

وهو صحيح وأيضاً لحزم المصنف بأنها للتبعيض مناقض لما جزم به في المجمل والمبين كما ستعرفه
ثم قال لا نعلم بالضرورة الفرق بين مسحت المندبل ومسحت يدى بالمندبل فانه يعلم في الاول
ويبعض في الثاني وهو معنى قول المصنف لما يعلم من الفرق وهذا أيضاً مردود فان الفرق بينهما
كونها في الاول مسووحة وفي الثاني ماسحة لا ما قاله ثم قال وأنكر ابن جنى ورودها للتبعيض وقال
لانه شيء لا يعرفه أهل اللغة ثم رد ما بأنه شهادة على نفي غير محصور فلا يسمع وتابعه عليه
المصنف وهذا أيضاً ممنوع فان العالم بقرن اذا علم منه الفحص قبل منه التفتي فيه ثم انه قد
ذكر ما يناقض ذلك في المسئلة الثالثة فانه قد رد كونها للسببية بعدم ذكر أهل اللغة
له الذى هو دون تصريحهم بنفيه نعم طريق الرد على ابن جنى بوروده في كلامهم فانه
قد اشتهر قال الشاعر : شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نديج
أى شربن من ماء البحر وقال الآخر :

فلثمت فاما آخذنا بقرونها شرب التزيف يبردماء الحشرج

أى من بردوا أثبتة الكوفيون ونص عليه أيضاً جماعة غيرهم منهم الاصمعي والفتي والفارسي
في التذكرة وقال به من المتأخرين ابن مالك وهذه المسئلة تكلم الأصوليون فيها اعتقاداً منهم
أن الشافعى إنما اكتفى بمسح بعض الرأس لاجل الباء وليس كذلك بل اكتفى به لصدق
الاسم كما ستعرفه في المجمل والمبين * والمسئلة السادسة تقييد الحكم بانما نحو انما الشفعة فيما لم
يقسم هل يفيد حصر الاول في الثاني على معنى أنه يفيد اثبات الشفعة في غير المقسوم ونفيها
عن غيره فيه مذهبان صحح الامام وأتباعه أنها تقييد وعلى هذا فهل هو بالمنطوق أو بالمفهوم
فيه مذهبان حكاهما ابن الحاجب ومقتضى كلام الامام وأتباعه ومنهم المصنف أنه بالمنطوق لانه
استدل بان ان الإثبات وما للنفي كما سيأتى فافهم ذلك واختار الأمدى أنها لا تفيد الحصر بل
تفيد تأكيد الإثبات وهو الصحيح عند النحويين ونقله شيخنا أبو حيان في شرح التسهيل
عن البصريين ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً . استدلال الاولون بأمرين أحدهما وهو مركب
من العتلى والنقل ان كلمة ان لاثبات الشيء وما لنفيه والاصل عدم للتغيير بالتركيب فيجب
الجمع بينهما بقدر الامكان وحينئذ نقول لاجاز أن يجتمع النفي والاثبات على شيء واحد
للزوم التناقض ولا أن يكون النفي راجعاً الى المذكور والاثبات للمسكوت عنه لانه باطل
بالاتفاق فتعين العكس لانه الممكن وهو المراد بالحصر وهذا ضعيف لأن المعروف عند
النحويين أن ما ليست نافية بل زائدة كافة موطئة لدخول الفعل الثاني أن العرب الفصحاء قد
استعملوها في مواطن الحصر .

قال الاعشى : ولست بالأكثر منهم حصى وإنما العزة للكائر * قال الجوهري معناه أكثر عددا قال ومقصوده تفضيل عامر على علقمة ولست بفتح التاء كما ضبطه الجوهري وغيره وقال الفرزدق :

أنا الذائد الحامى الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى
قال الجوهري يقال ذمر الأسد أى زار وتذامر القوم أى حث بعضهم بعضا على الحرب وقولهم فلان حامى الذمار أى إذا ذمر وغضب حمى ثم قال ويقال الذمار ما وراء الرجل مما يجب عليه أن يحميه أى من أهله وغيرهم ووجه الاستدلال أن المقصود لا يحصل إلا بحصر العزة فى الكائر وحصر الدفع فيه فدل على أنها للحصر (قوله وعورض) أى عورض ما ذكرناه بقوله تعالى : وإنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ، فإنه لو أفاد الحصر مكان من لم يحصل له الرجل لا يكون . ومنا وليس كذلك وجوابه ان المراد بالمؤمنين هم الكاملون فى الايمان جمعا بين الأدلة . (فائدة) من أدوات الحصر الاعلى اختلاف فيها يأتي فى بابه ومنها حصر المبتدأ فى الخبر نحو العالم زيد وصديق زيد وفيها المذهب الثلاثة المذكورة ومنها تقديم المعمول على ما قاله الزمخشري وجماعة نحو إياك نعبد قال (الفصل التاسع فى كيفية الاستدلال بالالفاظ وفيه مسائل الأولى لا يخاطبنا الله تعالى بالمهمل لأنه هذيان احتجّت الحشوية بأوائل السور قلنا أسماؤها

(الفصل التاسع فى كيفية الاستدلال بالالفاظ) أى بالالفاظ النصوص على الاحكام (وفيه مسائل) ثمان لأن الاستدلال بالخطاب يتوقف على أمرين أحدهما عدم الخطاب بالمهمل وثانيهما عدم الخطاب بما فى حكمه مثل أن يراد مالا يفهم من اللفظ لامتناع الاستدلال على الحكم على التقديرين فهاتان مسئلتان ثم الخطاب إما أن يحتاج فى الدلالة إلى ما ينضم إليه فهذه مسألة أولا يحتاج فيكون مستقبلا ثم الخطاب المستقبل قد يدل على الحكم بمدلوله وقد يدل بما يلزم من المدلول كما سيحىء ودلالة بعض ما يلزم من المدلول على الحكم من المسائل المختلف فيها فأورد المتفق عليه فى مسألة والمختلف فيه باقسامه فى مسائل أربع المسئلة (الأولى لا يخاطبنا) أى لا يجوز أن يخاطبنا (الله تعالى بالمهمل) أى مالا دلالة له على المعنى (لأنه هذيان) والهذيان نقص وهو عليه تعالى محال والظاهر ان هذا مصادرة كما قال الجاربردى إذ تقدم ان الهذيان هو اللفظ المركب المهمل فكأنه قيل لا يخاطب بالمهمل لأنه مهمل (احتجّت الحشوية) فى جواز الخطاب بالمهمل (بأوائل السور) أى بالحروف المقطعة الواقعة فى أوائلها نحو قوله تعالى كفيعيص ونحوه فاما مهمله مع أنه تعالى خاطب بها (قلنا) لانسلم انها مهملة بل هى (أسماؤها) أى أسماء (٢٠ - بدخلى ١)

وبأن الوقف على قوله تعالى : وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ واجبٌ وإلا لاختصَّ المعطوف بالحال قلنا يجوز حيث لا لبس مثل : وهبنا له إسحاق ويعقوب نافلةً وبقوله تعالى : كأنه رؤس الشياطين قلنا :

السور على ما اختاره كثير من المفسرين (و) احتجوا أيضاً (بأن الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله) أى المتشابه (إلا الله واجب) حتى يكون قوله والراسخون في العلم مستأنفاً (وإلا) أى وإن لم نقف عليه لمعطفاً قوله والراسخون على الله فيكون يقولون آمنا حالاً بمعنى قائلين ذلك وهو باطل لأنه إما حال عن المجموع فيلزم أن يكون الله قائلاً آمنا كالراسخون وهو غير جائز أو حال عن الراسخون فقط ولو كان كذلك (لاختص المعطوف بالحال) دون المعطوف عليه وهو باطل أيضاً لمخالفته القاعدة العربية ثم إذا وجب الوقوف على الله كان المتشابه غير معلوم فقد خاطبنا بما لا نفهم وهو المهمل ويؤكد ذلك ما عالت الحنفية المتشابه ما لا طريق لدركه أصلاً قال الفري وفيه نظر لأن المهمل ما لا دلالة له لعدم الوضع لا ما لا نعلم تأويله لجواز كونه موضوعاً مع ذلك أقول المدعى جواز الخطاب بما لا نفهم أصلاً سواء سمي مهملًا أو غيره (قلنا يجوز) تخصيص المعطوف بالحال (حيث لا لبس) أى لا التباس للعلم بكونها حالاً عن المعطوف دون المعطوف عليه (مثل) قوله تعالى (وهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة) أى حال كون يعقوب نافلة لظهور أن النافلة أى ولد ولد إبراهيم إنما هو يعقوب دون إسحاق وحينئذ يمنع كونه خلاف القاعدة مطلقاً هذا ولكن المنقول عن ابن عباس رضى الله عنه الوقوف على الله ويؤكد كده قراءة ابن مسعود رضى الله عنه أن تأويله إلا عند الله وما في مصحف أبي ويقول الراسخون وهو المروى عن طائوس عن ابن عباس أيضاً وما نقل عن عائشة رضى الله عنها * من رسوخهم أن آمنوا بالمتشابه ولم يعلموا تأويله * وما روى عن عمر بن عبد العزيز انتهى علمهم إلى أن قالوا آمنا به لا يدفع قول الحشوية إلى أن يحمل نفي العلم بالمتشابه عن الراسخين على أنهم لا يعلمون حقيقة وهذا لا ينافي أن يفهموا منه أموراً محتملة لا يقطع بكونها مراده تعالى فلا يلزم الخطاب بالمهمل (و) احتجوا أيضاً (بقوله تعالى) طلعا (كأنه رؤس الشياطين) فإن ذلك مهمل لا موضوع له (قلنا) لا نسلم أنه مهمل كيف ولكل من معنى المفردات وضع له اللفظ غير أن الرأس هنا استعمل في غير ما وضع له لكونه موضوعاً للرأس الحقيقي وهنا استعمل في أمر وهمي كأن أبواب الأغوال وأظفار المنية فهو مجاز لا مهمل ولست أعني بالوهمى المعنى الجزئى المدرك بالوهم كصداقة زيد وعداوة عمرو ورموس الشياطين وأبواب الأغوال ليست من المعاني الجزئية بل هي صور تدرك بأحدى الحواس

مثلُ في الاستقباح الثانية لا يُغنى خلافُ الظاهر من غير بيان لأن اللفظ بالنسبة إليه مُهمَلٌ قالتِ المُرجئةُ

الظاهرة لو وجدت بل المراد بالوهمي ههنا ما اخترعته المتخيلة من عند نفسها كما إذا سمع ان الشياطين أشخاص كريهة المنظر أخذت في تصويرها تصور الأشخاص القبيحة الحيوانية واختراع رموس لها وأوجه بلغت غاية قباحة الهيئة وقبح المنظر وهذا معنى قول الفنري هو موضوع لتخييل يستقبحون ذلك التخييل ويضربون المثل به في الاستقباح وكأنه أراد الوضع المجازي لا الحقيقي وقول المصنف (قلنا) هو (مثل في الاستقباح) إشارة إلى هذا المعنى إلى أن جعله مثلاً مشكل والظاهر أن التجوز في لفظ الرأس كما بينا والمثل هو المجاز المركب العاشي استعماله فيما شبه بمعناه الأصلي تشبيه التمثيل أى تشبيه احدى صورتين متزعتين من أمرين أو أمور بالآخرى ولاخفاء مانحن فيه ليس مركباً له صورة هى مدلوله حقيقة شبهت بها صورة أخرى واستعمل هو فيها ولو سلم فليس هناك هيئة متزعة من عدة أمور يؤيد ذلك أنه لا فائل بأن مثل أظفار المنية وجناح بعوضة للمستحقر مثل وكأنه أراد بكونه مثلاً في الاستقباح انه لفظ اشتهر تشبيه الصورة المستقبحة بمعناه أراستعماله فيها المسئلة (الثانية لا يغنى) أى الله تعالى من كلامه بمعنى يكون (خلاف الظاهر من غير بيان) أى نصب قرينة تدل عليه (لأن اللفظ) الخالى عن البيان (بالنسبة إليه) أى خلاف الظاهر (مهمل) أى غير مفيد لما عنى باللفظ كالمهمل وهو لا يليق بكلامه تعالى (قالت المرجئة) ليس المراد بالآيات الموعدة ظواهرها أى ترتيب الوعيد على المعاصى إذ هو لا يعاقب أحداً على معصية فان رحمة الله تعالى أوسع من ذلك كذا ذكر الفنري وقال الجاربردى هم ذهبوا إلى أن آيات الوعد والوعيد للترغيب والشفقة والترهيب من الملامى والظلم كى لا يختل نظام العالم وليس المراد الثواب والعقاب أقول الظاهر أن كلامهم فى الآيات الواردة فى عصاة المؤمنين فقط لاشهار القول منهم بأنه لا يضر مع الإيمان ذنب ولا ينفع مع الكفر طاعة وما ذكر فى المغرب من أن معنى كونهم مرجئة عدم القطع بنفو أهل الكبائر وعقوبتهم وتأخيرهم الحكم إلى القيامة من أرجائه بالهمز إذا أخرته مشكل إذ هذا عين مذهب أهل السنة القائلين بعدم وجوب ثواب المطيع وعقاب المعاصى على الله ولعل الفرق أن أهل السنة قاطعون بأن يعذب العصاة ألبنة للعمومات الوعيدية وإن خص منها البعض المعفو عنه وإلا لزم الغاؤها بالكلية والخلف فى الوعيد مع أنه لا يبدل القول لديه وعند المرجئة يجوز أن لا يعذب أحداً منهم ولا يلزم الخلف إذ ليس المراد الوعيدات الإخبار بترتيب العقاب واعترضوا على ما ذكرنا بأننا لا نسلم أنه مهمل وإنما يكون كذلك لو لم يفد

يُفِيدُ إِحْجَاماً قُلْنَا حِينَئِذٍ يَرْتَفِعُ الْوُثُوقُ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى (أَقُولُ الْإِسْتِدْلَالَ بِالْأَلْفَاظِ يَتَوَقَّفُ عَلَى مَعْرِفَةِ كَيْفِيَّةِ الْإِسْتِدْلَالِ مِنْ كَوْنِهِ بِطَرِيقِ الْمَنْطُوقِ أَوْ الْمَفْهُومِ فَلِذَلِكَ هَعَدَّ الْمَصْنِفُ هَذَا الْفَصْلَ لِبَيَانِهِ وَذَكَرَ فِيهِ سَبْعَ مَسَائِلَ ثُمَّ إِنْ بَيَّانَ ذَلِكَ يَتَوَقَّفُ عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى لَا يَجُوزُ أَنْ يَخَاطَبُنَا بِالْمَهْمَلِ وَلَا بِمَا يَخَالِفُ الظَّاهِرَ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ جَائِزاً لَشَعَرْنَا الْإِسْتِدْلَالَ بِالْأَلْفَاظِ عَلَى الْحَكْمِ فَبَدَأَ بِهِمَا لِكُونِهِمَا كَالْمَقْدَمَةِ * الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى لَا يَجُوزُ أَنْ يَخَاطَبُنَا اللَّهُ تَعَالَى بِالْمَهْمَلِ لِأَنَّهُ هَذِيانَ وَهُوَ نَقْصٌ وَالتَّنْقِصُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى مُحَالٌ وَعِبَارَةُ الْمَحْصُولِ لَا يَجُوزُ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِشَيْءٍ وَلَا يَعْني بِهِ شَيْئاً وَهُوَ قَرِيبٌ مِنْ عِبَارَةِ الْمَصْنِفِ وَعِبَارَةُ الْمُتَخَبُّعِ وَالْحَاصِلُ بِمَا لَا يَفِيدُ وَبَيْنَهُمَا فَرْقٌ لِأَنَّ عَدَمَ الْفَائِدَةِ قَدْ لَا يَكُونُ لِأَهْمَالِهِ بَلْ لِعَدَمِ فَهْمِنَا وَقَدْ صَرَّحَ ابْنُ بَرَهَانَ بِجَوَازِ هَذَا فَقَالَ يَجُوزُ أَنْ يَشْتَمِلَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى مَا لَا يَفْهَمُ مَعْنَاهُ إِلَّا أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ تَكْلِيفٌ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ وَالصَّوَابُ فِي التَّعْبِيرِ مَا ذَكَرَهُ فِي الْمَحْصُولِ وَاقْتِضَاهُ كَلَامُ الْمَصْنِفِ وَقَدْ صَرَّحَ بِهِ أَيْضاً عَبْدُ الْجَبَّارِ فِي الْعَمَدِ وَأَبُو الْحُسَيْنِ فِي شَرْحِهِ لِرَاسْتِدْلَالِ الْمُخَصِّمِ بِأَنَّ فَائِدَتَهُ التَّعْبِيدُ بِتَلَاوُثِهِ قَالَ فِي الْمَحْصُولِ وَحَكْمُ الرِّسُولِ فِي الْإِمْتِنَاعِ كَحَكْمِ اللَّهِ تَعَالَى قَالَ الْأَصْفَهَانِيُّ فِي شَرْحِهِ لَهُ لَا أَعْلَمُ أَحَدًا ذَكَرَ ذَلِكَ وَلَا يُلْزَمُ مِنْ كَوْنِ الشَّيْءِ نَقْصًا فِي حَقِّ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ نَقْصًا فِي حَقِّ الرِّسُولِ فَإِنَّ السَّهْوَ وَالنَّسْيَانَ جَائِزَانِ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ (قَوْلُهُ احْتَجَّتِ الْحُشْوِيَّةُ) أَيْ عَلَى جَوَازِهِ ثَلَاثَةٌ أَوْجُهُ الْأَوَّلُ أَوْرَدُوهُ فِي الْقُرْآنِ فِي أَوَائِلِ كَثِيرٍ مِنَ السُّورِ نَحْوُ أَلَمْ وَطِهَ وَجَوَابِهِ أَنْ لَهَا مَعَانِي وَلَكِنْ اخْتَلَفَ الْمُفَسِّرُونَ فِيهَا عَلَى أَقْوَالٍ كَثِيرَةٍ وَالْحَقُّ فِيهَا أَنَّهَا أَسْمَاءُ لِلْسُّورِ الثَّانِي قَوْلُهُ تَعَالَى: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ، الْآيَةُ وَجِهَ الدَّلَالَةُ أَنَّهُ يَجِبُ الْوَقْفُ عَلَى قَوْلِهِ إِلَّا اللَّهُ وَحِينَئِذٍ فَيَكُونُ الرَّاسِخُونَ مُبْتَدَأً وَيَقُولُونَ خَبَرْنَا عَنْهُ وَإِذَا وَجِبَ الْوَقْفُ عَلَيْهِ ثَبَتَ أَنْ فِي الْقُرْآنِ شَيْئًا لَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَقَدْ خَاطَبُنَا بِهِ وَهَذَا هُوَ الْمَدْعَى وَإِنَّمَا قُلْنَا يَجِبُ الْوَقْفُ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَجِبْ لَكَانَ الرَّاسِخُونَ مُعْطَوْفًا عَلَيْهِ حِينَئِذٍ فَيَتَعَيَّنُ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ تَعَالَى يَقُولُونَ جُمْلَةً حَالِيَةً أَيْ قَائِلِينَ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ حَالًا مِنَ الْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفُ عَلَيْهِ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَقُولَ اللَّهُ تَعَالَى آمَنَّا بِهِ فَيَكُونُ حَالًا مِنَ الْمَعْطُوفِ فَقَطْ وَهُوَ خِلَافُ الْأَصْلِ لِأَنَّ الْأَصْلَ اشْتِرَاكَ الْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ فِي الْمُتَعَلِّقَاتِ وَإِذَا انْتَفَى هَذَا تَعَيَّنَ مَا قُلْنَا مِنْ هَذَا الدَّلِيلِ لَا يَطْبِاقُ دَعْوَى الْمَصْنِفِ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي أَنَّ الْخِلَافَ فِي الْخُطَابِ بِلَفْظِهِ مِنْ لَانْفَهْمِهِ وَدَعْوَاهُ

شَيْئًا أَصْلًا وَهُوَ مَنُوعٌ بَلْ (يُفِيدُ إِحْجَاماً) لِأَنَّهُ إِذَا تَكَلَّمَ بِمَا ظَاهَرَهُ الْوَعِيدُ مَعَ كَوْنِهِ غَيْرِ مُرَادٍ حَصَلَ مِنْهُ تَخْوِيفُ الْفَسَقَةِ فَيُحْجَمُونَ عَنِ الْفَسْقِ (قُلْنَا حِينَئِذٍ) أَيْ عَلَى تَقْدِيرِ فَتَحِ هَذَا الْبَابِ (يَرْتَفِعُ الْوُثُوقُ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى) إِذْ لَا كَلَامَ إِلَّا وَيَحْتَمِلُ ارْتَادَهُ مَا وَرَاءَ الظَّاهِرِ وَأَيْضاً لَوْ كَانَ أَمْثَالُ هَذِهِ الْفَائِدَةِ مَانِعَةً أَهْمَالِ اللَّفْظِ لَمَا كَانَ لَفْظُ مَا

أولاً في المهمل وأجاب المصنف بأنه إنما يتمتع تخصيص المعطوف بالحال إذا لم تقم قرينة تدل عليه
 أما إذا قامت قرينة تدفع اللبس فلا بأس كقوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة فإن نافلة حال
 من يعقوب خاصة لأن النافلة ولد الولد وما نحن فيه كذلك لأن العقل قاض بأن الله تعالى
 لا يقول آمنا به الثالث قوله تعالى: وكأنه رموس الشياطين ، فإن هذا التشبيه إنما يفيد
 أن لوعلمنا رموس الشياطين ونحن لا نعلمها والجواب أنه معلوم للعرب فانه مثل في الاستقباح
 متداول بينهم لأنهم يتخيلونه قبيحاً وهذا أيضاً لا يطابق الدعوى لما تقدم (قائدة) اختلف
 في الحشوية ف قيل بإسكان الشين لأن منهم المجسمة والجسم محشو والمشهور أنه بفتحها نسبة إلى
 الحشا لأنهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصري في حلقة فوجد كلامهم رديئاً فقال ردوا هؤلاء
 إلى حشا الحلقة أى جانبها والجانب يسمى حشاً ومنه الاحشاء لجوانب البطن . المسئلة الثانية
 يجوز أن يريد الله تعالى بكلامه خلاف ظاهره إذا كان هناك قرينة يحصل بها البيان كآيات
 التشبيه ولا يجوز أن يعنى خلاف الظاهر من غير بيان لأن اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى المراد
 مهمل لعدم اشعاره به والخلاف فيه مع المرجئة فانهم يقولون أنه تعالى لا يعاقب أحداً من
 المسلمين ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة قالوا وأما الآيات والأخبار
 الدالة على العقاب فليس المراد ظاهرها بل المراد بها التخويف وقائده الاحجام عن المعاصي
 وأجاب المصنف بالمعارضة وهو أن فتح هذا الباب يرفع الوثوق عن أقوال الله تعالى وأقوال
 رسوله إذ ما من خطاب إلا ويحتمل أن يراد به غير ظاهره وأيضاً فلا حجام إنما يكون عند
 العقاب ولا عقاب وهذه المسئلة معرفتها تتوقف على معرفة مذهب المرجئة ومعرفة استدلالهم
 وقد أشار اليه المصنف إشارة بعيدة وتفصيله ما قلناه وأما الأوامر والنواهي فلا خلاف فيها
 كما قال الأصفهاني في شرح المحصول ولم يذكر ابن الحاجب هذه المسئلة ولا التي قبلها والمرجئة
 كما قال الجوهرى مشتقة من الارجاء وهو التأخير قال الله تعالى أرجه وأخاه أى أخره فسموا
 بذلك لأنهم لم يجعلوا الأعمال سبباً لوقوع العذاب ولا استمطوه بل أرجأوها أى أخروها
 وأدحضوها قال (الثالثة الخطاب) إما أن يدل على الحكم بمنطوقه فيحمل
 على الشرعى ثم

مهم لا لادادته ان المتلفظ به حى ناطق واللازم باطل كذا ذكر الفخرى المسئلة (الثالثة
 الخطاب إما أن يدل على الحكم بمنطوقه) والمنطوق ما دل عليه اللفظ مطابقة
 أو تضمناً لا ما يفهم من سوق الكلام وما ثبت به يسمى الثابت بعبارة النص عند الخنفية
 (فيحمل على) المتداول الحقيقي (الشرعى) ان وجد والشارع إنما يعرف الشرع
 لا اللغة كقرنه عليه السلام في الإبل السائمة زكاة فانه يحمل على وجوب الزكاة الشرعية (ثم)

العرفي ثم اللغوي ثم المجاز أو بمفهومه وهو إما أن يلزم عن مفرد يتوقف عليه عقلاً أو شرعاً مثل أرم وأعتق عبدك عنى ويسمى اقتضاء أو مركب موافق وهو فحوى الخطاب

يحمل على المدلول (العرفي) لاعتبار الشرع العرف في كثير من الأحكام العرفية كالإيمان وغيرها (ثم) يحمل على المدلول (اللغوي) حقيقة أن لم يكن ثمة صارف اذ هي الأصل (ثم) على المدلول (المجاز) أن دلت عليه قرينة (أو) يدل على الحكم (بمفهومه) أى ما يلزم المدلول (وهو) أى المفهوم (إما أن يلزم عن) مدلول (مفرد يتوقف) تحقق مدلول هذا المفرد (عليه) أى على هذا المفهوم (عقلاً أو شرعاً) والاول (مثل أرم) فإن المفهوم اللازم من مدلوله الذى هو تحصيل فعل الرم أخذ القوس مثلاً مما يتوقف هذا المدلول عليه (و) الثانى نحو (أعتق عبدك عنى) بأنف درهم أو بغير شىء والمفهوم اللازم من مدلول أعتق تملك العبد بالبيع أو الهبة وذلك المفهوم مما يتوقف عليه تحقق هذا المدلول شرعاً إذ لا عتق فيما لا يملك ابن آدم كما أنه قيل فى الاول خذ هذه القوس ثم أرم بها وفى الثانى بع أذهب هذا العبد منى ثم كن وكبلى فى الاعتاق فان قلت ما ذكرتم يصح بدون ضم قوله عنى باعتق واعتاق المرم عبده لا يتوقف على التملك لآخر فيكون مما يلزم عن المركب دون المفرد قلنا مجرد الاعتاق يقتضى ساقطة الملك ولهذا لو قال أعتق غانما وهو ملك لغير المخاطب فهم ايجاب تحصيل ملكه مقدمة لتحصيل الاعتاق وذكر الجار بردى قسمًا آخر وهو ما يتوقف عليه المفرد صدقاً مثل قوله عليه السلام رفع عن أمى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه أى حكمها اذ لا يصدق أنه رفع نفس هذه الاشياء للقطع بتحقيقها أقول الظاهر أنه مما يتوقف عليه صدق مفهوم المركب عقلاً لا مفهوم المفرد صدقاً اذ لا خفاء فى أنه لا يتوقف مدلول كل من المفردات كالرفع من حيث هو وغيره كالحكم وإن المراد بالصدق فيما نحن فيه ما هو من خواص المركب الاسنادى وإنما وقع فى ذلك لأنه جعل فى المختصر قسماً من مطلق الاقتضاء بناء على عدم التقييد بالمفرد كما سيجىء وهو لا يتأتى بالنسبة إلى كلام المصنف (ويسمى) أى كون المفرد بحيث يلزم عن فهم مدلوله مفهوم يتوقف عليه ذلك المدلول (اقتضاء) ويترب منه ما قيل انه جعل غير المنطوق منطوقاً تصحيحاً للمنطوق وما يلزم عما لا يتوقف مدلوله على اللازم يسمى إماء وغيره بما سماه الخنفية إشارة النص (أربا) يلزم المفهوم عن (مركب موافق) مفهومه منطوقه فى الحكم أى فى الجواز والحرمة والإيجاب ونحوها (وهو) أى هذا المفهوم اللازم عن المركب (فحوى الخطاب) ويسمى ما ثبت به من الحكم الثابت بفحوى الخطاب ولحن الخطاب أيضاً أى معناه قال الله

كدلالة تحريم التأفيف على 'تحريم الضرب' وجواز المباشرة إلى 'الصبح على' جواز الصوم جنباً أو 'مخالف كلزوم' في الحكم عما عدا المذكور ويسمى دليل الخطاب) أقول المسئلة الثالثة في كيفية دلالة الخطاب على الحكم وتقديم بعض المدلولات على البعض اعلم أن الدلالة قد تكثر بالمنطوق وقد تكون بالمفهوم قال ابن الحاجب المنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق كما سيأتي بيانه الأول أن يدل اللفظ بمنطوقه وهو المسمى بالدلالة اللفظية فيحمل أولاً على الحقيقة الشرعية لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فإن لم يكن له حقيقة شرعية أو كان ولم يمكن الحمل عليها حمل على الحقيقة العرفية الموجودة في عهده عليه الصلاة والسلام لأنه المتبادر إلى الفهم فإن تعذر حمل على الحقيقة الغوية وهذا إذا كثر استعمال الشرعي والعرفي بحيث صار يسبق أحدهما دون الغوي

تعالى ولنعرفهم في لحن القول واللحن قد يطلق على اللغة وعلى الفطنة وعلى الخروج عن الصواب وتسمية الخفية الثابت بدلالة النهر (كدلالة تحريم التأفيف) المدلول عليه بقوله ولا تقل لهم أف (على تحريم الضرب) وجميع أنواع الأذى (و) دلالة (جواز المباشرة إلى الصبح) الدال عليه قوله تعالى : فالآن باثروا من - إلى قوله - يتبين لكم الخيط الأبيض أي الصبح (على جواز الصوم جنباً) إذ لو لم يحز لوجب على الصائم أن يترك ساعة للغسل وأن يخاف من الوطء وهو مخالف لمنطوق الآية المقتضى لجواز المباشرة إلى تبين الفجر وتوافق المدلول والمفهوم في الآية الأولى في التحريم وفي الثانية في الجواز (أو) يلزم المفهوم عن مركب (مخالف) مفهومه منطوقه في الحكم (كلزوم) في الحكم عما عدا المذكور (بسبب تخصيصه بالذكر كما سيأتي) ويسمى دليل الخطاب) أقول هنا بحث من وجوه الأول أنه جعل الاقتضاء من قبيل المفهوم دون المنطوق وهو مخالف لما في كتبهم فأنهم قسموا المتن إلى المنطوق والمفهوم وجعلوا الأول ما يدل عليه اللفظ في محل النطق أي يكون حكماً للمذكور وحالاً من أحواله ذكر ذلك الحكم ونطق به أولاً والثاني ما دل عليه لا في محله بأن يكون حكماً لغير المذكور وحالاً من أحواله وقسموا المنطوق إلى صريح وهو ما يدل عليه اللفظ بالمطابقة أو تتضمن وإلى غير صريح وهو ما يدل عليه لا بإحدى الدالتين وفي قوله ذكر ذلك الحكم أولاً إشارة إلى شمول تعريف المنطوق للقسمين وقسموا غير الصريح إلى المستفاد اقتضاء وإيماء وإشارة لأنه إما مقصود للتكلم أولاً والمقصود إما أن يتوقف عليه الصدق أو الصحة شرعاً وعقلاً أو يترن المقصود فيه بوصف لو لم يكن ذلك الوصف لتعليل المقصود لكان اقترانه بعيداً كاتزان الأمر بالاعتناق بالواقع الذي لو لم يكن ذو علة وجوب الاعتناق لكان بعيداً

فان لم يكن فانه مشتركاً لا يرجع إلا بقرينة قاله في المحصول ولقائل أن يقول من القواعد المشهورة عند الفقهاء أن ما ليس له ضابط في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف وهذا يقتضى تأخير العرف عن اللغة فهل هو مخالف لكلام الأصوليين أو ليسا متواردين على محل واحد فيه نظر يحتاج إلى تأمل وذكر الآمدى في تعارض الحقيقة الشرعية والعرفية مذاهب أحدها هذا وصححه ابن الحاجب والثاني يكون مجحلاً والثالث قاله الغزالي أن ورد في الإثبات حمل على الشرعى كقوله عليه الصلاة والسلام إن أذن أصوم فانه إذا حمل على الشرعى دل على صحة الصوم بنية من النهار وإن ورد في النهى كان مجحلاً كنهيه عليه الصلاة والسلام عن صوم يوم النحر فانه لو حمل على الشرعى دل على صحته لاستحالة النهى عما لا يتصور وقوعه بخلاف ما إذا حمل على اللغوى قال الآمدى والمختار انه ان ورد في الإثبات حمل على الشرعى لانه مبعوث لبيان الشرعيات وإن ورد في النهى حمل على اللغوى لما قلناه من أن حمله على الشرعى يستلزم صحة بيع الخمر ونحوه ولا قائل به وما ذكرناه من أن النهى يستلزم الصحة قد أنكرناه بعد ذلك وضعفاً قائله فان تعذر الحقائق الثلاث حمل على المعنى المجازى صوتاً لكلام عن الإهمال ويكون الترتيب في مجازات هذه الحقائق كالترتيب المذكور في الحقائق الثانية أن يدل الخطاب على الحكم بالمفهوم وهو المسمى بالدلالة المعنوية والدلالة الالتزامية فتارة يكون اللازم مستفاداً من معانى الالفاظ المفردة وذلك بأن يكون

والأول من قبيل الاقتضاء والثاني من الإيحاء ويسمى تنبيهاً أيضاً وغير المقصود من الإشارة وقيد الاقتران بما ذكر في المختصر لا في كلام الآمدى والمنتهى واعترضه العلامة ببطان الحصر لخروج ما لا يتوقف عليه ولا يقترن بوصف كذلك عن الأقسام ودفعه المحقق بأنه غير موجود بحكم الاستقراء فدلالة لا نقل لها أف على تحريم التأليف منطوق صريح وعلى تحريم الضرب مفهوم ودلالة تمسك إحداها بشرط عمرها أى نصف عمرها لا تنصلى على أكثر الحيض وأقل الطهر خمسة عشر يوماً منطوق صريح ولا شك أن بيان ذلك غير مقصود لكن يلزم من حيث انه قصد المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة تقتضى ذكر أكثر ما يتعلق به الغرض فيكون من قبيل الإشارة وقسموا المفهوم إلى مفهوم موافقة وهو أن يكون حكم غير المذكور موافقاً للحكم المذكور نفيّاً وإثباتاً ومفهوم مخالفة وهو ما يكون حكم ذلك مخالفاً للحكم ذاً فيها وقسموه إلى مفهوم الإسم والشرط وغيرهما والثاني انه أهمل ذكر الإشارة لأنها لم تدخل في المنطوق على دأبه كما عرفت ولا في الاقتضاء لعدم اشتراط التوقف فيها ولا في مفهوم المخالفة وهو ظاهر ولا في مفهوم الموافقة لا اشتراط اتحاد الحكم بالنوع فيه مع الموافقة نفيّاً وإثباتاً دون الإشارة إذ من شأنها قوله تعالى والفقراء المهاجرين، فانه إشارة إلى زوال ألاكهم

شرطاً للمعنى المدلول عليه بالمطابقة وتارة لا يكون مستفاداً من التركيب وذلك بأن لا يكون شرطاً للمعنى المطابق بل تابعاً له فاللازم عن المفرد قد يكون العقل يقتضيه كقوله أرم فانه يستلزم الأمر بتحصيل القوس والمرى لأن العقل يحيل الرى بذنهما وقد يكون هو الشرع كقوله اعتق عبدك عنى فانه يستلزم سؤال تملكه حتى إذا أعتقه تبينا دخوله فى ملكه لأن العتق شرطاً لا يكون إلا فى مملوك وقد مثل فى المحصول له بمثال فاسد فعدل عنه صاحب الحاصل والمصنف وهذا القسم وهو اللازم عن المفرد يسمى الاقتضاء أى الخطاب يقتضيه وأما اللازم عن المركب فهو على قسمين . أحدهما : أن يكون موافقاً للمنطوق فى الإيجاب والسلب ، ويسمى لحوى الخطاب أى معناه كما قال الجوهرى قال وهو يمد ويقصر ويسمى أيضاً تنبيه الخطاب ومفهوم الموافقة كقوله تعالى : «فلا تقل لها أف» فانه يدل أيضاً على تحريم الضرب من باب أولى فتحريم الضرب استفدناه من التركيب لأن مجرد التأنيف لا يدل على تحريم الضرب ولا على إباحته بخلاف مجرد الرى فانه يتوقف على القوس وكقوله تعالى : «أحل لكم ليلة الصيام» إلى آخر الآية فانه يدل منطوقه على جواز المباشرة إلى الصبح ويلزم منه صحة الصوم جنباً وهو ما بين الفجر إلى الغسل إذ لو لم يكن كذلك لكان مقدار الغسل مستثنى من جواز المباشرة ومثل المصنف بمثالين إشارة إلى معنيين . أحدهما : أن مفهوم الموافقة قد يكون أولى بالحكم من المنطوق كالمثال الأول وقد يكون مساوياً كالمثال الثانى خلافاً لابن الحاجب فى اشتراطه الأولوية الثانى ما قاله الإمام فى المحصول وهو أن اللازم قد يكون من مكملات المعنى المنطوق كما فى المثال الأول وقد لا يكون كالثانى ثم قال والتمثيل بالتأنيف مبنى على أن تحريم الضرب ليس من باب القياس وعلى هذا فتمثيل المصنف به مناقض لما صححه فى كتاب القياس فافهمه ، وقد جعل ابن الحاجب دلالة الاقتضاء وجواز المباشرة إلى الصبح من دلالة المنطوق . قال : ولكنه منطوق غير صريح بل لازم للفظ وجعل المصنف ذلك من المفهوم كما تقدم ، ولم يجعله الآمدى من المنطوق ولا من المفهوم . بل قسمياً لها

عما خلفوا فى دار الحرب عند الحنفية مع أن حكم المنطوق لإثبات سهم من الغنيمة لهم والشافعية أيضاً يسلون الإشارة على تقدير أن يكون الفقراء على حقيقتهم أسكنهم يؤولون الفقر هنا ببعد اليد عن المال . الثالث : أنه شرط فى الاقتضاء لزوم المفهوم عن مدلول مفرد وقد يلزم من المركب من حيث هو مركب كما أشرنا إليه . الرابع : أن دلالة إطلاق المباشرة إلى الصبح كما فى قوله تعالى : «فلا تأنوا» على جواز الصوم جنباً من قبيل الإشارة على ما صرح به القوم لا مفهوم الموافقة كيف ويشترط فيه الاشتراك فى معنى جامع كدفع الأذى المشترك بين التأنيف والضرب حتى توهم البعض أنه من باب القياس ولا يشترط ذلك فيها وبالجملة

وكلام الإمام هنا ليس فيه تصريح بشيء . القسم الثاني : أن يكون مخالفاً للنطوق
ويسمى داليل الخطاب ، ولحن الخطاب ، ومفهوم المخالفة ، وذلك كمفهوم الصفة
ومفهوم الشرط ومفهوم الغاية ومفهوم العدد وقد ذكر المصنف جميع ذلك عقب هذه المسألة
إلا الغاية فإنه أخرها إلى التخصيص وأهمل التصريح هنا بأمر بعضها يأتي في كلامه وبعضها
أذكره إن شاء الله تعالى قال (الرابعة تعليل الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن
غيره وإلا لما جاز القياس)

كلامه في هذا المقام محتل كما ترى والشارحون لم يذهبوا على ذلك كأنهم لم ينتبهوا له المسئلة
(الرابعة) في أقسام مفهوم المخالفة ودليل الخطاب وسماها الحنفية استدلالات فاسدة وذكر
ها هنا أربعة مفهوم اللقب والصفة والشرط والعدد . قال الفري : ومن الأقسام مفهوم الحصر
المستفاد من إنما ومفهوم الاستثناء والغاية ولم يذكر هنا ، لكن البعض قد مضى ، والبعض
سيجيء قيل وإنما لم يذكر الحصر المستفاد من نفس المركب كحصر المبتدأ في الخبر في مثل
صديق زيد لأن المختار عدم إفادته الحصر وفيه نظر إذ المختار خلافه ثم من المذكورات
مفهوم اللقب وإليه أشار قوله : (تعلق الحكم بالاسم) علماً كان نحو زيد قائم أو لم
جنس كقولك في الغنم زكاة (لا يدل على نفيه) أي نفى الحكم المعلق بهذا الاسم
(عن غيره) أي غير مدلول ذلك الاسم فإن المثاليين لا يدلان على القيام من غير زيد ونفى
الزكاة في غير الغنم (وإلا) أي ولو دل هذا التعليق على النفي المذكور (لما جاز القياس)
والتالي باطل اتفاقاً أما الملازمة فلأن النص الدال على ثبوت الحكم في الأصل إن تنازل
الفرع فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص ، وإن لم يتناول فكذلك إذ النص حينئذ يدل
على نفى الحكم عن غيره والفرع غيره فلا يثبت فيه الحكم بالقياس لتقدم النص الدال على
النفي عليه . فان قامت هذا لا يدل على نفى القياس الثابت حكم أصله بالإجماع مثلاً . فلا يدل
على عدم جواز القياس مطلقاً . قلنا القدر المذكور كاف في الغرض فليتأمل وأجيب عن
الدليل بأن القياس يستدعي تساوى الأصل والفرع في المصلحة فإذا حصل ذلك دل على
الحكم في الفرع بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة وإن كان مفهوم الصفة والشرط فليس
بمفهوم اللقب والحاصل أن موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم اللقب وفاقاً فإذا لم يجتمع
فكيف يدفع القياس كذا ذكر المحقق قال الفاضل : قد علم أن شرط مفهوم الموافقة الأولوية
ولا تكفي المساواة ولو صح ما ذكر من أن القياس يستدعي المساواة وإذ حصلت دل على
ثبوت الحكم في الفرع لمفهوم الموافقة لكان كل قياس مفهوماً والثابت ثابتاً بالنص
ولزم رفض كثير من القواعد أقول أراد المحقق بمفهوم الموافقة هنا فهم موافقة
المسكوت المذكور في الحكم ولو بالقياس لأنهما مستنداً إلى نص يؤيد ذلك أن الضمير في

خلافاً لأبي بكر الدقاق ويأحدى صفتي الذات مثل في سائمة الغنم الزكاة
يدل ما لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى

قوله دل على الحكم في الفرع للقياس بالمعنى فإذا حصل التساوى دل القياس على ثبوت الحكم
في الفرع وعلى وجه يفهم منه موافقة حكم الفرع لحكم الأصل في الإثبات أو النفي بأن يكونا
ثبوتين أو سلبين ويبطل أى لا يثبت مفهوم المخالفة المقضى لكون أحدهما إيجاباً والآخر
سلباً والحاصل أن ليس المراد بمفهوم الموافقة ما يعبر عنه بدلالة النص عند الخفية وبفحوى
الخطاب عند الشافعية حتى يلزم ما ذكر فإن قلت التساوى إنما ثبت بالقياس ولا يمنع تحقق
مفهوم المخالفة قبله وبعد تحققه لا يجوز ورود القياس لكونه في مقابلة مفهوم النص قلنا
التساوى قبل القياس وإنما هو مظهر فلا مفهوم مخالفة ثمة ولو سلم فالمفهوم مظهر
مختلف فيه والقياس متفق عليه فيرجح وقد يرد مفهوم اللقب بأنه يلزم منه الكفر في
زيد موجود وعيسى رسول الله لدالتهما على نفي وجود ماسوى زيد ورسالة عيسى عليه
السلام واعتراض عليه بأن ذلك إنما يلزم لو لم تكن فائدة أخرى وهى هنا قصد الاخبار
بما ذكر وهو إنما يحصل بالتصريح بالاسم قلنا هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور فلا
يتحقق مفهوم اللقب حينئذ ويستدل أيضاً بأن النص لم يتناول غير المنطوق بنفى الحكم عنه
مع أنه لم يوضع للنفي وبأن المؤثر في إثبات شيء لا يكون مؤثراً في إثبات ضده ورد بأنه لم
لا يجوز أن يتناول محلاً بالإيجاب بمنطوقه ومحلاً بالنفي بمفهومه ويدل على إثبات شيء في
محل وإثبات ضده في غيره (خلافاً لأبي بكر الدقاق) وبعض الحنابلة واستدلوا بأن
لا فائدة في التخصيص بالذكر سوى نفي الحكم عن الغير وبأن من قال ليست أختي بزانية تبادر
منه إلى الفهم نسبة الزنا إلى أخت الخصم ولذا وجب الحد عليه عند مالك وأحمد ولولا مفهوم
اللقب لما تبادر الجواب عن الأول منع حصر الفائدة فيه وعن الثاني بأن ذلك من القرائن
الحالية كالخصام وإرادة الإيذاء والتقييد ومنها مفهوم الصفة واليه أشار (و) تعليق الحكم
(بأحدى صفتي الذات) أى الوجودية والعدمية (مثل في سائمة الغنم الزكاة
يدل) على نفي الحكم عما لو يوصف بتلك الصفة كإفادة المثال نفي وجوب الزكاة في المعلوفة
(ما لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى) غير نفي الحكم من غير المذكور وأما إذا
ظهرت فلا خروج العادة كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فإن الغالب كون
الربائب في الحجور فيقيد به لذلك لا لأن حكم اللاتي في غير حجوركم بخلاف ومثل قوله عليه
السلام أيما امرأة تكلمت نفسها يغرب إذن ولها ففكاحها باطل فإن الغالب أن المرأة إنما تبشر
فكاحها في نفسها عند منع الولي فلا يفهم منه عدم بطلان الفكاح إذا تكلمت نفسها بأذنه

خلافاً لأبي حنيفة وابن سريج والقاضي وإمام الحرمين والغزالي لنا أنه
المُتبادر من قوله عليه الصلاة والسلام: «مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ» ومن نحو قولهم
الميت اليهودي لا يبصر وأن ظاهر التخصيص يستدعي فائدة

وكيفونه جواباً لسؤال عن المذكور أو لحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يقول في السائمة زكاة
إذا سئل هل في السائمة زكاة أو يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة ثم ما ذكر
مذهب الشافعي وأحمد والأشعري وجمهور الشافعية (خلافاً لأبي حنيفة وابن سريج والقاضي
وإمام الحرمين والغزالي) رحمهم الله والمعتزلة (لنا أنه) أي نفى الحكم عما عدا الموصوف
بالصفة (المتبادر) إلى الفهم (من نحو قوله عليه الصلاة والسلام: مَطْلُ الْغَنِيِّ
ظُلْمٌ) فانه يتبادر إلى الفهم أن مَطْلَ غير الغني ليس بظلم (ومن نحو قولهم الميت اليهودي
لا يبصر) فانه يتبادر أن الميت الغير اليهودي يبصر ولذلك يستزأ بهذا الكلام ويضعك
منه وقد يجاب عن ذلك بأن المثال العرفي لا يصح القاعدة الكلية وفيه نظر إذ الغرض
من المثال التنبيه على أن كل صورة لا تخلو عن فائدة أخرى يفهم أهل اللسان منه هذا المعنى
في قولنا عرفانهم بأنه لغة لما فهموا فالدليل في التحقيق فهم أهل اللغة هذا المعنى في صور
عرفية ويؤيد ذلك أنه لما سمع أبو عبيد القاسم بن سلام قوله عليه السلام: مَطْلُ الْغَنِيِّ يَحِلُّ حَبْسُهُ
ومطالبته قال هنا يدل على أن مَطْلَ غير الغني لا يحل ذلك فان قلت لانسلم أنه فهم ذلك لغة
لم يجوز أن يكون بناء على اجتهاده أي نظره واستدلاله في المباحث اللغوية قلنا ثبتت أكثر
اللغة بقول الأئمة معناه كذا وهذا التجويز قائم فيه وأنه لا يقدح في إفادة الظن والامتنان
مفهوم أكثر اللغة وبهذا سقط اعتراض العلامة بأن هذا مع أنه كلام على السند ضعيف لأن
اللغة إنما تثبت بقولهم لو نقلوا عن العرب على أنهم لو نقلوا لم يفد لكونه من أخبار الآحاد
فان قلت لو سلم فعارض بما روى عن الأخفش انه نفى ذلك فدل أنه ليس من مفهوم اللغة
لم يثبت نقل الأخفش له مثل ثبوت إثبات أبي عبيد فانه كرر ذلك في مواضع حتى صار القدر
المشترك مستفيضاً فانه يروى عنه أيضاً أنه قال عند سماعه مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ هذا يدل على أن مَطْلَ
غير الغني ليس بظلم وحين سمع تأويل من أول قوله صلى الله عليه وسلم لأن تملأ بطن الرجل
قيحاً خير من أن تملأ شعراً بأن المراد الهجاء أو هجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة قال
لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء فيه معنى لأن قليله وكثيره سواء فيه فجعل الامتلاء من
الشعر في قوة الشعر الكثير يوجب ذلك ففهم منه أنه غير الكثير ليس كذلك فاحتج بالمفهوم
بعدم اللام من تقدير الصفة فكيف من التصريح بها كذا ذكر المحقق (و) لنا أيضاً أن ظاهر
التخصيص (بالوصف) يستدعي فائدة (و) إلا ان كان انواراً ولا يابى بكلام آحاد الإغناء

وتخصيص الحكم قائدةً وغيرها مُنتف بالاصل فتعين وأن الترتيب يُشعرُ بالعلية كما ستعرفهُ والاصلُ ينفى علةً أخرى فينتفى بانتفائها قيل لو دلّ دلّ إما مطابقةً أو التزاماً قلنا دلّ التزاماً لما ثبت أن الترتيب يدلّ على العلية

فضلا عن كلام الشارع (وتخصيص الحكم) بالموصوف بالثني عما عداه ظاهرا (فائدة وغيرها) أى غير هذه الفائدة (منتف بالاصل) إذ الاصل فيما لم يقدّم دليل على ثبوته الانتفاء بمعنى عدم الحكم بالثبوت لا الحكم بعدمه (فتعين) التخصيص. والثني عن الغير لكونه فائدة ظاهرة دون غيره والحاصل أن المفهوم عندنا ظنى يعارضه القياس فيكفى فيه الظن بانتفاء الموجبات الآخر بعدم ظهور شيء منها بعد التفحص والتأمل ولا يتوقف على الجزم بانتفائها فان قلت يجرى هذا بعينه في مفهوم القلب قلنا له فائدة أخرى وهى افادة الكلام معه ألا ترى أن حذف الغنم في قوله في الغنم زكاة يبطل الافادة وحذف السائمة من قوله في الغنم السائمة زكاة لا يطلها فلا بد أن يكون للسائمة فائدة غير تحقيق الإفادة فان قلت هذا لإثبات لوضع التخصيص لنفي الحكم عن المسكوت عنه لما فيه من الفائدة والوضع ثبت بالنقل لا بما ذكر قلنا لا نسلم أن اثبات الوضع بالفائدة بل يثبت بينهم بطريق الاستقراء أن كل ما ظن أن الافادة للفظ سواء تعين لكونه مراداً وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الاستقرائية فهو ثابت بالاستقراء وأنه يفيد الظهور فيكفى (و) لنا أيضاً (أن الترتيب) أى الترتيب لحكم على وصف (يشعر بالعلية) أى بعلية ذلك الوصف لهذا الحكم (كما ستعرفه والاصل ينفى علة أخرى) لما ذكرنا وحينئذ تنحصر العلية في ذلك الوصف ظاهرا (فينتفى) الحكم (بانتفائها) أى الوصف لانتفاء المملول عن انتفاء العلة المختصة به فثبت أن تعليقه بالوصف يدل على نفيه عما انتفى عنه الوصف وبهذا سقط ما يقال أن أقصى درجات الوصف أن يكون علة وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ثبوته بعلة شتى وعورض هذه الأدلة و (قيل) التعليق لا يدل على ذلك إذ (لو دل لدل إما مطابقة أو التزاما) وكلاهما منتف أما الاول فلان نفي الحكم عن الغير ليس ما وضع له اللفظ اتفاقا وهو يدل أيضاً على نفي التضمن إذ هو ليس بجزء له باتفاق ولذا لم يفرد بالذكر وأما الثاني فلا انتفاء شرطه وهو سبق الفهم في لزوم الذهني فان تصور ثبوت الحكم في السائمة قد ينفك عن تصور نفيه عن المعلوفة وهذا يصح دليلاً على نفي التضمن أيضاً ولذا قال الفهري لم يفرد بالذكر لأنه التزام لغوى اكون الجزء لازماً للكل والمراد هاهنا اللغوى (قلنا دل) على نفي الحكم (التزاماً لما ثبت أن الترتيب) أى ترتيب الحكم على الوصف (يدل على العلية) أى علية الوصف للحكم وان الاصل

وانتفاء العلة يستلزم انتفاء مدلولها المساوى قيل : ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ليس كذلك قلنا غير المدعى) أقول شرع المصنف في ذكر مفاهيم المخالفة فبدأ بمفهوم اللقب فنقول تعليق الحكم أى طلبا كان أو خيرا بالإسم أى وما فى معناه كاللقب والكنية لا يدل على نفيه عن غيره كقول القائل زيد قائم فإنه لا يدل على نفي القيام عن غير زيد وهذا هو الصحيح عند الامام والآمدى واتباعهما ونفله إمام الحرمين فى البرهان عن نص الشافعى واحتج المصنف بأنه لو دل على نفيه عن غيره لانسد باب القياس وبيانه أن تحریم الربا مثلا فى القمع يدل على هذا التقدير على إباحته فى كل ماعداه مطعوما كان أو غيره فلا يقاس الخمر عليه لأن القياس على خلاف الدليل باطل وهذا الدليل ضعيف لأمري أحدهما أن المفهوم على تقدير كونه حجة يدل على الإباحة فى كل ماعدا البر والقياس إنما يدل على تحریم فى الأفراد التى شاركت المنصوص عليه فى العلة وهى المطعومات دون غيرها كالنحاس والرصاص فغاية ما يلزم من الأخذ بالقياس أن يكون مخصصاً للمفهوم وتخصيص عموم المنطوق بالقياس جائز كما سيأتى فتخصيص عموم المفهوم به أولى الثانى ما ذكره الآمدى وهو أنه إنما يودى إلى ابطال القياس ان لو كان النص دالاً عليه بمنطوقه وليس كذلك بل إنما دل عليه بمفهومه والقياس راجع على هذا النوع من المفهوم وغاية ذلك أنها دليلان تعارضان لأن كلاهما دل على عكس ما دل عليه الآخر كالخمر فى مثالنا أباحه المفهوم وحرمه القياس وحكم المتعارضين تقديم الراجح منها وذهب أبو بكر الدقاق من الشافعية إلى أنه حجة وكذلك الحنابلة كما قاله فى الأحكام واحتجوا بأن التخصيص لا بدله من فائدة وجوابه إن غرض الاخبار عنه دون غيره فائدة ومربى فى بعض التعاليق أن الدقاق وقع

عدم علة أخرى (وانتفاء العلة يستلزم انتفاء مدلولها المساوى) لها قال الجار بردى وفيه نظر لأن شرط الالتزام أن يكون تصور الملزوم بنفسه مستلزما لتصور اللازم وعلى ما ذكر لا يصح إلا بانضمام تصور أمر آخر أقول ذلك فى الالتزام المعبر عند أهل الميزان لافى المعبر عند أهل الشرع والآداب فان (قيل) قوله تعالى (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ليس كذلك) إذ لا يدل على إباحة القتل عند عدم الخشية (قلنا) هو وأمثاله (غير المدعى) إذ المدعى صورة لا يكون للتخصيص فائدة أخرى وهذه الصفة فائدة هى خروجها مخرج العادة إذ من عادتهم قتل الأولاد خشية الفقر أو لبوت الحكم فى غيره بالطريق الأول كما فى قولك لا تغفل عن الله قليلا . ومنها مفهوم الشرط ومنعه القاضى أبو بكر وعبد الجبار وأبو عبد الله

له ذلك في مجلس النظر ببغداد فألزم الكفر إذا قال محمد رسول الله لنفي رسالة عيسى وغيره فوقف وحكى ابن برهان في التعجيز قولاً ثالثاً أنه حجة في أسماء الأنواع كالغنم دون أسماء الأشخاص كزبد (قوله وباحدى صفتى الذات) أى وتعليق الحكم بصفة من صفات الذات يدل على نفي الحكم عن الذات عند انتفاء تلك الصفة كقوله صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم الزكاة فإن الغنم اسم ذات ولها صفتان السوم والعلف وقد علق الوجوب على إحدى صفتيها وهو السوم فيدل ذلك على عدم الوجوب في المعلوفة لكن الصحيح في المحصول وغيره أنه إنما يدل على النفي في ذلك الجنس وهو الغنم في مثالنا وقيل يدل على نفي الزكاة عن المعلوفة في جميع الأجناس نظراً إلى أن العلف مانع والسوم مقتض وقد وجد هذا كله إذا لم يظهر تخصيص تلك الصفة بالذكر فائدة أخرى غير نفي الحكم عما عدا الوصف المذكور فإن ظهرت له فائدة فلا يدل على النفي فمن الفائدة أن يكون جواباً لمن سأل عن سائمة الغنم فإن ذكر السوم والحالة هذه يكون للمطابقة أو يكون السوم هو الغالب فإن ذكره إنما هو لأجل غلبة حضوره في ذهنه هذا هو المعروف ونقله أمام الحرمين في البرهان عن الشافعى ثم خالفه وقال إن الدلالة لا تدفع كون حجة وهذا الذى اختاره المصنف لتمسكه بالإمام والآمدى وأتباعهما عن الشافعى والأشعرى وجماعة وذهب أبو حنيفة والقاضى أبو بكر الباقلانى وابن شريح والغزالى إلى أنه ليس بحجة واختاره الآمدى والإمام نضر الدين في المحصول والمختب وقال في المعالم المختار أنه يدل عرفاً لا لغة ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً ونقل الإمام نضر الدين عن إمام الحرمين أنه ليس بحجة وتبعه المصنف عليه وهو غلط فقد نص في البرهان على أنه حجة وجعله أقوى من مفهوم الشرط ومثل بالسائمة ومطل الغنى كما مثل المصنف قال إلا أن تكون الصفة لا مناسبة فيها كقولنا الأبيض يشبع إذا أكل فإنه كالقلب في عدم الدلالة ثم ذكر في آخر المسئلة التى بعدها مثله أيضاً فتمال واعتبر الشافعى الصفة ولم يفصل واستقر رأيه على إلحاق ما لا يناسب منها بالقلب لاجرم أن ابن الحاجب نقل عنه أنه يدل ولا يمكن حمل كلام المصنف في النقل عن إمام الحرمين على ما لا يناسب لأنه نقل الخلاف عنه في مثل سائمة الغنم مع أنه مناسب (قوله لنا) أى الدليل على أنه حجة ثلاثة أوجه الأول أن المتبادر إلى الفهم من قوله صلى الله عليه وسلم مطل الغنى ظلم أن مطل الفقير ليس بظلم وإذا ثبت ذلك في العرف ثبت أيضاً في اللغة لأن الأصل عدم الثقل لاسيما وقد صرح به في هذا الحديث أبو عبيدة وهو من أئمة اللغة المرجوع إليهم وكذلك أيضاً يتبادر إلى الفهم من قولهم الميت اليهودى لا يبصر أن غيره يبصر ولهذا يسخرون من هذا الكلام ويضحكون منه * الثانى أن تخصيص الوصف بالذكر يستدعى فائدة لأن تخصيص آحاد البلغاء يستدعى ذلك الشارع أولى وتخصيص الحكم به فائدة محقة والأصل عدم غيرها من الفوائد فإن الكلام فيما إذا لم

يظهر التخصيص فائدة أخرى كما تقدم فتعين ما قلناه وهو تخصيص الحكم فإن قيل لو صح هذا الدليل لكان مفهوم اللقب حجة لجريانه فيه بعينه قلنا اللقب له فائدة أخرى وهي تصحيح الكلام لأن الكلام بدونه غير مفيد بخلاف الصفحة * الثالث ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية أى بكون الوصف علة لذلك الحكم كما ستعرفه فى القياس فيكون السوم مثلاً علة للوجوب والأصل عدم علة أخرى وحينئذ فينتفى الحكم بانتفاء تلك الصفة لأن المعلول يزول بزوال علته (قوله قيل لودل لدل) أى استدلال الخصم بوجهين أحدهما أن تعليق الحكم على صفة من الصفات لودل على نفى الحكم عما عدا تلك الصفة لدل إما مطابقة أو تضمناً أو التزاماً لأن الدلالة منحصرة فى هذه الثلاثة لكنه لا يدل * أما المطابقة والتضمن فواضح لأن نفى الحكم عما عدا المذكور ليس هو عين إثبات الحكم فى المذكور حتى يكون مطابقة ولا جزأه حتى يكون تضمناً . وأما الالتزام فلأن شرطه سبق الذهن من المسمى إليه وقد يتصور السامع إيجاب الزكاة فى السائمة مع غفلته عن المعلوفة وعن عدم وجوب زكاتها وقد أهمل المصنف ذكر التضمن فقال إما مطابقة أو التزاماً ولقائل أن يجيب بأن الالتزام صادق عليه لأن تصور الكل مستلزم لتصور جزئه كما أنه مستلزم لتصور لازمة وأجاب المصنف بأنه يدل بالالتزام لما ثبت أن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية أن بكونه علة يستلزم انتفاء المعلوم المساوى والمراد بالمساوى أن لا يكون له علة أخرى غير هذه العلة واحترز بذلك عما يكون له علة أخرى كالحرارة المعلولة للنار تارة وللشمس أخرى إذ لو كان له علة أخرى لكان يثبت بالعلة الأولى ويثبت بدونها فيكون أعم منها والعلة أخص والأعم لا يمتنعى بانتفاء الأخص وحينئذ فلا يلزم من انتفاء هذه العلة انتفاء المعلوم لجواز ثبوته مع العلة الأخرى الثانى قوله تعالى : «ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق» فإنه لو كان كما قلتم لكان فى الآية دليل على جواز القتل عند انتفاء خشية الإملاق وهو الفقر وليس كذلك بل هو حرام وجوابه أن هذا غير المدعى لأن مدعانا أنه يدل حيث لا يظهر للتخصيص فائدة أخرى كما تقدم هنا له فائدتان أحدهما أنه الغالب من أحوالهم أو الدائم والثانى أنه يدل على المسكوت عنه بطريق الأولى قال (الخامسة التخصيص بالشرط مثل : وإن كنَّ أولاتٍ حمل فأنفقوا عليهنَّ

البصرى وجهور الحنفية وقال به الكرخى والبصرى وابن سريج وهو مختار المصنف واليه أشار قوله (وكذا) أى كما يدل التعليق بالوصف على النفى عن الغير فكذلك (الخامسة التخصيص بالشرط) أى تعليق الحكم على شيء بأداة الشرط يدل على نفى الحكم عما انتفى فيه ذلك الشيء والانصب أن يذكر لفظ التعليق هنا والتخصيص فيما سبق (مثل) قوله تعالى (وإن كنَّ أولاتٍ حمل فأنفقوا عليهن) فإنه يدل على عدم وجوب

فينتفى المشروط بابتفائه قيل تسمية إن حرف شرط اصطلاح قلنا
الأصل عدم النقل قيل يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل قلنا حينئذ
يكون الشرط أحدهما وهو غير المدعى قيل ولا تكرهوا فتياكم على
البغاء إن أردن تحصناً ليس كذلك قلنا لا نسلم

الانفاق بعدم الحل لما مر من الدلائل في مفهوم الصفة لأن مثل كلمة إن إذا دخلت على شيء
جعلته شرطاً لما ذكر بعده بإجماع أهل العربية فينبغي بانتفاء ذلك الشيء الذي جعل شرطاً له
لأن شرط الشيء عبارة عما يتوقف عليه الشيء وانتفاء الموقوف عليه يستلزم انتفاء ما يتوقف
عليه وهذا معنى قوله (فينتفى المشروط بابتفائه) أي الشرط (قيل) عليه
(تسمية إن حرف شرط اصطلاح) النحاة لا أنه موضوع للشرط بالمعنى المذكور لغة
فيجوز أنه كان لغیر الشرط في اللغة ثم هم نقلوه إليه واصطلحوا على ذلك (قلنا) اطلقوا
عليه حرف الشرط و (الأصل) الحقيقة و (عدم النقل) فإن (قيل) لو سلم ذلك
لكن لا يسلم انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وإنما (يلزم ذلك لو لم يكن للشرط
بدل) يقوم مقامه كما لو قيل صحت صلاتك إن توضأت ولا يصح عدم الصحة لو لم يتوضأ
لجواز أن تصح بشرط آخر كالتيمة (قلنا حينئذ) أي حين إذ يكون للشرط بدل يقوم
مقامه (يكون الشرط أحدهما) أي البدل أو المبدل منه فافرض شرطاً وهو المعين
من حيث هو لم يكن شرطاً وحينئذ فلا يقدح عدم انتفاء المشروط بابتفائه فيما قلنا وما هو
شرط ينتفى المشروط بابتفائه لأن انتفاء أحدهما غير معين إنما يكون بانتفاء كل منهما وحينئذ
ينتفى المشروط قال صاحب التقيح الشرط شائع في المعنيين أي الخارج المتوقف عليه الشيء
الغير المترتب عليه كالوضوء والمعلق عليه الذي يترتب عليه الحكم الغير المتوقف عليه كدخول
الدار في أن دخلت الدار فأنت طالق ولا خفاء في أن الشرط بالمعنى الثاني لا ينتفى المشروط
بانتفائه مثل أن يتحقق الطلاق بسبب آخر كالتجنيز مثلاً والجواب أنه إن اتحد السبب فذاك
وإن جاز تعدده فعند انتفاء السبب الخاص يحكم بانتفاء مطلق السبب لأن الآخر وإن كان
جائزاً لكن الأصل عدمه ما لم يثبت وجوده وحينئذ يثبت انتفاء الحكم ظاهراً وإن لم يثبت
قطعاً (وهو غير المدعى) ونوقض ما ذكرنا و (قيل) قوله تعالى (ولا تكرهوا
فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً) فيه تعليق الحكم وهو حرمة الاكراه
بالشرط وهو إرادة التحصن مع أنه (ليس كذلك) أي لا يدل على انتفاء الشرط
إذ حرمة الاكراه باقية وإن لم يردن التحصن وإلا لزم جواز الاكراه فتختلف
الحكم عن أدلتكم في هذه الصورة (قلنا لا نسلم) أن حرمة الاكراه لا تلتفى بانتفاء

بل انتفاء الحرمة لامتناع الإكراه السادسة التخصيص بالعدد لا يدل على الزائد والناقص) أقول تعليق الحكم على الشيء بكلمة ان أو غيرها من الشروط اللغوية كقوله تعالى (وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن) فيه أمور أربعة ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط ودلالة إن عليه وعدم المشروط عند عدم الشرط ودلالة إن عليه فالثلاثة الأولى لا خلاف فيها وأما الرابع وهو دلالة أن على العدم فهو محل الخلاف والصحيح عند المصنف أنها تدل عليه وهو الصحيح عند الامام وأتباعه وهو مقتضى اختيار ابن الحاجب ونقله ابن التلمساني عن الشافعي ودليله أن النجاة قد نصوا على أنها للشرط ويلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وذهب القاضي أبو بكر وأكثر المعتزلة إلى أنها لا تدل عليه بل هو مني بالأصل واختاره الآمدي ونقله ابن التلمساني عن مالك وأبي حنيفة واعتصموا على الدليل السابق بثلاثة أوجه أحدها أن تسمية ان حرف شرط وإنما هو اصطلاح للنجاة كاصطلاحهم على النصب والرفع وغيرهما وليس ذلك مدلولاً لغوياً فلا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم وجوابه اننا استدلل باستعمالها الآن للشرط على أنها في اللغة كذلك إذ لو لم تكن لكانت منقولة عن مدلولها والأصل عدم النقل وهذا الجواب ينفع في كثير من المباحث الثاني أنه

إرادة التحصن ولا نسلم لزوم الإكراه (بل انتفاء الحرمة لامتناع الإكراه) لأنهم إذا لم يردن التحصن لم يكن البغاء مكروها عندهن فيمتنع الإكراه عليه فلا يتعلق به النهي لسكونه غير مقدور المكلف وبهذا التقرير سقط ما يقال من أن النص عن الشيء لا يقتضي وجوده ومن أنه يجوز أن لا يردن شيئاً من البغاء والتحصن فيتصور الإكراه على البغاء نعم يرد الأخير على من قال إذا لم يردن التحصن أردن البغاء فيمتنع الإكراه وغيره المراغي محترزا عن الإراد بأنها لا نسلم ثبوت الحرمة إن لم يردن التحصن وإلا لزم الجواز قلنا لا نسلم لجواز أن يردن البغاء وهو لا يجدي إذ للسائل أن يغير السؤال بأنه لا تلتفي الحرمة وإن انتفت الإرادة في صورة عدم إرادة شيء منها وإلا لزم الجواز فلا بد مما ذكرنا من الدققة ليدفع وقد يجاب بأنه خرج مخرج الأغلب لأن الإكراه على الزنا إنما يتفق في حق من يريد التحصن أو بأنه ان سلمنا أن المفهوم اقتضى ذلك لكنه انتفى لمعارض أقوى منه وهو الإجماع ومنها مفهوم العدد المشار إليه بقوله (السادسة التخصيص بالعدد) على ما ذكر في حاصل المحصول واختاره المصنف (لا يدل على الزائد) على ذلك العدد (والناقص) عنه أي على انتفاء الحكم الثابت له كقوله الثالثة ركب فانه لا يدل على نفي الحكم عما زاد أو نقص بمجرد العدد لأن الأعداد تخالفت بالحقيقة أولاً جازئة الاشتراك في حكم لجواز ذلك في المتخالفين كالموافقين أما أنه يدل على مفهوم الناقص بالتحصن ولا

شرط لغة لكن لانسلم أنه يلزم من انتفائه انتفاء الشرط فانه يكون له بدل يقوم مقامه وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن له بدل والجواب أنه إذا وجد ما يقوم مقامه لم يكن ذلك الشيء بعينه شرطاً بل الشرط أحدهما وحينئذ فيتوقف انتفاؤه على انتفائهما معاً لأن مسمى أحدهما لا يزول إلا بذلك فلا يزول بزوال واحد منهما وهذا ليس هو مدعانا بل المدعى في شيء قام الدليل على أنه شرط بعينه الثالث ولو كان المعاق بأن ينتفى عند انتفاء ما دخلت عليه إن اسكان قوله تعالى ولا تكررهما فتيتاكم على البغاء إن أردن تحصنا دليلاً على أن الاكراه لا يحرم إذا لم يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقاً قلنا لانسلم أنه ليس كذلك أي لانسلم أن الحرمة غير منسفة عنه بل هو غير حرام ولكنه غير جائز فان عدم حرمة لا يستلزم جوازه لأن زوالها قد يكون لطريان الحل وقد يكون لامتناع وجوده عملاً لأن السالبة تصدق

بدل على مفهوم الزائد بشيء من الدلالات فما لانتزاع فيه قال الجاربردى ولى فيه نظر يعنى أن المتخالفين يجب اختلافهما في الحكم ومع هذا فهو جاز في مفهوم الصفة أقول ان أريد الاختلاف في جميع الأحكام فمنوع وان أريد في البعض فلا ينافى الاشتراك في البعض وفي مفهوم الصفة وجد ما يوجب تخالف الموصوف وغيره في الحكم المذكور غير التخالف كما بينا بخلاف العدد إذ لا موجب ثمة لعدم الاشتراك سوى التخالف وهو غير موجب لما ذكرنا وقيل أنه يدل على نفي الحكم عما عداه لأنه عليه الصلاة والسلام بعد أن نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال لازيدن على السبعين ففهم أن حكم ما فوقها بخلافها وأجيب بأننا لا نسلم فهم ذلك كيف وليس المراد منها خصوصية العدد بل المبالغة في الوصف بالكثرة كما في قوله تعالى ذرعا سبعون ذراعاً حينئذ يتساوى السبعون وما فوقها ولعله عليه الصلاة والسلام إنما قال ذلك استمالة لقلوب الأمة وترغيباً لهم في الدين وبأن الغفران قبل نزول الآية بالسبعين وما فوقها من الجائزات فبعد النزول انتفى جواز الغفران بها فبقى الجواز بما فوقها على أصله فلذا قال لازيدن لا لأن الآية دلت على ذلك كذا قالوا أقول فيه نظراً ما في الأول فلان الترغيب في الدين إن كان للمنافقين المنصوص في حقهم أنه تعالى لا يغفر لهم فضائح وان كان للمؤمنين مع أنهم علموا أن الاستغفار لمؤلا غير مفيد فكذلك بل الترغيب في ترك الاستغفار ليثبتوا على الإيمان ولينفروا عن النفاق أشد التنفر ويمكن أن يقال أنه لترغيب الكفار أو المنافقين الغير المنصوص على عدم غفرانهم بأن يظهر لهم كمال شفقة الرسول في حق الأمة فيسبب عن ذلك الإيمان أو الإخلاص أو لترغيب المؤمنين في الثبات على الإيمان بالزيادة بقيمتهم بحقيقة نبوته بمشاهدة كمال شفقة على الأمة وأما في الثاني فظهور دلالة الآية على عدم إرادته خصوصية العدد وأنه تعالى لا يغفر لهم وإنه

بانتفاء المحمول تارة والموضوع أخرى وههنا قد انتفى الموضوع لأنهم إذا لم يوردن التحصن فقد أردن البغاء وإذا أردن البغاء امتنع إكراههن عليه لأن الإكراه هو إلزام الشخص شيئاً على خلاف مراده وإذا كان بمتعاً فلا تتعلق به الحرمة لأن المستحيل لا يجوز التكليف به. المسئلة السادسة الحكم المتعلق بعدد لا يدل بمجردة على حكم الزائد والناقص عنه لانفيا ولا إثباتاً ومنهم من قال يدل ونقله الغزالي في المنحول عن الشافعي فقال في كتاب المفهوم مانصه وأما الشافعي فلم ير للتخصيص باللقب مفهوماً ولكنه قال بمفهوم التخصيص بالصفة والزمان والمكان والعدد وأمثله لا تخفى هذا لفظه ونص عليه في البرهان أيضاً فقال إن الشافعي والجمهور يقولون بهذه الأشياء وضم إلى ذلك أيضاً مفهوم الحد بمعنى الغاية قال في المحصول وقد يدل عليه لدليل منفصل كما إذا كان العدد علة لعدم أمر فانه يدل على امتناع ذلك الأمر في الزائد أيضاً لوجود العلة وعلى ثبوته في الناقص لانتفائها كقوله صلى الله عليه وسلم إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً وكذلك إن لم يكن علة ولكن أحد العدين إما الزائد أو الناقص داخل في العدد المذكور على كل حال، كما إذا كان الحكم حظراً أو كراهة فانه يدل على ثبوته في الزائد فان تحريم جلد المائة مثلاً أو كراهته يدل على ذلك في المائتين ولا يدل على شيء في الناقص عن المائة فان كان الحكم وجوباً أو ندباً أو إباحة فانه يدل على ثبوت ذلك الحكم في الناقص ولا يدل في الزائد لا على نفيه ولا على اثباته وهذه المسئلة لم يذكر إن الحاجب حكمها وقد ذكره الآمدي موافقاً لما قاله الإمام والمصنف قال (السابعة النصّ إمّا أن يستقلّ بإفادة الحكم أولاً

استغفر لهم مازا غير محصورة وحيثئذ لا نسلم بقاء جواز الغفران بما فوقها بل الأقرب أن يقال معنى الآية أنه تعالى لا يغفر لهم ماداموا على النفاق ويجوز أن يكون عليه الصلاة والسلام قد علم أو ظن ما فوق السبعين سبب لإخلاصهم أو لإخلاص بعضهم فلذا قال لا يزيدن وقيل الحق التفصيل وهو أن العدد إن كان علة تعلق الحكم بها فالترقيق به يدل على ثبوت الحكم في الزائد دون الناقص لوجود العلة وهي ذلك العدد فيه لافي الناقص كاندفاع النجاسة بالقلتين يقتضى اندفاعها بأكثر منها لا بآنقص وإن لم يكن علة فالحكم إن كان حظراً أو إباحة فكذلك كتحريم جلد مائة على القاذف يقتضى حرمة مائتين وكراهة غسل أعضاء الوضوء أربع مرات يقتضى كراهة الزائد وإن كان إيجاباً كوجوب خمس صلوات أو إباحة كإباحة نكاح الأربع أو ندباً كتصدق دينار في وطء الحائض دل على ثبوت مثله في الناقص دون الزائد ولا خفاء في أن فيه تسليم أن العدد بداية لا يدل على شيء من ذلك بل بدليل زائد . المسئلة (السابعة النصّ إمّا أن يستقلّ بإفادة الحكم) وقدم البحث في كيفية دلالاته بمنطوقه ومفهومه (أولاً) يستقلّ

المُقَارَنُ لَهُ إِمَّا نَصٌّ آخَرُ مِثْلُ دَلَالَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى : أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي مَعَ قَوْلِهِ تَعَالَى : وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ عَلَى أَنْ تَارَكَ الْأَمْرَ يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ وَدَلَالَةَ قَوْلِهِ تَعَالَى : وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا مَعَ قَوْلِهِ : وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ عَلَى أَنْ أَقْلَ مُدَّةِ الْحَمْلِ سِتَّةَ أَشْهُرٍ أَوْ إِجْمَاعٌ كَالدَّالِّ عَلَى أَنْ الْحَالَةَ بِمِثَابَةِ الْحَالِ فِي إِرْثِهَا إِذَا دَلَّ نَصٌّ عَلَيْهِ) أَقُولُ قَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ الْخَطَّابَ قَدْ يَدُلُّ عَلَى الْحُكْمِ بِمَنْطُوقِهِ وَقَدْ يَدُلُّ بِمَقْبُومِهِ قَالَ الْإِمَامُ وَالْكَلَامُ

بَلْ يَحْتَاجُ إِلَى مَا يَنْضُمُ إِلَيْهِ (وَ) الْمَنْضُمُ إِلَيْهِ (الْمُقَارَنُ لَهُ) وَهُوَ (إِمَّا نَصٌّ آخَرُ) ثُمَّ هَذَا النِّصُّ مَعَ الْأَوَّلِ أَمَّا بِحَيْثُ يَدُلُّ كُلُّ مِنْهُمَا عَلَى مُقَدِّمَةٍ مِنْ مُقَدِّمَتَيْ الدَّلِيلِ (مِثْلُ دَلَالَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي مَعَ) دَلَالَةِ (قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ) فَانِ الْأَوَّلُ يَدُلُّ عَلَى الصَّغَرِ وَهُوَ أَنَّ تَارَكَ الْأَمْرَ عَاصٍ وَالثَّانِي عَلَى الْكِبَرِ وَهُوَ أَنَّ كُلَّ عَاصٍ يَسْتَحِقُّ النَّارَ وَالْمَجْمُوعُ الْمَرْكَبُ مِنْهُمَا وَهُوَ الشَّكْلُ الْأَوَّلُ يَدُلُّ (عَلَى أَنَّ تَارَكَ الْأَمْرَ يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ) وَهُوَ النَتِيجَةُ أَوْ بِحَيْثُ يَدُلُّ أَحَدُ النِّصَّيْنِ عَلَى ثُبُوتِ حُكْمٍ لِشَيْئَيْنِ وَالْآخَرُ عَلَى ثُبُوتِ بَعْضِ ذَلِكَ الْحُكْمِ لِأَحَدِهِمَا فَيَتَعَيَّنُ ثُبُوتُ الثَّانِي الْآخَرِ (وَ) هَذَا مِثْلُ (دَلَالَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا مَعَ قَوْلِهِ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَتِمَّ الرِّضَاعَةُ (عَلَى أَنْ أَقْلَ مُدَّةِ الْحَمْلِ) أَيَّ أَقْلَهَا (سِتَّةَ أَشْهُرٍ) فَانِ الْأَوَّلُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مُدَّةَ الْحَمْلِ وَالرِّضَاعِ ثَلَاثُونَ شَهْرًا وَالثَّانِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّ بَعْضَ هَذِهِ الْمُدَّةِ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ شَهْرًا لِلرِّضَاعِ فَتَعَيَّنَ الثَّانِي وَهُوَ سِتَّةَ أَشْهُرٍ لِلْحَمْلِ وَبَعْدَ ذَلِكَ مُدَّةُ الرِّضَاعِ ثَلَاثِينَ شَهْرًا يَحْتَمِلُ أَنْ يَحْمَلَ عَلَى الْحَمْلِ بِالْيَدِ أَوْ يَقُولُ أَنَّهُ تَعَالَى ذَكَرَ شَيْئَيْنِ فَضَرَبَ لَهُمَا مُدَّةً فَكَانَتْ لِكُلِّ مِنْهُمَا بِكُلِّهَا كَالْأَجْلِ الْمَضْرُوبِ لِلدِّينَيْنِ إِلَّا أَنَّهُ قَامَ الْمُنْقَصُ فِي أَحَدِهِمَا وَهُوَ الْحَمْلُ كَالْإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّ أَقْلَهُ سِتَّةَ أَشْهُرٍ وَحَدِيثُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فِي أَنَّهُ لَا يَكُونُ أَكْثَرَ مِنْ سَنَتَيْنِ فَيَبْقَى فِي الثَّانِي عَلَى ظَاهِرِهِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى حَوْلَيْنِ لَا يَدُلُّ عَلَى نَقْيِ الزَّائِدِ وَلَوْ سَلِمَ فَحَمُولٌ عَلَى مُدَّةِ اسْتِحْقَاقِ الْأَجْرَةِ وَكَذَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَارْضَاعِ بَعْدَ حَوْلَيْنِ (أَوْ - إِجْمَاعٌ) عَظَفَ عَلَى إِمَّا نَصٌّ آخَرُ أَيْ الْمُقَارَنُ الْغَيْرُ الْمُسْتَقِلُّ إِمَّا نَصٌّ أَوْ إِجْمَاعٌ (كَدَلَالَةِ مَا دَلَّ عَلَى ارْتِخَالِ) مِنَ النِّصِّ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ (مَعَ الْإِجْمَاعِ الدَّالِّ عَلَى أَنَّ الْحَالَةَ بِمِثَابَةِ) أَيْ الْحَالِ فِي النِّسْبَةِ إِلَى الْمِيتِ لِكُونِ كُلِّ مِنْهُمَا فَرَعًا لِأَصْلِ أَوَّلِ الْمِيتِ (عَلَى إِرْثِهَا) أَيْ الْحَالَةَ أَقُولُ وَهَذَا إِنَّمَا يَسْتَقِيمُ لَوْ لَمْ تَتَنَاضَلْ صِغَةُ الذِّكُورِ الَّتِي مِيزَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْمُوَاثَاتِ بِعَلَامَةِ الْفَسَادِ بِالْفَغْلِيَّاتِ وَفِيهِ نِزَاعٌ وَإِنْ اتَّفَقُوا عَلَى اتَّفَاقِهِ فِي مِثْلِ الرِّجَالِ وَعَلَى ثُبُوتِهِ فِي مِثْلِ

في هذه المسئلة فيما إذا لم يدل بمنطوقه ولا مفهومه وحاصله أن النص المستدل به على حكم قد يستقل بإفادة ذلك الحكم أى لا يحتاج إلى أن يقارنه غيره كقوله تعالى وآتوا الزكاة ونحوه وقد يحتاج اليه والمقارن له قد يكون نصا وقد يكون اجماعا فان كان نصافه صورتان إحداهما أن يدل أحد النصين على احدى المقدمتين والنص الآخر على المقدمة الاخرى فيحصل المدعى منهما كدلالة قوله تعالى أف عصيت أمرى مع قوله تعالى ومن بعض الله ورسوله الآية على أن تارك الامر يستحق العقاب فان الآية الاولى دالة على أنه يسمى عاصيا والثانية دالة على استحقاق العاصى العقاب فينتج تارك الامر يستحق العقاب الصورة الثانية ان يدل أحد النصين على ثبوت حكم لشئين ويدل النص الآخر على أن بعض ذلك لأحدهما فوجب للقطع بأن باقى الحكم ثابت الثانى كقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا فهذا يدل على أن مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا وقوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين الاية تدل على أن أكل مدة الرضاع سفتان فيلزم أن يكون أقل مدة الحمل ستة أشهر وأما الاجماع فكما إذا دل نص على أن الحال يرث واجمعوا على أن الحالة بمثابة فنستفيدا رثتها من ذلك النص بواسطة الاجماع وذكر الامام فى المحصول ان المقارن قد يكون أيضا قياسا كاثبات الربا فى التفاح وقد يكون قرينة المتكلم كما إذا نطق الشارع بلفظ متردد بين حكم شرعى وعقلى فانا نحملة على الشرعى لأن النبى صلى الله عليه وسلم بعث لبيان للشرعيات مثاله قوله الاثنان فما فوقهما جماعة فنجمله على جماعة الصلاة لاعلى أقل الجمع والله أعلم .

تم بحمد الله الجزء الاول ويليه الجزء الثانى

الناس ومن وما على تقرير عدم التناول يجوز ثبوت الحكم فى الحالة بالقياس أو دلالة النص إلا أنه لانزاع فى المثال * وقد يكون المقارن القياس مثل دلالة النص الدال على حرمة الربا فى البر مع القياس الدال على أن التفاح بمثابة على الحكم بحرمة الربا فى التفاح * وقد تكون قرينة حالية كدلالة قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة مع شهادة حال المتكلم وهو أنه بعث لبيان الاحكام الشرعية دون اللغوية على أن المراد بيان المييع للسفر لا بيان أقل الجمع والله أعلم .

تم بحمد الله الجزء الاول ويليه الجزء الثانى وأوله الاوامر والنواهي

شرح البدخشى

منهاج العقول

الإمام محمد بن الحسن البدخشى

ومعه

شرح الأسنوى

نهاية السؤل

للإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوى المتوفى سنة ٧٧٢ هـ

كما هما شرح

منهاج الوصول في علم الأصول

تأليف

القاضى البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

الجزء الثانى

مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأرض بمصر

(الأسنوى)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الباب الثاني في الأوامر والنواهي وفيه فصول

الأول في لفظ الأمر وفيه مسألتان الأولى: (أنه حقيقة في القول الطالب للفعل واعتبرت المعتزلة العلو وأبو الحسين الاستعلاء)

(البدخشي)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الباب الثاني في مباحث الأوامر والنواهي وفيه فصول ثلاثة

لأن البحث إما عن الأمر أو النهي والأول إما عن مدلول لفظة الأمر أو صيغته الفصل (الأول في لفظ الأمر وفيه مسألتان) المسألة (الأولى أنه) أي لفظ الأمر (حقيقة في القول الطالب للفعل) أي الصيغة الموضوعية لطلبه نحو افعل وليفعل لأنه أطلق عليه والأصل الحقيقة ولعدم صحة السلب إذ لا يقال لمن تكلم بهذا القول أنه لم يأمر والمراد من لفظ الأمر دلالة القول بخصوص وإلا لكان المعنى أن القول بخصوص حقيقة في القول بخصوص وهو لغو وهذا مراد الجاربردى بقوله لولا ذلك لكان الحاصل تعريف المعروف إلا أنه لا يحسن جعله تعريف المعروف على ما لا يخفى ثم اختلف فقيل مفهوم الأمر هذا سواء صدق عن الأعلى أو غيره كما هو رأى الأشعرى واختيار المصنف (واعتبرت المعتزلة العلو) في ماهية الأمر فزادوا على سبيل العلو بناء على وجوب كون الأمر أعلى من المأمور لاستقباح العرف قول من قال أمرت الأمير واستحسان قوله: سألته (و) اعتبر (أبو الحسين الاستعلاء) بأن يعد الأمر نفسه عالياً سواء وجد العلو أولاً، وقد سبق والاستقباح المذكور إنما هو لسوء أدبه إذا كان مستعلياً أو لعدده السؤال أمر إن لم يكن كذلك لا بهذا الكلام باعتبار اشتراط العلو في الأمر وعليه أي على اعتبار الاستعلاء المدقق إلا أنه عرفه في المختصر

ويفسد هما قوله 'تعالى' حكاية عن فرعون وماذا تأمرون ، فليس حقيقة في غيره دفعاً للإشتراك ،

على ما هو النفسى حيث قال هو اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء بناء على أن العمدية في الكلام عند الأشاعرة هو النفسى الذى لا يختلف بالأوضاع واللغات ، ويعلم منه أن الأمر اللفظى هو ما يدل عليه من أية لغة كانت فالأقتضاء جنس . وقوله : غير كف يخرج النهى لأنه اقتضاء فعل هو كف استعلاء وقيد الاستعلاء يخرج الالتباس والدعاء ويرد عليه كف نفسك فإنه أمر بالكف وأجاب عنه العلامة بأن المراد فعل غير كف لا يكون قد اشتق منه اللفظ الدال على الاقتضاء وذلك بأن لا يكون كفاً كما في ضرب أو كان كذلك لكن اشتق منه الصيغة مثل اكفف ولم يرتضه المحقق لبعده وعدم دلالة اللفظ عليه أصلاً قال الفاضل لاختفاء في أن المراد الكف عما هو مأخذ الاشتقاق عند العود إلى الكلام اللفظى فيدخل اكفف ويخرج لا تكفف واستدل على فساد اشتراط القيد بنقله : (ويفسد هما) أى اشتراط قيدى العلو والاستعلاء (قوله تعالى : حكاية عن فرعون) حين استشار قومه (ماذا تأمرون) فإنه أطلق الأمر على القول المخصوص بلا علو من القائلين ولا استعلاء ، وهذا بما يتمسك به المحقق حيث اختار أن الحق عدم اشتراط الاستعلاء وأجاب عنه الفاضل بأنه مجاز للقطع بأن الطلب على سبيل التضرع أو التساوى لا يسمى أمراً أقول الأصل فى الإطلاق الحقيقة ولا نسلم القطع بما ذكر إن أراد التسمية اللغوية وإن أراد العرفية فمسلم لكن لا ينفى كونه حقيقة فيهما لغة ولما ثبت كونه حقيقة فيما ذكرنا (فهو ليس حقيقة في غيره) كالفعل مثلاً (دفعاً للإشتراك) إذ هو خلاف الأصل والمجاز وإن كان كذلك لكنه خير من الاشتراك لما عرفت وليس بينه وبين الفعل اشتراك معنى والقدر المشترك مفهوم أحدهما كما قيل : أو الفعل لسانياً أو غيره لسبق القول المخصوص إلى الفهم عند إطلاقه ولو كان مشتركاً معنى لم يفهم منه لأن الأعم لا يدل على الأخص ولا خفاء فى دلالة هذا على نفي الاشتراك لفظاً أيضاً وإلا لتبادر الآخر على أنه مراد أو لم يتبادر شيء من المعنيين ولأن القول بالاشتراك معنى مما لا يخالف الإجماع على أنه حقيقة فى القول المخصوص بخصوصه لا باعتبار أنه ماصدق عليه الموضوع له كذا ذكر المحقق فإن قلت ذكر العلامة أن القدر المشترك الموجود أو الشأن أو نحو ذلك ، وصرح بأنه مذهب البعض . وقال الآمدى فى معرض المنع : لم لا يجوز كون الأمر متواطئاً مقولاً على كل منهما بحسب الحقيقة ثم قال فإن قلت هذا إحداث قول مخالف

وقال بعضُ الفقهاء : إنَّه مشتركٌ بينه وبين الفعل ، لأنه يطلقُ عليه مثل : « وما أمرنا إلاَّ واحدةً » ، « وما أمر فرعون برشيد » ، والأصلُ في الإطلاقِ الحقيقةُ قلنا المرادُ الشأنُ مجازاً

للاجماع ومستلزم لصحة إطلاق الأمر على النهى لأن المعنى المشترك لا يخرج عن الوجود ، والشأن والصفة ونحو ذلك قلنا : كونه حقيقة في الشأن والصفة مما قال به أبو الحسين وصدقه على النهى وغيره ظاهر فلا محذور ، وهذا مما يدل على أن الإجماع على ما ذكرتم قلنا : قد اشتهر فيما بينهم أنه لا نزاع في كون الأمر موضوعاً للقول المخصوص وكأنه أي أبا الحسين يجعله مشتركاً بينه وبين الشأن والصفة ونحو ذلك حتى أن إطلاقه حقيقة على القول المخصوص تارة يكون بخصوصه وتارة من حيث أنه من أفراد الشأن أو الصفة بخلاف كونه حقيقة في الفعل فإنه لا يكون إلا باعتبار الثاني كذا ذكر الفاضل (وقال بعض الفقهاء : انه) أي لفظ الأمر (مشترك) لفظاً (بينه) أي بين القول المخصوص (وبين الفعل لأنه) أي لفظ الأمر (يطلق عليه) أي على الفعل (مثل) قوله تعالى : (وما أمرنا) أي فعلنا (إلا واحدة) كبح بالبصر وقوله تعالى : (وما أمر فرعون) أي فعله (برشيد) لأن القول لا يوصف بالرشد بل بالسداد (والأصل في الإطلاق الحقيقة قلنا : المراد) بلفظ الأمر في الآيتين (الشأن مجازاً) إذ حمله على الشأن في الثانية أشمل من الفعل لمذهبه وفي الأولى لو أريد الفعل يلزم إيجاد أفعاله وحدوث الكل دفعة كبح البصر وهو باطل فيراد الشأن بمعنى أن شيئاً ما واحد وهو إنا إذا أردنا شيئاً أوجدناه سريعاً كذا ذكر الشارحان . أقول فيه بحث لجواز أن يراد أن كلا من أفعالنا كذلك ولورود ذلك بعينه في الشأن بأن يقال يلزم إيجاد جميع شؤونه وحدوث الكل دفعة مع أنه تعالى كل يوم هو في شأن بل في كل آن في شئون ولو التزم الوحدة النوعية في الشأن فيلزم مثله في الفعل والظاهر أنه إنما جعله للشأن لأنه أعم المجازات ولا دليل على إرادة الفعل خاصة لأنه نفي صحة إرادة الفعل إذ إبطال الدليل لا يتوقف على هذا كيف . لو أريد الفعل يتأتى جعله مجازاً فيه أيضاً إطلاقاً لإسم السبب على المسبب لأن الأمر كثيراً ما يقضى إلى امتثال المأمور وفعله ما أمر به وبعضهم حمل الأمر في الأولى على الجوهر الفعلي الإبداعي الأول الصادر عن الحق جل وعلا دفعة كبح البصر أو أقرب بلا تقدم مثال ومده إذ الأمر قد يطلق على ما هو المقدس عن المادة والزمان والمكان والجهات وغيرها من عوارض الجواهر الوضعية كما أن الخلق يطلق على ما هو مكتشف بها من الماديات وإليه الإشارة بقوله عز وعلا ألا له الخلق والأمر وحمل الإمام في الحصول الأمر

قال البصري إذا قيل : أمر فلان ترددنا بين القول والفعل والشئ والصفة والشأن ، وهو آية الاشتراك قلنا : لا بل يتبادر القول (أقول الأمر والنهي وزنها فعل والقياس في جمعه أفعال لا فواعل سواء كان صحيحاً أو متصلاً بالواو أو بالياء قالوا كلب وأكلب ودلو وأدل وظي وأظب وأصله ادلو وأظي فقلبوا الضمة كسرة والواو ياء فصار ذلك كقاض وغاز فالقياس هنا أمر ونهى لكنهم قالوا أوامر ونواهي قال الجوهرى وأمرته بكذا أمراً والجمع الأوامر هذا لفظه وتخريجه من وجهين أحدهما أن يكون الأمر قد جمع على قياسه وهو أمر على وزن أفعال ثم جمع أمر على أوامر ككلب وأكلب وأكلب فعلى هذا وزنه أفاعل وهذا لا يأتى فى نواهي فان التون فاء الكلمة فنجعلها من باب المجانسة كقولهم الغدايا والعشايا فان جمع العشية عليه مقيس كسرية وغزية وأما الغدوة للمجانسة * الثانى : أنه يصدق على الصيغة أنها طالبة وأمرة وناهية كما سيأتى فيكونان جمعاً لها وهو مقيس كضاربة وضوارب وزنها على هذا فواعل * وأعلم أن الأمر والنهى يطلقان عند الأشاعرة على اللسان وعلى النفساني أيضاً وهو الطلب وعبر الإمام عنه بالترجيح واختلفوا هل هو حقيقة فيهما أم لا فنقل الإمام فى الحصول والمنتخب فى أول اللغات عن المحققين هنا أن الكلام بأنواعه مشترك بينهما واقتصر عليه وصحح هنا فى الكتابين المذكورين أيضاً أنه حقيقة فى اللسان فقط ورأى الأشعرى الظاهر كما قال فى البرهان أنه حقيقة فى النفساني فقط وقال فى جواب المسائل البصرية أنه حقيقة فى اللسان أيضاً وكلام المصنف إنما هو تعريف اللسانى فان النفساني هو نفس الطلب كما تقدم مبسوطاً فى آخر خطاب المعلوم ولأن أبا الحسين من المتكلمين فى هذه المسألة كما

فى الآية الثانية على القول المخصوص بدلالة أنه قال تعالى فاتبعوا أمر فرعون ، أى أطاعوه ثم قال : وما أمر فرعون برشيد ، وحيثئذ يمنع أن القول لا يوصف بالرشد (قال) أبو الحسين (البصرى إذا قيل : أمر فلان) بالإضافة (ترددنا بين القول) المخصوص (والفعل والشئ والصفة والشأن) فإذا قيل أمر بالصلاة أو الزانى أمر ^(١) شنيع أو الذهب أمر عزيز أو السخاوة أمر حسن أو كان الأمر كيت وكيت فهم القول أو الفعل أو الشئ أو الصفة أو الشأن على الترتيب (وهو) أى تردد الذهن عند سماع اللفظ قبل تحقق القرينة فى أمور متعددة (آية الاشتراك) أى علامة أن اللفظ مشترك بين هذه المعانى (قلنا : لا) نسلم تردد الذهن عند إطلاقه مطلقاً (بل يتبادر القول) المخصوص إلى الفهم قال الخنجرى هذا المنع يبطل هذه الخاصية للمشارك لا طارده فى كل مشترك والجواب منع اطراده فى كل مشترك

(١) جملة مستأنفة وليست معطوفة على ما تقدم وكذا الباقي اهـ مصححه .

سياً وهو منكر لكلام النفس وهذان الأمران أن يدلان على أن الكلام عند المصنف حقيقة في اللسان فقط (وقوله : في لفظ الأمر) أى في لفظ ألف ميم راء لا في مدلولها وهو أفعول ولا في نفس الطلب وهذا اللفظ يطلق مجازاً على الفعل والشأن وغيرهما سياً وحقيقة على ما ذكره المصنف لتبادر الفهم إليه فعلى هذا مسمى الأمر لفظ وهو صيغة أفعول ومسمى صيغة أفعول هو الوجوب أو الندب أو غيرهما سياً في قوله القول يدخل فيه الأمر وغيره سواء كان بلغة العرب أم لا وسواء كان نفسانياً أم لا كما صرح به الأصفهاني شارح المحصول قيل الكلام على الحدود المربعة وهو أولى من اللفظ لأنه جنس بعيد لإطلاقه على المهل والمستعمل بخلاف القول لأن الكلام أخص من القول أيضاً لإطلاقه على المفرد والمركب بخلاف الكلام فالصواب التعبير به لأن لفظ الأمر وإن كان مفرداً فدلوله لفظ مركب مفيد فائدة خاصة واستفدنا من التعبير بالقول أن الطلب بالإشارة والقرائن المفهمة لا يكون أمراً حقيقة (وقوله : الطالب) احتراز به عن الخبر وشبهه وعن الأمر النفساني فإنه هو الطلب لا الطالب وهذا التقرير هو الصواب فاعتمده لكن الطالب حقيقة إنما هو المتكلم وإطلاقه على الصيغة مجاز من باب تسمية المسبب باسم سببه الفاعل وقوله للفعل احتراز به عن النهي فإنه قول طالب للترك ولقائل أن يقول النهي قول طالب للفعل أيضاً ولكن فعل الضد وسياً في كلامه حيث قال : مقتضى النهي فعل الضد ولهذا قيد ابن الحاجب بقوله طلب فعل غير كيف لأن الفعل المطلوب بالنهي هو الكف عن المنهى عنه والكف فعل على الصحيح وأيضاً فيريد على الحد قول القائل أنا طالب ذلك كذا أو أوجبه عليك وإن تركته غابك فإن الحد صادق عليه مع أنه خبر فلا بد أن يقول بالوضع أو بالذات كما ذكره في تقسيم الألفاظ ، وقد زاد في المحصول قيداً آخر فقال : قبل المسألة الثالثة إن الحق في حده أن يقال هو اللفظ الدال على الطلب المانع من النقيض لما سياتي أن الأمر حقيقة في الوجوب وتبعه عليه صاحب الحاصل وغيره والصواب ما قاله المصنف فإن الذي سياتي أنه حقيقة في الوجوب إنما هو صيغة أفعول وكلامنا الآن في لفظ الأمر فهما مسألتان وقد صرح بالفرق بينهما الآمدى وابن الحاجب . فأما ابن الحاجب فإنه صحح في أوائل الكتاب أن المنسوب ما مور به ولم يحكم الخلاف إلا عن الكرخي والرازي ثم ذكر بعد ذلك في الأوامر أن الجمهور على أن صيغة أفعول حقيقة في الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف ولا يمكن أن يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الأول الإطلاق المجازي فإنه بما لا خلاف فيه كما نقله الآمدى هنا وأما الآمدى فإنه نقل في أوائل الكتاب عن القاضي أنه ما مور به واقتضى كلامه ترجيحه ونقل هنا عنه التوقف في صيغة أفعول وصححه فدلل على المغايرة قطعاً (قوله : واعتبر المعتزلة) أى شرطوا في حد الأمر للعلو دون

الاستعلاء وتابعهم الشيخ أبو اسحق الشيرازي ونقله القاضي عبد الوهاب في الملخص عن أهل اللغة وجمهور أهل العلم واختاره والعلو هو أن يكون الطالب أعلى مرتبة فإن كان مساوياً فهو الخامس فإن كان دونه فهو سؤال وشرط أبو الحسين الاستعلاء دون العلو والاستعلاء هو الطلب لا على وجه التذلل بل بقلطة ورفع صوت وقد تقدم إيضاح هذا في تقسيم الألفاظ وحاصله أن العلو هيئة في المتكلم والاستعلاء هيئة في الكلام واشتراط الاستعلاء صحته الآمدى في الأحكام ومنتهى السؤل ثم ابن الحاجب ، وقال في المحصول قبيل المسألة الثالثة أنه الصحيح وصحته أيضاً في المنتخب وجزم به في المعالم لكنه ذكر في المحصول أيضاً بعد ذلك بأوراق في أوائل المسألة الخامسة ما حاصله أنه لا يشترط واحتج أبو الحسين ومن تبعه بأن المتصرع لا يصدق عليه أنه أمر بخلاف المستعلى ولهذا يذمونه لكونه يأمر من هو أعلى منه ولقائل أن يقول : الذم لمجرد الاستعلاء ثم إن الاستعلاء غير متحقق في أمر الله تعالى فإذا يقولون فيه وشرط القاضي عبد الوهاب العلو والاستعلاء معاً .

واعلم أن أبا الحسين قد نص في المعتمد على أن الشرط هو انتفاء التذلل وهو غير ما في الكتاب (قوله : ويفسدهما) أى يفسد اشتراط العلو والاستعلاء قوله تعالى حكاية عن فرعون لقومه ماذا تأمرون فأطلق الأمر على ما يقولونه عند المشاورة ومن المعلوم انتفاء العلو والاستعلاء أما العلو فواضح ، وأما الاستعلاء فلو قوعه في حال المشاورة ولاعتقادهم الإلهية في فرعون ولك أن تقول هذا يدل على أن الأمر في تلك اللغة لا يشترط فيه علو ولا استعلاء أما في لغة العرب فلا وقد قدم المصنف في تقسيم الألفاظ ما يناقض هذا حيث قال : ومع الاستعلاء أمر فإن التقسيم في الموضعين في مدلولات الألفاظ من جهة اللغة وقد تقدم التنبيه عليه (قوله : فليس حقيقة في غيره) لما ثبت أن لفظ الأمر حقيقة في القول بالخصوص ذكر المصنف أنه لا يكون حقيقة في غيره أيضاً إذ لو كان لكان مشتركاً والأصل عدمه وقال بعض الفقهاء : أنه مشترك بين القول بالخصوص والفعل ، ونقل الأصفهاني شارح المحصول عن ابن برهان أنه قول كافة العلماء ودليل هذا المذهب أنه يطلق عليه كقوله تعالى : وما أمرنا إلا واحدة ، أى فعلنا لأن الأمر القولى مختلف صيغة ومدلولاً ولقوله تعالى : وما أمر فرعون برشيد ، أى فعله والأصل في الإطلاق الحقيقة وجوابه أن المراد بالأمر هنا هو الشأن مجازاً وهو أولى من الاشتراك ووجه المجاز أن الشأن أعم من القول والفعل ، فالتعبير عنه بالقول من باب إطلاق اسم الخاص وإرادة العام . وقال أبو الحسين البصري : أنه مشترك بين خمسة أشياء : أحدها — القول بالخصوص لما قلناه . والثاني — الشيء كقولنا تحرك

هذا الجسم لأمر أى شئ . الثالث - الصفة وقد أبدله الإمام فى بعض المواضع بالعرض ودليله قول الشاعر :

عزمت على إقامة ذى صباح لأمر ما يسود من يسود

أى لصفة عظيمة من الصفات * الرابع الشأن كقولنا أمر فلان مستقيم أى شأنه الخامس الفعل وقد تقدم تمثيله فإذا تجرد عن القرائن كقول القائل أمر فلان أو هذا أمر تردنا بين هذه الخمسة والتردد آية الاشتراك أى علامته وجوابه أنا لا نسلم حصول التردد بل يتبادر القول وهما تذبها * أحدهما أن ما نقله المصنف عن أبى الحسين من كون الأمر موضوعاً للفعل بخصوصه حتى يكون مشتركاً غلط وقع أيضاً فى المنتخب والتحصيل وبعض كتب القرائى فقد نص أبو الحسين فى المعتمد وشرح العمدة على أنه ليس موضوعاً وإنما يدخل فى الشأن فقال مجيباً عن احتياج الخصم ما نصه وجوابنا عن هذا أن اسم الأمر ليس يقع على الفعل من حيث هو فعل لآعلى سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز وإنما يقع على جملة الشأن حقيقة هذا لفظه ومن نقله عنه الأصفهاني شارح المحصول ووقع فى المحصول والحاصل على الصواب فإنها حذفاً للقول * الثانى أن أبا الحسين فى شرح العمدة قد جعل الطريق والشأن شيئاً واحداً كما نقله عنه الأصفهاني المذكور فذلك لم يذكره المصنف اكتفاء بدخوله فى الشأن وقد غاير بينهما صاحب التحصيل والقرائى لا بهام فى كلام الإمام قال : (الثانية الطلب بديهى التصور ، وهو غير العبارات المختلفة والإرادة خلافاً للمعتزلة لنا أن الإيمان من الكافر مطلوب وليس بمراد لما عرفت وأن

كيف ولا يمكن دعوى تبادر أحد هذه المعانى فى مثل الجون مثلاً المسألة (الثانية) فى بيان معنى الطلب وإنما احتاج إليه لأنه أخذه فى تعريف مفهوم الأمر (اطلب بديهى التصور) قيل ان كل أحد يدرك التفرقة بين الأخبار والطلب وطلب الفعل وطالب الترك بديهى والتفرقة بين الشئيين تقتضى تصورهما فيكون تصور الطلب بديهياً وهو اما مطلق الطلب فيثبت المدعى أو الطلب الخاص فكذلك لا شتمال المقيد على المطلق وفيه نظر لأن التفرقة إنما تقتضى التصور بوجه ما ولا يلزم منه بداهة تصور كنه الحقيقة (وهو) أى الطلب (غير العبارات المختلفة) إذ هو معنى واحد قائم بالنفس لا يختلف باختلاف الأمم واللغات والصيغ والعبارات تختلف بحسبها (و) غير (الإرادة خلافاً للمعتزلة) فانهم ذهبوا إلى أن الطلب هو إرادة المأمور به (لنا أن الإيمان من الكافر مأمور به) اجماعاً (وليس بمراد لما عرفت) فى مسألة التكليف بالمحال أن الله تعالى أخير عن عدم إيمان أبى لهب فيكون معلوم اللا وقوع فيستحيل أن يكون مراداً مع أنه أمره به فلا يكون الطلب عين الإرادة (و) لنا أيضاً (أن

الممهد لعذره في ضرب عبده بامرُه ولا يُريدُ

الممهد لعذره في ضرب عبده) بأنه إنما يضربه لأنه لا يمثل أمره إذا أراد اظهار عصيان العبد (بأمره) أن يفعل بحضرة من يلومه على ذلك (ولا يريد) منه ذلك لامتناع ارادته ما يستلزم نقض تمهد عبده المراد له والا لزم ارادة نقض ما يريد ابرامه أقول فيه بحث أما أولا فلان المفهوم من كلامه أن النزاع في الطلب مطلقاً أعم من أن يكون بالنسبة إلى الله تعالى أو العبد وهو فاسد إذا الطلب بأقسامه كطلب الفعل والكف والاقبال وغيرها من الكلام النفسى والمعتزلة انكروا ثبوته لله تعالى لأنهم جعلوه عين الارادة وان أراد انهم سمو الارادة طلباً فهو بما لم ينقل عنهم كيف وعند البصرى منهم أن ارادته تعالى العلم بالمصلحة وعند البخارى أنها معنى سلبى وهوانه ليس بساء ولا مكره ولا مغلوب فيما فعل وعند النظام والكعبى أن ارادته فعل نفسه علمه بوقوعه وارادته فعل غيره الأمر به والأمر عندهم الكلام اللفظى ولا خفاء في أنه لا يحسن اطلاق الطلب على شيء من هذه المعانى إلا الأمر اللفظى مجازاً ويؤيد ذلك ما في شرح المختصر من أن الطلب لما كان نوعاً من الكلام النفسى الذى انكروه لم يمكنهم ان يحدوا الأمر به فتارة حدوه باعتبار اللفظ فقيل هو قول القائل لمن دونه أفعل وتارة باقتران صيغة الارادة فقيل هو صيغة أفعل بأرادة وجود اللفظ ودلالته على المعنى والامثال وتارة جعلوه نفس الارادة فقيل الأمر ارادة الفعل وهذا صريح في أنهم لم يجعلوا الارادة طلباً ولا بالعكس اللهم إلا أن يقال المراد أنهم جعلوا الأمر اللفظى الذى يطلق عليه الطلب مجازاً عين ارادة المأمور به أو يقال ان بعضهم أثبت له ارادة حادثة لا في محل فيجوز ان يكونوا سموها طلباً وأما ثانياً فلان لهم ان يقولوا لانسلم أن ايمان الكافر مأمور به ان أردتم الطلب النفسى وان أردتم الأمر اللفظى فسلم وحيث أن أردتم بالارادة في قولكم وليس بمراد العلم بالوقوع ونحوه من المعانى التى ذكرنا فلا يضرننا ناقائلون بمغايرة الارادة لهذه المعانى الأمر اللفظى وان أردتم الأمر اللفظى الذى هو طلب مجازاً لانسلم أنه ليس بمراد وكونه معلوم الا لوقوع لا ينافى الارادة بهذا المعنى وبهذا سقط ما في المختصر من أن الأولى في ابطال كون الأمر الارادة أنه لو كان كذلك لوقعت المأمورات كلها لان الارادة تخصص الفعل على حدوثه وهو يستلزم الحدوث لان مراد القائل بكون الارادة بالنسبة إلى الله تعالى أنه الكلام اللفظى المخصوص بتحقيقاً أو تقديراً أو شيئاً آخر مما لا يستلزم وجود المأمور به كاستحسانه إياه مثلاً إذ استقباحه تركه وأما ثالثاً فلأنه لا نسلم وجود الطلب في صورة الممهد للعذر وإن وجد الأمر اللفظى إذ هو غير الطلب النفسى الذى هو عين الارادة في حق العبد فلا يثبت المطلوب نعم لو جعل كل من الوجهين دليلاً على وجود الأمر بدون الارادة لكان

واعترف أبو علي وابنه بالتغاير وشرطا الإرادة في الدلالة لتمييز عن التهديد قلنا كونه مجازاً كافٍ) أقول شرع في الفرق بين الطلب والإرادة والصيغة اتعاقب الأمر بها ولأن الطلب مشتبه بالباقيين وقد وقع في حد الأمر حيث قال هو القول الطالب للفعل فلذلك ذكر الثلاث فأما الطلب فإن تصوره بديهى أى لا يحتاج في معرفته إلى تعريف بمحد أو رسم كالجوع والعطش وسائر الوجدانيات فإن من لم يمارس العلوم ولم يعرف الحدود والرسوم يأمر وينهى ويذكر تفرقة ضرورية بينهما ولك أن تقول التفرقة البديهية لا تتوقف على العلم البديهى بحقيقة كل واحد منهما بل على العلم البديهى بهما من وجه بدليل أنا نفرق بالبديهية بين الإنسان والملائكة (قوله : وهو) أى الطلب غير عبارات وغير الإرادة . أما مغايرته للعبارات فلأن الطلب معناه واحد لا يختلف باختلاف الأسماء . والعبارات مختلفة باختلاف اللغات . وأشار المصنف بقوله : المختلفة إلى هذا وليس لإخراج شيء ، ولو قال لاختلافها لكان أصرح ، وأما مغايرته الإرادة فقد خالف فيه المعتزلة وقالوا أنه هو والحاصل أن الأمر اللسانى دال على الطلب بالاتفاق لكن الطلب عندنا غير الإرادة وعندهم عنها أى

وجها لأن المشهور أنهم قاطبة قائلون بأن الإرادة لا تنفك عن الأمر وحيث أن يكون الثانى الزاماً على السكل والاول على النقض وقد يورد الأخير علينا بأن الأمر عندكم الطلب فيلزم أن يكون طالباً لما يستلزم نقض ما يريد ابرامه وأنه محال ولا يلزم كونه طالباً لنقض ما يريد ابرامه أقول هذا إنما يرد على تعريف المدقق لا على المصنف لأنه عنده القول المفهوم منه الطلب ولا يلزم منه تحقق الطلب وعد هذا في المختصر لازماً وأجاب عنه المحقق بأننا لا نسلم أنه محال إذا علم أن طلبه لا يفضى إلى عدم وقوعه قال الفاضل فإن قبل ويجوز مثله في الإرادة وحاصله كما أن ارادة المعلوم ارادة اللازم كذلك طلبه وكما أن المطلوب يحتمل عدم الوقوع فكذلك المراد قلنا نعم لكن يجوز من العاقل طلب نقض ما يريد ابرامه إذا علم أنه لا يقع لا يجوز ارادة ذلك أصلاً (واعترف أبو علي) الجبائى (وابنه) أبوهاشم (بالتغاير) بين مفهومى الأمر أو الطلب والإرادة (و) لكنهما (شرطا الإرادة في الدلالة) أى دلالة صيغة الأمر على الطلب إذ صيغة الأمر كما يراد بها الطلب يراد بها التهديد كما يحى فلا بد من تمييز (لتمييز) الطلب (عن التهديد) فى أن الصيغة للاول دون الثانى (قلنا) ان دلالة الالفاظ على معانيها إنما هى بحسب وضع اللفظ لها وحيث أن (كونه) أى الأمر كاضرب مثلاً (مجازاً) فى التهديد حقيقة فى الطلب (كاف) فى التمييز بينهما بأن يحمل عند الإطلاق على الطلب وعند القرينة على التهديد قال الجاربردى فى تقرير قولهما أن الأمر يدل بصيغ مختلفة على معان مختلفة فلا بد من

لا معنى لكونه طالباً إلا كونه مريداً والتزموا أن الله تعالى يريد الشيء ولا يقع ويقع وهو لا يريد (قوله لنا) أى الدليل على أن الطلب غير الإرادة من وجهين : أحدهما : أن الإيمان من الكافر الذى علم الله تعالى أنه لا يؤمن كأبى طب مطلوب بالاتفاق مع أنه ليس بمراد الله تعالى لأن الإيمان والحالة هذه تمتع إذ لو آمن لا تقلب علم الله تعالى جهلاً وإذا كان تمتعاً فلا تصح إرادته بالاتفاق منا ومنهم كما قال فى المحصول قال ولأن الإرادة صفة من شأنها ترجيح أحد الجائزين على الآخر وقد أشار المصنف إلى هذا الدليل بقوله : لما عرفت ولم يتقدم له فى المنهاج ذكره ، وقد قرره كثير من الشراح على غير هذا الوجه فانهم استدلوا على عدم إرادته بعدم وقوعه ، وهذا مصادرة على المطلوب كما تقدم . الثانى : أن السلطان إذا أُمِر على السيد ضرب عبده فاعتذر إليه بأنه يأمره فلا يمثل ثم يأمره بين يديه إظهاراً لتمرده فان هذا الأمر لا إرادة معه لأن العاقل لا يريد تكذيب نفسه ولقائل أن يقول العاقل أيضاً لا يطلب تكذيب نفسه فلو كان هذا الدليل صحيحاً لكان الأمر ينفك عن الطلب ، وليس كذلك عند المصنف فالوجود من السيد إنما هو صيغة الأمر لاحقية الأمر واستدل الشيخ أبو اسحاق فى شرح الملح بأن الدين الحال مأمور بقضائه ولو حلف ليقضيه غداً إن شاء الله تعالى فإنه لا يبحث . فدل على أن الله تعالى ما شاء فثبت الأمر بدون المشيئة (قوله : واعترف أبو على وابنه) أى أبو هاشم بأن الطلب غير الإرادة ولكن شرطاً فى دلالة الصيغة على الطلب لإرادة المأمور به فلا يوجد الأمر الذى هو الطلب إلا ومعه الإرادة وتابعهما أبو الحسين والقاضى عبد الجبار . قال ابن برهان : لثلاث إرادات إرادة إيجاد الصيغة وهى شرطاً اتفاقاً وإرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر إلى جهة الأمر شرطاً المتكلمون دون الفقهاء وإرادة الامتناع وهى محل النزاع بيننا وبين أبى على وابنه وقد ذكر هذه الثلاث أيضاً الإمام والغزالي وغيرهما واحتج أبو على ومن تبعه على اشتراط الإرادة بأن الصيغة كما ترد للطلب قد ترد للتهديد كقوله تعالى : « اعملوا ما شئتم » مع أن التهديد ليس فيه طلب فلا بد من يميز بينهما ولا يميز سوى الإرادة والجواب أن الصيغة لو كانت مشتركة لاحتجج إلى يميز لكنها حقيقة فى الوجوب

يميز بين إرادة المأمور به وفى الجواب أنه حقيقة فى القول المخصوص مجاز فى البواق فيحمل على الأول عند عدم القرينة أقول هذا بما يشعر بعدم فهمه المراد أصلاً إذ لا خفاء فى أن ذكر الصيغ المختلفة لا دخل له وفى فساد جعله إرادة المأمور به غيراً إلا أن يتعسف فى تأويلها بإرادة دلالة اللفظ على إرادة تحقق المأمور به مع أن الحق أن اللفظ إنما يدل على الطلب لا على الإرادة وفى فساد الجواب أيضاً لأنه زعم أن النزاع فى لفظ أمر وأن الاحتياج فى تمييز القول المخصوص فى كونه مدلوله عن غيره حتى أجاب بأنه حقيقة فى القول المخصوص فيحمل عليه وقد عرفت أن النزاع فى

يجاز في التهديد فاذا وردت فيجب الحمل على المعنى الحقيقي عند عدم القرينة الصارفة إلى غيره لأن دلالة الألفاظ على المعاني تابعة للوضع بحيث ثبت الوضع ثبتت الدلالة كسائر الألفاظ فهذا القدر وهو كونه حقيقة في الإيجاب مجازاً في التهديد كاف في التمييز قال (الفصل الثاني في صيغته وفيه مسائل ، الأولى : أن صيغة أفعَل ترد لستة عشر معنى الأول الإيجاب مثل : « أقيموا الصلاة » ، الثاني النَّدب « فكا تبوهم » ، ومنه التَّأديب كل ممَّا يليك الثالث الإرشاد : « واستشهدوا » ، الرابع - الإباحة « كلوا واشربوا » ، الخامس - التهديد « اعملوا ما شئتم » ، ومنه الإنذار : « قل تمتعوا » ، السادس - الامتنان : « كلوا مما رزقكم الله » ، السابع - الإكرام : « ادخلوها » ،

مثل أفعَل والاحتياج للطلب في تميزه عن غيره كالتهديد (الفصل الثاني في صيغته) أى في المباحث المتعلقة بالصيغة كأفعَل مثلاً قال الفنرى أى في بيان مدلول الصيغة حقيقة ومجازاً أقول هذا غير سديد لاقتضائه حصر الفصل فيما ذكر وليس كذلك (وفيه مسائل) المسألة (الأولى أن صيغة أفعَل ترد لستة عشر معنى) قال الفنرى لانضمام قرائن تدل عليها أقول هذا يقتضى أن ينصب لكل معنى قرينه حتى الوجوب على ما هو المعتاد من تقابل الجمع بالجمع وقد صرح هو نفسه بخلافه (الأول) من المعاني (الإيجاب مثل) قوله تعالى (أقيموا الصلاة) فانه يفيد الوجوب بلا قرينة عندنا لكونه حقيقة فيه كما سيحىء (الثاني النَّدب) كقوله تعالى (فكا تبوهم إن علمتم فيهم خيراً وآتوهم من مال الله الذى آتاكم) فان كلا من الكتابة وإيتاء المال مندوب لكونه مقتضياً للثواب مع عدم العقاب على الترك (ومنه) أى النَّدب (التَّأديب) كقوله عليه السلام لابن عباس « كل بما يليك » ، وإنما فصله لانه من روافقه لأن النَّدب لثواب الآخرة والتَّأديب لتهديب الأخلاق وإصلاح العادات وذلك ربما يفيد ماسكة يصدر عنها الأفعال المستحبة للثواب (الثالث الإرشاد) نحو قوله تعالى (واستشهدوا) شهيدان فانه تعالى أرشد العباد عند المداينة إلى الاستشهاد رعاية لمصلحتهم الدنيوية فقط لاذ لا ينقص الثواب بترك الاستشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله (الرابع الإباحة) كقوله تعالى (كلوا واشربوا) فان الأكل والشرب مباحان بدليل أن الأذن بهما شرع لنا فلو وجبا لكان مشروعاً علينا فيعود على موضوعه بالنقض (الخامس التهديد) أى التخويف كقوله (اعملوا ما شئتم) لظهور أن ليس المراد الأذن بالعمل بما شاؤوا وبمعونة القرائن على إرادة التخويف (و) يقرب (منه الإنذار) وهو بلاغ مع تخويف كقوله تعالى (قل تمتعوا فان مصيركم إلى النار) فان قوله قل أمر بالبلاغ (السادس الامتنان) على العباد كقوله تعالى (كلوا) بقرينة (مما رزقكم الله - السابع الإكرام) بالمأمور كقوله تعالى (ادخلوها) أى الجنة بقرينة

الثامن — التَّسخير : « كُونُوا قَرْدَةً » التاسع — التعجيز : « فَاتُوا بِسُورَةٍ »
 العاشر — الإهانة : « ذُقْ » الحادى عشر — التَّسْوِيَةُ : « اصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا »
 الثانى عشر — الدُّعَاءُ : « اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي » الثالث عشر — التَّنْيِ : « أَلَا أَيُّهَا
 اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انجَلَى » الرابع عشر — الاحتقار : « بَلْ أَلْقُوا » الخامس عشر
 — التَّكْوِين : « كُنْ فَيَكُونُ » السادس عشر — الخبز :

بسلام آمين (الثامن التسخير) كقوله تعالى (كونوا) أى صبروا (قردة) خاسئين وقد
 صاروا كما أراد وهو معنى التسخير قال الفهرى لانه تعالى إنما يخاطبهم بذلك فى معرض تذليلهم
 أقول مجرد هذا لا يفيد كونه للتسخير بل إنما يناسب لمثل قوله تعالى ذق كما سيجىء (التاسع
 التعجيز) نحو قوله تعالى (فاتوا بسورة) من مثله أى القرآن أعجزهم فى طلب المعارضة عن
 لا تيان بها (العاشر الإهانة) نحو قوله تعالى للجهنمى (ذق) إنك أنت العزيز الكريم فانه
 الإلهانة بقرينة المقام ومن هذا يستفاد أن الوصف بالعزيز الكريم استهزاء بهم والآنسب
 جعله من الاذلال وما الإلهانة مثل قوله تعالى قل كونوا حجارة أو حديدًا بما يقصد به قلة
 المبالاة بهم سواء كانوا أعزاء أو أذلاء ولا يقصد صيورتهم كذلك حتى يكون من التسخير
 ويقرب من هذا ما سماه احتقارًا كما سيجىء (الحادى عشر التسوية) كقوله تعالى (اصبروا
 أو لا تصبروا) أى أصبر وعدمه سيات فى عدم الجدوى والفرق بينها وبين الإباحة أن المخاطب
 فى الثانى كان يتوهم أن ليس له الا تيان بالفعل فأبيح له وفى الاول كان يتوهم رجحان أحد
 الطرفين فدفع ذلك بالتسوية (الثانى عشر الدعاء) كقوالك (اللهم اغفرلى) فانه طلب الغفران
 تضرعا (الثالث عشر التنى) كقول امرى القيس (ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى) فانه
 اشعار بتمنى انجلاء الليل وانكشافه فان قلت الليل وإن كان طويلا يرجى انجلائه فالآنسب
 الحمل على التزجى قلنا المحب المبتلى بلواعج الاشتياق وشدائد الفراق قد يتوهم أن مقاسات
 الخصوم لا تنقطع * كما مثل * ليل المحب بلا آخر * فكأنه لا يرقب انجلائه وليس له طماعية
 وتوقع فيه فلذا يحمل على التنى (الرابع عشر الاحتقار) كقوله تعالى حكاية عما قال موسى
 للسحرة (بل ألقوا ما أنتم ملقون) فيه احتقار لسحرم فى مقابلة المعجزة (الخامس عشر
 التكوين) كقوله تعالى (كن فيكون) إذ ليس المراد حقيقة الخطاب والايجاد وإلا لزم تحصيل
 الحاصل والتكليف بما ليس فى الوسع إن كان للموجود وتكليف المعدوم بأن يصير موجوداً
 إن كان للمعدوم فهو مجاز عن سرعة تكوينه تعالى أو نفس التكوين والفرق بين ما للتكوين
 وما للتسخير أن فى الاول يقصد تكون الشيء المعدوم وفى الثانى صيورته منتقلا من صورة
 أو صفة إلى أخرى فقيه زيادة اعتبار (السادس عشر الخبز) أى ورود الصيغة بمعناه كقوله

فاصنع ماشئت . وعكسه : « والوالدات يُرضعن أولادهن » ، لا تُسكح المرأة (المرأة) أقول لما تقدم أن الامر هو القول الطالب للفعل شرع في ذكر صيغته وهى افعل ويقوم مقامها اسم الفعل والمضارع المقرون باللام والضمير في صيغته إما عائد إلى الامر وإلى القول الطالب وهو الأقرب وهذه الصيغة ترد لستة عشر معنى يمتاز بعضها عن بعض بالقرائن وقال في المحصول خمسة عشر وجعل السادس عشر مسألة مستقلة وسيأتى أن إطلاقها على ما عدا الإيجاب من هذه المعاني مجاز والمجاز لا بد فيه من علاقة وسند ذكر ذلك محرراً في موضعه فاعتمده فإن بعض شراح المحصول قد تعرض لذلك فغلط في كثير منه غلطا يظهر بالتأمل * الأول الإيجاب كقوله تعالى أقيموا الصلاة * الثاني التنب كقوله تعالى فسكتوبهم (ومنه) أى ومن التنب (التأديب) كقوله عليه الصلاة والسلام كل مما يليك فإن الأدب مندوب إليه وبعبارة المحصول ويقرب منه وإنما نص على أنه منه لأن الإمام قد نقل عن بعضهم أنه جعله قسماً آخر والفرق بينها هو الفرق ما بين العام والخاص لأن الأدب متعلق بمحاسن الأخلاق والمندوب أعم وقد نص الشافعى رضى الله عنه على أن الأكل مما لا يليه حرام ذكر ذلك في الربع الأخير من كتاب الام في باب صفة نهي النبي صلى الله عليه وسلم وهو بعد باب من أبواب الصوم وقبل باب من أبواب إبطال الاستحسان فقال ما نصه فإن أكل مما لا يليه أو من رأس الطعام أو عرس على قارعة الطريق أى برك ليلاً أثم بالفعل الذى فعله إذا كان عالماً بما نهى النبي صلى الله عليه وسلم هذا لفظ الشافعى بحروفه ومن الام نقلته ونص في البويطى في الباب المذكور على نحوه أيضاً وكذلك في الرسالة قبيل باب أصل العلم * الثالث الإرشاد كقوله تعالى : واستشهدوا شهيدين ، وقوله تعالى : فاكتبوه ، والفرق بين التنب والإرشاد على ما قاله في المحصول تبعاً للمستصطفى أن المندوب مطلوب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا إذ ليس في الأشهاد على البيع ولا في تركه ثواب والعلاقة التى بين الواجب وبين المندوب والإرشاد هى المشابهة المعنوية لا اشتراكها في الطلب * الرابع الإباحة كقوله تعالى : كلوا واشربوا ولا تسرفوا ، هكذا قرره وفيه نظر فإن الأكل والشرب واجبان لحياء النفس والصواب حمل كلام المصنف

عليه السلام إذا لم تستح (فاصنع ماشئت) أى صنعت (وعكسه) أى ورود الخبر بمعنى الطلب سواء كان أمراً كقوله تعالى (والوالدات يرضعن) أولادهن أى أرضعن والعلاقة اشتراكهما في الدلالة على وجود الفعل غير أنه فرع للطلب والخبر فرع له أو نهياً نحو قوله عليه السلام (لا تمسك المرأة المرأة) بلفظ الاخبار بمعنى النهى عن إنسكاها إياها والعلاقة اشتراكها في الدلالة على عدم الفعل ونجى الخبر بمعنى الأمر والنهى بما لا يدخل له

على إرادة قوله تعالى : «كلوا من الطيبات» ، ثم انه يجب أن تكون الاباحة معلومة من غير
 الأمر حتى تكون قرينة لحمله على الاباحة كما وقع العلم به هنا والعلاقة هي الاذن وهي
 مشابهة معنوية أيضاً * الخامس التهديد كقوله تعالى : «اعملوا ما شئتم» واستفزز من استطعت
 منهم (ومنه) أى ومن التهديد (الانذار) كقوله تعالى : قل تمتعوا فان مصيركم إلى النار
 وعبرة المحصول ويقرب منه وإنما نص عليه لأن جماعة جعلوه قسماً آخر والفرق بينهما
 ما قاله الجوهري في الصحاح فانه ذكر في باب الدال أن التهديد هو التخويف ثم ذكر في
 باب الراء أن الانذار هو الابلاغ ولا يكون إلا في التخويف هذا كلامه فقوله تعالى قل
 تمتعوا أمر بابلاغ هذا الكلام المخوف الذي عبر عنه بالأمر وهو تمتعوا فيكون أمراً
 بالانذار وقد فرق الشارحون بفروق أخرى لا أصل لها فاجتنبها والعلاقة التي بينه وبين
 الايجاب هي المضادة لأن المهدد عليه إما حرام أو مكروه * السادس الامتنان كقوله
 تعالى «فكلوا مما رزقكم الله» والفرق بينه وبين الاباحة أن الاباحة هي الإذن المجرد والامتنان
 أن يقترن به ذكر احتياجنا إليه أو عدم قدرتنا عليه ونحوه كالتعرض في هذه الآية إلى
 أن الله تعالى هو الذي رزقه وفرق بعضهم بأن الاباحة تكون في الشيء الذي سيوجد بخلاف
 الامتنان والعلاقة هي مشابهة الايجاب في الاذن لأن الامتنان إنما يكون في مأذون فيه *
 السابع الاكرام كقوله تعالى : «وادخلوها بسلام آمين» فان قرينة قوله بسلام آمين يدل عليه
 والعلاقة هي المشابهة في الاذن أيضاً * الثامن التسخير كقوله تعالى : «كونوا قردة خاسئين»
 والفرق بينه وبين التكوين الآتي أن التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال
 من حالة إلى حالة والتسخير هو الانتقال إلى حالة عمته إذ التسخير لغة هو الذلة والامتهان
 في العمل ومنه قوله تعالى : «سبحان الذي سخر لنا هذا» أى ذلله لنا لتركبه وقولهم فلان سخره
 السلطان والبارئ تعالى خاطبهم بذلك في معرض التذليل والعلاقة فيه وفي
 التكوين هي المشابهة الممنوية وهي التحتم في وقوع هذين وفي فعل الواجب
 وقد يقال العلاقة فيهما هو الطلب والتعبير بالتسخير صرح به الفقهاء في كتاب
 الاشارة ثم الغزالي في المستصفى ثم الامام وأتباعه وادعى بعض الشارحين أن
 الصواب السخرية وهو الاستهزاء ومنه قوله تعالى : «لا يسخر قوم من قوم» هذا
 عجيب فان فيه ذهولاً عن المدلول السابق الذي ذكرته وتغليطاً لهؤلاء الأئمة وتكراراً

في بيان مدلولات لكنه ذكره لا نجرار الكلام إليه وصيغة النهي تجب ما عان * للتحريم كقوله تعالى
 لا تأكلوا الربا * والكراهة كالنهي عن الصلاة في الأرض المغموسة * والتحقيق كقوله تعالى
 «لا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً» وبيان العاقبة كقوله تعالى «ولا تحسبن الله غافلاً عما
 يعمل الظالمون» * والدعاء نحو «لا تسكننا إلى أنفسنا طرفة عين» * واليأس نحو «لا تعتذروا

لما باتى فان الاستهزاء لا يخرج عن الالهانة أو الاحتقار وكلاهما سيأتى * التاسع التعجيز
كقوله تعالى : « فأتوا بسورة » والعلاقة بينه وبين الإيجاب هى المضادة لأن التعجيز إنما هو
فى المتمتع والإيجاب فى الممكنات * العاشر الالهانة كقوله تعالى : « ذق انك أنت العزيز
الكريم » والعلاقة فيه وفى الاحتقار هو المضادة لأن الإيجاب على العباد تشرىف لهم لما فيه
من تأهيلهم لخدمته إذ كل أحد لا يصلح لخدمة الملك ولما فيه من رفع درجاتهم قال صلى
الله عليه وسلم وما تقرب إلى المتتربون بمثل أداء ما افترضته * الحادى عشر التسوية
بين الشئيين كقوله تعالى : « أصبروا أولا تصبروا سواء عليكم . وعلاقته هى المضادة
أيضاً لأن التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل * الثانى عشر الدعاء كقول
القائل اللهم اغفرلى والعلاقة فيه وفيما بعده ما عدا الأخير هو الطلب وقد تقدم لبعضها
علاقة أخرى * الثالث عشر التمنى كقول امرئ القيس : ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى *
بصبح وما الاصبح منك بأمثل * وإنما جعل المصنف هذا الشاعر متمنيا ولم يجعله
مترجيا لأن الترجى يكون فى الممكنات والتمنى فى المستحيلات وليل الحب أطوله كأنه
مستحيل الإنجلاء ولهذا قال الشاعر * وليل الحب بلا آخر * فلذلك جعله متمنيا *
الرابع عشر الاحتقار كقوله تعالى حكاية عن موسى يخاطب السحرة : « بل ألقوا ما أنتم
ملقون » يعنى أن السحر فى مقابلة المعجزة حقير والفرق بينه وبين الالهانة أن الالهانة إنما
تكون بقول أو فعل أو ترك قول أو ترك فعل كترك نعل كترك إجابته والقيام له عند سبق عاداته
ولا يكون بمجرد الاعتقاد فان من اعتقد فى شىء أنه لا يعاب به ولا يلتفت إليه يقال أنه
احقره ولا يقال أنه اهانته والحاصل أن الالهانة هى الانكار كقوله تعالى : « ذق » والاحتقار
عدم المبالاة كقوله : « بل ألقوا » الخامس عشر التكوين كقوله تعالى : « كن فيكون » *
السادس عشر الخبر كقوله صلى الله عليه وسلم : « إذا لم تستحى فاصنع ما شئت » أى صنعت
ما شئت وقيل المعنى إذا لم تستحى من شىء لكونه جائزا فاصنعه إذا الحرام يستحى منه بخلاف
الجائز (قوله وعكسه) أى أن الخبر قد يستعمل لإرادة الأمر كقوله تعالى : « والوالدات
يرضعن أولادهن » أى ليرضعن قال فى المحصول والسبب فى جواز هذا المجاز أن الأمر والخبر

اليوم والارشاد نحو لا تسألوا عن أشياء * والتسلية نحو قوله : « ولا تحزن عليهم » والشفقة نحو
لا تتخذوا الدواب كداسى ^(١) (الثانية) اتفقوا على أن الصيغة ليست حقيقة فى جميع هذه

^(١) فى القاموس الكدس كالضرب اسراع المثل فى السير وقد كدس يكدس .
كدسا وكداسا وبه صرعه والكداسة ما يكدس بعضه فوق بعض .

يدلان على وجود الفعل وأراد أن بين المعنيين مشابهة في المعنى وهى المدلولية فلهذا يجوز إطلاق اسم أحدهما على الآخر (قوله ولا تنكح المرأة المرأة) يعنى أن الخبر قد يقع موقع النهى أيضاً كما يقع موقع الأمر كقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها فان المراد منه النهى وصيغته صيغة الخبر لوروده مضموم الحاء إذ لو كان نهياً لكان مجزوماً مكسوراً على أصل التقاء الساكنين وأهل المصنف عكس هذا القسم تبعاً لصاحب الحاصل وقد ذكره الإمام ومثل له لكن بمثال فيه نظر قال ووجه المجاز أن النهى وهذا الخبر النافى يدلان على عدم الفعل قال: (الثانية إنه حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي وقال أبو هاشم إنه للنّدب وقيل للإباحة وقيل مشترك بين الوجوب والنّدب وقيل للقدّر المشترك بينهما وقيل لأحدهما ولا نعرفه وهو قول الحجة وقيل مشترك بين الثلاثة وقيل بين الخمسة) أقول اتفقوا على أن صيغة أفعل ليست حقيقة في جميع المعاني المتقدمة لأن النسوية مثلاً ونحوها إنما استفدناها من القرائن لا من الصيغة قال في المحصول وإنما وقع الخلاف في الأحكام الخمسة التى هى الإيجاب والنّدب

المعاني إذ خصوصية التسخير والتعجيز ونحوها لم تستفد من مجرّد الصيغة بل لانضمام القرائن والمختلف فيه خمسة الوجوب والنّدب والإباحة والكرهية والتحريم والمختار (إنه) أى صيغة الأمر (حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي) وعبرة الإمام في المحصول أنها حقيقة في الترجيح المانع من النقيض قال الفنى هذا المعنى يشترك بين الوجوب والتحريم أقول أراد ترجيح الفعل اعتماداً على كونها حقيقة للكف وهو مستبعد (وقال أبو هاشم إنه) أى الأمر يعنى صيغة (النّدب) وفى البواقي مجاز (وقيل للإباحة) فقط وهو قول بعض المالكية (وقيل مشترك بين الوجوب والنّدب) لفظاً على ما نقل عن الشافعى رحمه الله (وقيل) هو (للقدّر المشترك بينهما) وهو ترجيح الفعل على الترك (وقيل لأحدهما) أى الوجوب أو النّدب حقيقة (ولا نعرفه) أى ذلك الواحد (وهو قول الحجة) الغزالي رحمه الله وجماعة من المحققين والمفهوم من هذا ظاهراً أنهم نفوا اشتراكه لفظاً بينهما لكن عبارة الامام في المحصول قالوا إنها حقيقة أما في الوجوب فقط أو في النّدب فقط أو فيهما بالاشتراك لكننا لا ندرى فتوقف أى في تعين الموضوع له وهذا يوافق عبارة المستقصى وابن شريح من أصحاب الشافعى وإن كان من الواقعية إلا أن توقفه في تعيين المراد لا في الموضوع له لكن مذهبه كذهب الشيعة وسيجيء (وقيل) هو (مشترك بين الثلاثة) أى الوجوب والنّدب والإباحة لفظاً وقيل للقدّر المشترك بينهما وهو الاذن (وقيل مشترك بين الثلاثة) والتهديد لفظاً وهو قول الشيعة (وقيل) مشترك (بين الخمسة) وفسرها

والإباحة والكراهة والتحرير ووجه دلالة أفعل على الكراهة والتحرير أنها تستعمل في التهديد كما تقدم والتهديد يستدعي ترك الفعل فيكون إما حراماً أو مكروهاً لكن دعوى الإمام حصر الاختلاف في خمسة ممنوع لما سيأتى في آخر المسألة . والخلاف الناشئ من هذه الخمسة كبير وحكى المصنف منه ثمانية مذاهب تبعاً للإمام . الأول أنه حقيقة في الوجوب فقط وصححه المصنف وابن الحاجب ونقله في المحصول عن أكثر الفقهاء والمتكلمين قال وهو الحق وفي الأحكام الآمدى والبرهان لإمام الحرمين أنه مذهب الشافعى وفي شرح اللع للشيخ أبى إسحق الشيرازى أنه الذى أملاه الأشعرى على أصحاب أبى إسحق الأسفراينى ببغداد ولكن هل يدل على الوجوب بوضع اللغة أم بالشرع فيه مذهبان محكيان في شرح اللع المذكور والأول وهو كونه بالوضع نقله في البرهان عن الشافعى ثم اختار هو أنه بالشرع وفي المستوعب قول ثالث أنه بالمقل ولقائل أن يقول قد جزم الإمام في المحصول والمنتخب في أثناء الاشتراك بأن الماضى مشترك بين الخبر والدعاء نحو غفر الله لزيد فلم جعل الماضى حقيقة في الدعاء ولم يجعل الأمر حقيقة فيه . الثانى أنه حقيقة في الذنب ونقله الغزالى في المستصطفى والآمدى في كتابيه قولاً للشافعى ونقله المصنف عن أبى هاشم وليس مخالفاً لما نقله عنه صاحب المعتمد كما ظنه بعض الشارحين فافهمه . الثالث أنه حقيقة في الإباحة لأن الجواز محقق والأصل عدم الطلب . الرابع أنه مشترك بين الوجوب والذنب وجزم به الإمام في المنتخب وكذلك صاحب التحصيل كلاهما في أثناء الاشتراك وهذا المذهب نقله الآمدى وفي منتهج السؤل عن الشيعة ونقل في الأحكام عنهم أنه مشترك بينهما وبين الإرشاد . الخامس أنه حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الطلب وفي المستوعب للقيروانى والمستصطفى للغزالى أن الشافعى نص على أن الأمر متردد بين الوجوب والذنب وهذا محتمل لهذا المذهب ولما قبله . السادس أنه حقيقة في أحدهما أى الوجوب أو الذنب ولكن لا يعرف هل هو حقيقة في الوجوب مجاز في الذنب أو بالعكس ونقله المصنف عن حجة الإسلام الغزالى تبعاً لصاحب الحاصل وليس كذلك فإن الغزالى نقل في المستصطفى عن قوم أنه حقيقة في الوجوب فقط وعن قوم أنه حقيقة في الذنب فقط وعن قوم أنه مشترك بينهما قال كلفظ العين ثم نقل عن قوم التوقف بين هذه المذاهب الثلاث قال وهو المختار ونقله في المحصول عنه على التصواب وقال في المنحول وظاهر الأمر الوجوب وما عداه فالصيغة مستعارة فيه هذا لفظه وهو مخالف لكلامه في المستصطفى . السابع أنه مشترك

صاحب التحصيل بالوجوب والذنب والإباحة والكراهة والتحرير قال الفهرى أن هذا المذهب ليس من المعانى الستة عشر لأنه لم يذكر فيها الأخيران إلا أن

بين الثلاثة وهى الوجوب والتدب والاباحة وقيل أنه مشترك بينهما ولكن بالاشتراك المعنوى وهو الاذن حكاه ابن الحاجب . الثامن انه مشترك بين الخمسة وهذا محتمل لأمرين أحدهما أن يكون مراده الخمسة المذكورة فى كلامه أولاً لقرينة إرادته فى المذهب الذى قبله وهو الاشتراك بين الثلاثة لأنه صرح به فى بعض النسخ فقال بين الخمسة الاول فان أراد به فهو صحيح صرح به المعالى والغزالى فى المستصطفى فقال مانصه فالوجوب والتدب والارشاد والاباحة والتهديد خمسة وجوه محصلة ثم قال فقال قوم هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة كلفظ العين والقرء هـذا لفظه وترتيبه وهو ترتيب المصنف بعينه والثانى أن يكون مراده الاحكام الخمسة وهى عبارة الحاصل يعنى الخمسة المعهودة وهى الوجوب والتدب والاباحة والكرهية والتحرير وقد تقدم أن دلالتها على الكراهية والتحرير لكونها تستعمل فى التهديد والتهديد يستدعى ترك الفعل المنقسم إلى الحرام والمكروه فان أراد هذه الخمسة فهو صحيح أيضاً صرح به الامام فى المحصول وذكره الآمدى فى الاحكام بالمعنى ونقله إمام الحرمين فى البرهان عن الشيخ أبى الحسن الأشعرى فقال ذهب الشيخ إلى التردد بين هذه الامور . فقال قائلون لكونه مشتركاً وقائلون لكونه موضوعاً لواحد منها ولا ندرية هذا معنى كلامه ونقل ابن برهان فى الوجيز عن الأشعرى أنه مشترك بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة والتسكين وقد استفدنا من كلام المعالى والغزالى أنه حقيقة فى الارشاد وحكاه فى الاحكام أيضاً واستفدنا من كلام ابن برهان أنه حقيقة فى التعجيز والتسكين أيضاً والامام نفى الخلاف عن ذلك كله كما تقدم وذهب الابهرى فى أحد أقواله على ما حكاه فى المستوعب إلى أن أمر الله تعالى للوجوب وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم للتدب وصحح الآمدى التوقف لكن بين الوجوب والتدب والارشاد كما صرح به فى الاحكام لاشتغال الثلاث على طلب الفعل ونفى ما عداها وقد نقلت عن الشيعة مذاهب أخرى غير ما تقدم وكذلك عن الأشعرى لكن اتفق جمهورهم على أن مذهبه التوقف بين أمور ويعبر عنه أيضاً بأن الامر ليست له صيغة تخصه قال فى البرهان والمتكلمون من أصحابنا يجمعون على اتباعه فى الوقت ولم يساعد الشافعى على الوجوب إلا الاسناد قال : (لنا وجوه الاول قوله تعالى : ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك

يقال الامر الوارد فى التهديد أو الانذار فيه إشعار بالتحريم أو الكراهية (لنا) على أن الصيغة حقيقة فى الوجوب فقط (وجوه) من الأدلة (الاول قوله تعالى ما منعك أن لا تسجد) أى عن السجود ولا زائدة أو مادعاك إلى عدم السجود (إذ أمرتك) والمراد اسجدوا فى قوله وإذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس إذ المانع عن

ذمّ على ترك المأمور فيكون واجباً الثاني قوله تعالى : وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون . قيل ذمّ على التكذيب قلنا الظاهر أنه للترك والويل للتكذيب قيل لعلّ هناك قرينة أوجبت قلنا رتب الذمّ على ترك مجرد أفعل الثالث أن تارك الأمر مخالف له كما أن الآتي به موافق والمخالف على صدد العذاب لقوله تعالى : فليحذر الذين يخالفون

الشيء داع إلى نقيضه فهو تعالى (ذم) إبليس (على ترك المأمور) به لأن قوله ما منعك إما لحقيقة الاستفهام أو الذم والتوبيخ والاول عليه تعالى محال فتعين الثاني (فيكون) المأمور به (واجباً) إذ لا يعنى به سوى أن تركه يستحق الذم فيكون الأمر للوجوب (الثاني قوله تعالى وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون) ويل يومئذ للمكذبين ذمهم على ترك الركوع أى الصلاة المشتملة عليه إذ المراد بلا يركعون ليس مجرد الاخبار إذ هو معلوم بل الذم على الترك فيكون للوجوب فإن (قيل ذم) أى جاز أن يكون الذم (على التكذيب) وهو عدم اعتقاد حقيقة الأمر لا للترك لأن ترتيب العذاب على التكذيب دون الترك حيث لم يقل ويل للتاركين للركوع (قلنا الظاهر) أى ظاهر الآية (أنه) أى الذم (للترك) أى لترك المأمور به لترتيب لا يركعون الدال على الذم على قوله اركعوا (و) أن (الويل للتكذيب) قال الجاربردى فثبت أن كان المكذبون التاركين فهم يستحقون الويل بالتكذيب والعقاب بترك المأمور إذ هم مكلفون بالفروع وإن كانوا غيرهم فلا بعد في استحقاق قوم الويل على التكذيب وقوم العقاب على الترك أقول المكذبون هم التاركون أئمة وإن صلوا لعدم العبرة بها اللهم إلا أن يريد بغير التاركين غير التاركين الغير المكذبين مع أنه تعسف وأيضاً الكلام في الذم وهو أقام العقاب مقامه وأيضاً الويل للعقاب فلا يحسن التقسيم وأيضاً لا حاجة إلى هذا التردد إذ الذريق شاهد بأن الموصوفين بالترك والتكذيب هنا قوم واحد فإن (قيل) الأمر قد يرد للوجوب عند القرينة عندنا و (لعلّ هناك قرينة أوجبت) أى أفادت كون الأمر للوجوب فلذا ذموا على الترك لا لأن مجرد الأمر للوجوب والنزاع فيه (قلنا رتب الذم على ترك) موجب (مجرد) صيغة (أفعل) وهو الامتثال الواجب بمجرد صيغة اركعوا فدل على أن منشأ الذم هذا القدر لا ترك الامتثال الواجب بالصيغة والقرينة (الثالث أن تارك الأمر مخالف له) أى للأمر (كما أن الآتي به موافق) يعنى أن الموافقة الاتيان بالمأمور به فكذا المخالفة بتركه (والمخالف عيب) صدد العذاب لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون

عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم قيل الموافقة اعتقاد حقيقة الأمر فالمخالفة اعتقاد فسادة قلنا ذلك لدليل الأمر لا له قيل الفاعل ضمير والذين مفعول قلنا الإضرار خلاف الأصل ومع هذا فلا بد له من مرجع قيل الذين يتسللون قلنا هم المخالفون فكيف يؤمرون بالحدز عن أنفسهم؟ وإن سلم فيضيع

عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم (قاله تعالى أمر المخالف بالحدز عن العذاب وذا إنما يحصل بعد قيام المقتضى للعذاب وليس إلا المخالفة فالمخالف لأمر الله ورسوله على صدد العذاب فتارك المأمور به بصدد العذاب وهذا معنى أن الأمر للوجوب فإن (قيل) لا نسلم أن التارك مخالف له كما أن الآتي به موافق بل ممنوع إذ لا نسلم أن موافقة الأمر هي الإتيان بالمأمور به بل (الموافقة اعتقاد حقيقة الأمر) بأن يصدق ويعترف بكونه حقاً واجب القبول موجباً للامتثال (فالمخالفة) حينئذ (اعتقاد فسادة) بأن ينكر بكونه واجب القبول موجباً للامتثال لا ترك المأمور به فلا يلزم ما ذكرتم (قلنا) المراد بموافقة الأمر إما ما ذكرنا أو ذكرتم لعدم الثالث والثاني باطل إذ (ذلك) أى اعتقاد حقيقة الأمر موافقته (لدليل الأمر لا له) أى للأمر فإن موافقة الشيء ما يقرب مقتضاه فإذا اقتضى الدليل حقيقة الأمر فاعتقاد ذلك تقرير للمقتضى وحينئذ يتعين النسق الأول ولأن الظاهر من الموافقة والمخالفة المعتاد إلى الفهم منهما ما ذكرنا فلا يصرف عنه إلا لدليل اليه أشار المحقق فإن (قيل) سلمنا ذلك لكن لا نسلم أن المخالف على صدد العذاب لجواز أن يكون المراد بالآية الأمر بالحدز عن مخالفة الأمر لا أمر مخالف الأمر بالحدز عن العذاب إذ (الفاعل) أى فاعل فليحدز (ضمير) هو (والذين) المخالفون (مفعول) لا فاعل (قلنا الإضرار) أى إضرار الفاعل مع وجود ما يصلح للفاعلية (خلاف الأصل ومع هذا) أى الإضرار لا يصلح الكلام أيضاً إذ الضمير عائد إلى شيء (فلا بد له من مرجع) ولم يتقدم ما يصلح لذلك فإن (قيل) المرجع ما تقدم وهو قوله (الذين يتسللون) منكم لوإذا أى لا تدين ويجوز أن يكون مصدر لاوذبمعى تستر بغيره والتسلل والانسلال الخروج وقد كان المنافقون ينقل عليهم المقام في المسجد وسماع الخطبة فيلوذون بمن كان يستأذن للخروج فإن أذن خرجوا معه بغير إذن فنزلت الآية (قلنا هم) أى المتسللون هم (المخالفون) فلو صح ذلك لكانوا مأمورين بالحدز (فكيف يؤمرون بالحدز عن أنفسهم وإن سلم) حينئذ يصير المعنى فليحدز المتسللون غير المخالفين عن أمره (فيضيع)

قوله تعالى : « أن تُصيهم فتنة » ، قيل فليحذر لا يُوجب قلنا يُحسن وهو دليل قيام المُقتضى

حينئذ (قوله تعالى أن تُصيهم فتنة) لأن الحذر ليس مما له مفعولان على أن الواجب حينئذ فليحذروا لكن المرجع جمعاً أقول في قوله وإن سلم الخ نظر لجواز أن يكون أن تُصيهم بدل اشتغال عن المخالفين أى فليحذروا أن تُصيهم فتنة وقال الخنجرى يجوز أن يكون مفعولاً له وأجاب الفهرى بأن المفعول له علة الفعل والاصابة ليست بعلة للحذر* لا متاع اجتماعهما ووجوب اجتماع الفعل مع علة ولا ليخالفون لأنهم ما خالفوا للاصابة أقول العلة هنا بمعنى الداعى ولاخفاء في أن إصابتهم الفتنة سبب داع إلى الحذر ولا نسلم وجوب اجتماعه مع الفعل مطلقاً اللهم إلا أن يقال يجب الاجتماع هنا لوجوب المقارنة في محذوف اللام على ما عرف وحينئذ يمنع استحالة الاجتماع لجواز أن يجتمع الحذر عن المخالفين من حيث أنهم مخالفون مع إصابتهم الفتنة بمعنى استحقاقهم لإصابة الفتنة وهذا على تقدير تغاير الفاعل والمفعول ظاهر وأما على تقدير الاتحاد فبناء على أن المعنى الحذر عن المخالفة وجواز كون المراد بالاصابة خوفاً^(١) ولجواز كون المعنى لئلا تُصيهم كما في قوله تعالى : بين الله لكم أن تضلوا . والحذر مع عدم الإصابتهم يجتمعان على أن نحو قولك زرتك أن تُكرمنى أو أن تحسن إلى أو أنك تحسن إلى مستثنى من قاعدة محذوف اللام على ما صرح به النحاة وبهذا اندفع ما قال الجاربردى أن محذوف اللام يجب كونه فعلاً لفاعل الفعل المعلن والاصابة ليست بفعل لمن يحذر فإن (قيل) سلنا أن المخالفين مأمورون بالحذر لكن لا نسلم أنه يجب عليهم ذلك وقوله (فليحذر لا يوجب) أى لا نسلم أنه للوجوب لأنه عين النزاع وحينئذ لا يلزم قيام المُقتضى للاصابة (قلنا) لاندعى وجوب الحذر لكن ندعى أنه (يحسن) أى استفادة حسنة منه من الأمر (وهو دليل قيام المُقتضى) للحذر وهو ما يقتضى وقوع ما يحذر منه لأن الحذر عن الشيء بدون ما يقتضيه غير حسن وبيان ذلك أن الأمر لا أقل من أن يدل على الجواز وجواز الحذر عن الشيء مشروط بوجود ما يقتضى وقوعه وإلا لكان حذراً عما لم يوجد هو ولا ما يقتضيه وهو سفيه فلا يرد الأمر به كذا ذكر الفهرى ثم قال وفيه نظر لأن جواز الحذر عن شيء مشروط بجواز وجود ما يقتضى وقوعه لا بوجوده سلناه لكن يجوز كون الأمر للكرامة أو الحرمة بالقول باشتراكه بين الحمسة فلا يحسن الحذر أقول الحذر عما لم يعلم أو لم يظن^(١) فيكون المعنى فليحذر المحذرون عن المخالفين لاستحقاق المخالفين لإصابة العتاب -

قيل عن أمره لا يعم قلنا عام لجواز الاستثناء الرابع أن تارك الأمر عاص

تحققه ولا تحقق ما يفرض إلى وقوعه في الجملة سفيه فهو غير جائز بمعنى أنه مخالف للحكمة ولهذا يلام من يحذر عن سقوط الجدار المحكم الغير المائل ولا يراد بالجواز مجرد الامكان حتى يكفي في جواز الحذر عن الشيء جواز ما يقتضى وقوعه والقول بأن الأمر للكرهية أو الحرمة مستبعد جداً فلم يعتد به على أن اشعار الآية بوجود الحذر غير خاف بقرينة ورودها في معرض الوعيد بتوقع إصابة العذاب والنزاع في كونه بمجردة للوجوب فيحسن بل يجب حينئذ الحذر عن العقاب فإن قلت ما يقتضى توقيع العذاب الوعيد فيكفي في الحذر قيامه فلا يلزم إلا كون المخالف بصدد العقاب لورود الوعيد ولا يلزم ذلك من حيث هو مخالف وهو المفيد قلنا الوعيد إنما هو على المخالفة فالمقتضى توقعه المخالفة وقد يقال في أن المخالف بصدد العذاب أنه أمر بالحذر فيكون حسناً وإنما يكون كذلك أن لو اقتضى شيء الحذر وهو هنا توقع العذاب فيكون المخالف بصدده وخلاصة الكلام أن يقال إن اسناد حكم الحذر عن العذاب إلى المخالف يقتضى أن يكون حذره عنه من حيث المخالفة وهذا إنما يكون إذا كان للمخالفة انضمام إلى العذاب كما في قوله فليحذر الشاتم للأمر أن يضربه ويقرب من ذلك ما قيل من أن المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الأمر والحاق الوعيد بها فيجب أن يكون مخالفة الأمر حراماً وتركاً للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد كذا ذكر الفاضل وهو استدلال مستقل حسن فإن (قيل) سلنا جميع المقدمات لكن لا يلزم أن كل أمر للوجوب وهو لازم المدعى أى كونه حقيقة فيه كيف وقوله (عن أمره) لفظ مفرد (لا يعم) فلا يلزم إلا كون بعض أفراد الأمر للوجوب (قلنا) هو (عام لجواز الاستثناء) منه إذ يصح أن يقال فليحذر عن مخالفة أمره إلا الأمر الفلاني وهو آية العموم ولأن المصدر المضاف عند عدم العهد عام وقد يعترض على هذا الدليل ونحوه بأن الكلام في صيغة الأمر وما ذكره من ترتيب الرعيد والتهديد على مخالفة الأمر إنما يدل على أن لفظ الأمر حقيقة فيما يفيد الوجوب خاصة ولم يجب الفاضل عنه وكأنه لازم عنده أقول الوعيد على مخالفة ما صدق عليه لفظ الأمر من الصيغ الصادرة عنه علواً لما ثبت أن الفعل ليس بأمر ولا يقال ما صدق عليه ليس مطلق الصيغة بل ما اقترن بقرينة الإيجاب ولو كانت العلو أو الاستعلاء لأننا نقول قد ثبت فيما سبق أنه حقيقة في الصيغة الطالبة وانها لا يشترطان عند المصنف ولذا قال السؤال لإيجاب وإن لم يتحقق ولو سلم فرادنا بصيغة الأمر ما كان على طريق الاستعلاء وباطلاقها التجرد عن زائد عنه (الرابع أن تارك الأمر) أى المأمور به (عاص)

لقوله تعالى : « أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي » « لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرُهم » والعاصي يستحق النار لقوله تعالى : « وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا » قيل لو كان العصيان ترك الأمر لتكرر في قوله تعالى : « وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ » قلنا الأول ماضٍ أو حال والثاني مستقبل قيل المراد الكفار لقريظة الخلود قلنا الخلود المكث الطويل

إذ العصيان ترك المأمور (لقوله تعالى) لا بليس (أفعصيت أمرى) أى تركته وقوله تعالى فى ضفة الملائكة (لا يعصون الله ما أمرهم) أى لا يتركونه (والعاصي يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً) فتارك المأمور به يستحق النار ولا معنى بأن الأمر للوجوب سوى هذه قال الفنى بمجموع الآيتين يدل على أن ابليس ما كان من الملائكة أقول يجوز أن يكون قوله لا يعصون فى طائفة من الملائكة أو يكون ابليس مخصوصاً وإن كان الأصح أنه كان من الجن ففسق عن أمر ربه وأن صحة استثنائه عن قوله فسجد الملائكة ودخوله فى عموم اسجدوا باعتبار التغليب فإن (قيل) معنا ما ينق مدلولكم وهو أنه (لو كان العصيان ترك الأمر لتكرر فى قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون) إذ المعنى حيث لا يترك كون المأمور به أى يفعلونه ويفعلون ما يؤمرون فهذه معارضة فى المقدمة كما صرح به الجار بردى لاسند لمنع أن العصيان ترك الأمر كما أشار إليه الفنى لخروجه عن التوجيه (قلنا الأول ماضٍ أو حال والثانى مستقبل) فالمعنى لا يعصونه ما أمرهم به فى الماضى ويفعلون ما يؤمرون به فى المستقبل فلا تكرر كذا فى شرح الفنى وظاهره المضى والاستقبال بالنسبة إلى الأمر وفى بعض النسخ والثانى مستقبل أو حال يعنى يفعلون ما يؤمرون فى الحال وفى البعض الأول ماضٍ أو حال وشرحه الجار بردى بأن المراد بلا يعصون أما الماضى أو الحال أقول كأنه أراد أن لا يعصون أما حكاية الحال الماضية والمراد ما عصوا أو الحال حقيقة يعنى لا يعصون فى الحال ما أمروا به فى الماضى بفعله فى هذه الحال فإن (قيل المراد) بقوله ومن يعص الله الآية (الكفار) لاكل من هو تارك الأمر فلا تكون الكبرى كلية (لقريظة الخلود) فانه لا يكون إلا للكفار (قلنا الخلود) أى المراد به (المسك الطويل) هنا لا الدائم كما يقال حبس نخلد فان قلت ما تقول فى أبداً قلنا المراد المدة الطويلة أيضاً كما فى قوله تعالى ولن يتموه أبداً أى الموت مع قوله ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك أقول عليه يلزم التخصيص إذا أريد الكفار خاصة والمجاز فى اللفظين إذا أريد الجميع وقد اعترف هو نفسه فيما سبق أن التخصيص خير من المجاز اللهم الا أن يقال انهما صارا

الخامس أنه عليه الصلاة والسلام احتج لنم أبي سعيد الخدرى على ترك استجابته وهو يصلى بقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم » أقول استدلل المصنف على أن صيغة أفعل حقيقة في الوجوب بخمسة أوجه الأول أن الله سبحانه وتعالى ذم إبليس على مخالفته قوله اسجدوا فقال ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك لأن هذا الاستفهام ليس على حقيقة فانه تعالى عالم بالمانع فتعين أن يكون للتوبيخ والذم وإذا ثبت الذم على ترك المأمور ثبت أن الأمر للوجوب إذ لو لم يكن لكان لإبليس أن يقول انك ما ألزمتني فقيم الذم ؟ وأيضاً لو لم يكن لم يذم عليه لأن غير الواجب لا يذم تاركه الدليل الثانى قوله تعالى : « وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ، أى ضلوا وقرروا كما قبله . » اعترض الخصم بأمرين أحدهما لا نسلم أن الذم على ترك المأمور بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى : « ويل يومئذ المبكذبين ، قلنا الظاهر ان الذم على التارك لانه مرتب عليه والترتيب مشعر بالعلية والويل على التكذيب لما قلناه وأيضاً قلنا كثير الفائدة في كلام الله تعالى وحينئذ فان صدر الترك والتكذيب من طائفتين عذبت كل منهما على ما فعلته وان صدرا من طائفة واحدة عذبت عليهما معاً فان الكافر عندنا يعاقب على الفروع كالاصول . الثانى سلمنا أن الذم على الترك لكن الصيغة تفيد الوجوب اجماعاً عند انضمام قرينة اليها فلعل الأمر بالركوع قد اقترن به ما يقتضى إيجابه وجوابه ان الله تعالى رتب الذم على مجرد أفعل فدل على أنه مذهب الذم لا القرينة الدليل الثالث تارك الأمر أى المأمور به مخالف لذلك الأمر لأن الآتى بالمأمور به موافق له والمخالف ضد الموافق فاذا ثبت أن الآتى موافق ثبت أن التارك مخالف والمخالف للأمر على صدد العذاب لقوله تعالى : « فليحذر الذين يخافون عن أمره أن

كالحقيقتين في طول المكث والمدة وحينئذ يتأتى التمسك في تخليد الكفار بالآيات الواردة فيه (الخامس أنه) أى النبى (عليه الصلاة والسلام احتج لنم أبي سعيد الخدرى) رضى الله عنه (على ترك استجابته) لرسول الله عليه السلام حين دعاه (وهو يصلى) وكان التكلم في الصلاة حينئذ مباحاً (بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم) فانه ذمه بقوله ما منعك أن تستجيب ثم احتج به فقال وقد سمعت قول الله تعالى استجبوا الآية فان الاستفهام لا يراد به طلب فهم العذر لعله بأنه كان في الصلاة بل الذم والتوبيخ لتترك المأمور به وهو الاستجابة المأمور بها في الآية المحتج بها على استحقاله للذم على تركه فقد دل هذا على أن ترك الأمر سبب استحقال الذم وهو المعنى بالوجوب قال القنبري قد قام قرينة هنا على الوجوب وهو قوله إذا دعاكم أقول ليس كذلك بل هو تعيين وقت الامتثال بأداء الوجوب أو تفيد الوجوب

تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم . أمر الله بخالف أمره بالحذر عن العذاب بقوله فليحذر
والامر بالحذر عنه إنما يكون بعد قيام المقتضى لنزوله وإذا ثبتت المقدماتان ثبت أن تارك
الامر على صدد العذاب ولا معنى للوجوب إلا هذا . واعتراض الخصم بأربعة أوجه مرتبة
بالترتيب الجدلي . أحدها وهو اعتراض عن المقدمة الاولى لا نسلم أن موافقة الامر عبارة
عن الاتيان بمقتضاه حتى يفتح ما قلتم بل الموافقة عبارة عن اعتقاد حقيقة الامر أى كونه
حقاً صدقاً واجبا قبوله وعلى هذا فالخالفه عبارة عن اعتقاد بطلانه وكذبه لا ترك الامر
قلنا فرق بين الامر وبين الدلائل الدال على أن ذلك الامر حق وهو المعجزة الدالة على
صدق الرسول فاعتقاد حقيقة الامر موافقة الدليل الدال على أن ذلك الامر حق يجب قبوله
لا موافقة الامر فان موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه فان دل على كونه الشيء
صدقاً لدليل الامر فوافقته هى اعتقاد الحقيقة وإن دل على إيقاع الفعل كالامر فوافقته هى
الاتيان بذلك الفعل . الثانى وهو اعتراض على المقدمة الثانية لا نسلم أن الآية تدل على أنه
تعالى أمر المخالفين بالحذر بل على أنه تعالى أمر بالحذر عن المخالفين فيكون فاعله قوله
فليحذر ضميراً والذين يخالفون مفعول به وجوابه من وجهين أحدهما ولم يذكره فى الحصول
أن الاضمار على خلاف الاصل . الثانى أنه لا بد للضمير من اسم ظاهر يرجع اليه وهو
مفقود هنا فان قيل يعود على الذين يتسللون قلنا الذين يتسللون هم المخالفون لأن المنافقين
كان يثقل عليهم المقام فى المسجد واستماع الخطبة وكانوا يلوذون بمن يستأذن للخروج فاذا
أذن له انسلوا معه فنزلت هذه الآية وقيل نزلت فى المسلمين عن حفر الخندق وإذا كان
كذلك فلو أمر المتسللون بالحذر عن الذين يخالفون لكانوا قد أمروا بالحذر عن أنفسهم مسلماً
هذا لكن يلزم منه أن يصير التقدير فليحذر الذين يتسللون منكم لو اذا الذين يخالفون
وحينئذ يكون لفظ الحذر قد استوفى فاعله ومفعوله وليس هو عما يتعدى إلى مفعولين
فيصير قوله تعالى : أن تصيبهم فتنة ضائعاً ليس له تعلق بما قبله ولا بما بعده فان قيل يكون
مفعولاً لاجله فان الحذر لاجل إصابة ذلك قلنا أجاب بعضهم بأنه لو كان كذلك لوجب الاتيان
باللام لانه غير متحد به فى الفاعل لأن الحذر هو فعل المسلمين والاصابة فعل الفتنة أو فعل
الله تعالى . وهذا الجواب مردود فإن القاعدة النحوية أنه لا يجب الاتيان بالجار إذا كان
المجرور أن أرا أن نحو عجبت من أنك قائم وعجبت من أن تقوم فيجوز حذف من فى الموضعين
بل الجواب أنه لو كان مفعولاً لاجله لكان مجامعاً للحذر لأن الفعل يجب أن يجمع علته

بهذا الشرط أو خارج مخرج العادة إذ الاستجابة إنما تكون عند الدعاء ثم المذكور فى جامع
الاصول وغيره من كتب الحديث أن المصلى للتارك الاستجابة كان أيا سعيد بن المعلى وهو غير

واجتماعهما مستحيل ، ولقائل أنه يجيب أيضاً عن قولهم أولاً ان الفاعل ضمير يعود على المسلمين بأنه لو كان كذلك لوجب إبرازه فيقال فليحذروا لأنه عائد على جمع سلمنا لكن تحذير الناس عنهم لما وقعوا فيه أبلغ في الذم من تحذيرهم أنفسهم ويستلزمه أيضاً بخلاف تحذير أنفسهم فإنه لا يستلزم تحذير الغير منهم . الاعتراض الثالث وهو اعتراض على المقدمة الثالثة أيضاً وتقريره ان يقال سلمنا أن قوله فليحذر أمر للمخالفين وأنه لا ضمير في الآية ولكن لم قلتم إنه يوجب عليه الحذر ؟ أقصى ما في الباب أنه ورد الأمر به وكون الأمر للوجوب هو محل النزاع قلنا نحن لا ندعى أنه يدل على وجوب الحذر ولكن يدل على حسنه وحسن الحذر من العذاب دليل على قيام مقتضى للعذاب لأنه لو لم يوجد المقتضى لكان الحذر عنه سفهاً وعيباً وذلك محال على الله تعالى وإذا ثبت وجود المقتضى ثبت أن الأمر للوجوب لأن المقتضى للعذاب هو ترك الواجب دون المندوب . الرابع وهو أيضاً اعتراض على المقدمة الثانية أن قوله عن أمره مفرد فيفيد أن أمراً واحداً للوجوب ونحن نسله ولا يفيد ككون جميع الأوامر كذلك مع أن المدعى هو الثاني وأجاب في الحصول بثلاثة أوجه أحدها وعليه اقتصر المصنف أنه عام بدليل جواز الاستثناء فإنه يصح أن يقال فليحذر الذين يخالفون عن أمره إلا الأمر القلاني وسيأتي أن معيار العموم جواز الاستثناء . الثاني أنه تعالى رتب استحقاق العقاب على مخالفة الأمر وترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية . الثالث أنه إنما استحق العقاب في بعض الصور لعدم المبالة وهو موجود في الباقي . الدليل الرابع تارك الأمر أي المأمور به عاص لقوله تعالى حكاية عن قول موسى لأخيه هرون عليهما السلام أن عصيت أمرى وقوله تعالى : ولا يعصون الله ما أمرهم وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى : ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً ، عبرين التي هي للعموم فدل على ما قلناه فينتج أن تارك الأمر يستحق النار ولا معنى للوجوب إلا ذلك وقد جعل المصنف كبرى الشكل الأول مهمة فقال والمعاصي يستحق النار مع أن شرطها أن تكون كلية والصواب أن يقول وكل عاص كما قررته . اعترض الخصم بوجهين أحدهما لا نسلم المقدمة الأولى لأنه لو كان العصيان عبارة عن ترك المأمور لكان قوله تعالى : ولا يعصون الله ما أمرهم ، معناه لا يتركون أي يفعلون فيكون قوله بعد ذلك : ويفعلون ما يؤمرون . تكراراً وجوابه ان الأمر المذكور أولاً للماضي أو الحال والأمر المذكور ثانياً للاستقبال فلا تكرار

أبي سعيد الخدري . السادس أن السلف كانوا يستدلون بمجرد صيغة الأمر على الوجوب وقد شاع ذلك وتكرر ولم يتكر أحد فوجب العلم العادي باقتناعهم كاقول الصريح فان قلت لا نسلم أن الاستدلال كان بهذه الأوامر ولعله يغيرها وأيضاً قد جعلوا كثيراً من الأوامر

وتقدير الآية لا يعصون الله ما أمرهم به في الماضي أوالحال ويفعلون ما يؤمرون به في الاستقبال هذا هو الصواب في تقريره على ما أراده المصنف فاعتمده ولك أن تقول النزاع في أن تارك الأمر عاص أم لا وأما العكس وهو أن العصيان بترك الأمر فليس النزاع فيه ودهواه باطلة لأن العصيان قد يكون بترك الأمر وقد يكون بترك الفعل الواجب اتباعه وقد يكون بارتكاب النهي وغير ذلك فالصواب أن يقول في تقرير الاعتراض قبل لو كان تارك الأمر عاصياً بدلاً عن قوله لو كان العصيان ترك الأمر وأيضاً فينبغي أن يقول في الجواب قلنا الأول ماض والثاني حال أو مستقبل لأن الثاني مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال والأول لا يصلح لكونه ماضياً ولم يتعرض في المحصول لذكر الحال . الاعتراض الثاني لأنسلم المقدمة الثانية لأن المراد بالعصاة في الآية هم الكفار لا تارك الأمر لقريظة الخلود فان غير الكفار لا يخلد في النار كما تقرر في علم الكلام وجوابه أن الخلود لغة هو المكث الطويل سواء كان دائماً أو غير دائم أى يكون حقيقة في القدر المشترك حذراً من الاشتراك والمجاز ويدل على ما قلناه قولهم خلد الله ملك الأمير . الدليل الخامس أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا أبا سعيد الخدري وهو في الصلاة فلم يجبه فقال ما منعك أن تجيب وقد سمعت الله تعالى يقول : يا أيها الذين آمنوا استجبوا الآية وهذا الاستفهام ليس على حقيقته لأنه عليه الصلاة والسلام علم أنه في الصلاة كما نقله ابن برهان وغيره فتعين أن يكون للتوبيخ والذم حيثئذ فالذم عند ورود الأمر دليل على أنه للوجوب . واعلم أن المصنف ذكر أن أبا سعيد هذا هو الخدري وهو غلط تبع فيه صاحب الحاصل وصاحب الحاصل تبع الإمام في المحصول والإمام تبع الغزالي في المستصفي والصواب أنه أبو سعيد بن المعلى كذا وقع في صحيح البخاري في أول كتاب التفسير وفي سنن أبي داود في الصلاة وفي جامع الأصول في كتاب الفضائل وفي غيرها أيضاً واسم الحرث بن أوس بن المعلى الأنصاري الخزرجي الرزقي واسم الخدري سعد بن مالك بن سنان من بني خندرة أنصاري خزرجي أيضاً وقد وقع على الصواب في بعض نسخ الكتاب وهو من إصلاح الناس قال (احتج أبو هاشم بأن الفارق بين الأمر والسؤال هو الرتبة

لغير الوجوب وأيضاً لعلمها أمرار مخصوصة علوا كونها للوجوب قلنا نعم قطعاً أن الاستدلال كان بها لظهورها في الوجوب لا بخصوصياتها وإنما تركوا الوجوب عند ظهور قرآن عدم الوجوب كذا ذكر الفاضل وإليه أشار المحقق (احتج أبو هاشم) على أن صيغة الأمر للندب (ب) الإجماع على (أن الفارق بين الأمر والسؤال هو الرتبة) إما حقيقة أو اعتباراً على ما هو المختلف لا غير فان القول المخصوص إن صدر عن العالي أو المستعلى سمي أمراً وإن صدر

والسؤال للندب فكذلك الأمر قلنا السؤال إيجاب وإن لم يتحقق وإن
الصيغة لما استعملت فيها والاشتراك والمجاز خلاف الأصل فتكون
حقيقة في القدر المشترك قلنا يجب المصير إلى المجاز لما يثبت من الدليل

عن المتصف بضمه سمى سؤالاً (والسؤال للندب) اتفاقاً (فكذلك الأمر) إذ لو
كان لغيره كالوجوب مثلاً لكان ثمة فارق بتعيين الرتبة وهو منتفٍ إجماعاً (قلنا) لا نسلم
أنه إذا كان للوجوب تحقق فارق آخر وإنما يكون لو لم يكن السؤال أيضاً إيجاباً و (السؤال إيجاب)
أى مفيد للوجوب (وإن لم يتحقق) كونه موجباً لما منع وهو أن المسائل عنه لا يلزم القبول
من المسائل (و) احتج القائل بأنها للقدر المشترك بينهما (بأن الصيغة لما استعملت
فيهما) أى الوجوب والندب كما تقدم فلو كانت حقيقة فيهما أو في أحدهما مجازاً في
الآخر لزم الاشتراك أو المجاز (والاشتراك والمجاز خلاف الأصل فتكون حقيقة
في القدر المشترك) بينهما وبهذا بطل استدلال القائل بالاشتراك اللفظي بينهما أو بينهما
وبين الإباحة أو بين الخمسة بأن الأصل في الإطلاق الحقيقة لاستلزامه الاشتراك وهو خلاف
الأصل ولذا لم يصرح بإبطال هذه المذاهب (قلنا يجب المصير إلى المجاز) باختيار
أنها للوجوب وإن كان المجاز خلاف الأصل (لما بينا من الدليل) أى الأدلة الخمسة
الدالة على كونها حقيقة في الوجوب فإن الأصل قديرك إلى خلافه لدليل يقتضى ذلك ورجحناه
على الاشتراك لما مر وجعل الخنجر الاحتجاج دليلاً آخر على مذهب أبى هاشم وقرره كما
قررنا إلا أنه زاد قوله لرجحان الفعل وجواز الترك معلوم بالأصل فالمجموع للندب ولعل
ذلك لاعتقاده أن مافى الثانى معطوف على بأن الاول لعدم ذكر محتج سوى أبى هاشم قال
الفرى وهو غير شديد أما أولاً فلأنها لو كانت حقيقة في الندب كانت مجازاً في الوجوب ومن
جملة مقدمات الدليل أنها ليست مجازاً فيه لأنه خلاف الأصل وأما ثانياً فلأنها لو كانت للندب
لم يكن للقدر المشترك الذى لم يتعرض فيه بجواز الترك وعدمه مع أن المصرح بخلافه وأما
ثالثاً فلزوم ترك استدلال القائل بالقدر المشترك لا يقال لا محذور فى ذلك لتركه استدلال المبيح
أيضاً لأننا نقول لما وجد ما يحمل عليه ويطابقه دليلاً ومدلولاً فلامعنى لعله على ما لا يطابقه أصلاً وأما
رابعاً فلأن اعتقاده المذكور وهم وكأنه سقط من قلم الناسخ لفظ وغيره أى احتج غير أبى هاشم
لأن بأن الثالث أيضاً لم يذكر فيه المحتج مع القطع بأنه ليس لأبى هاشم أقول الظاهر أن الثانى
ليس لأبى هاشم ويؤيده مافى بعض النسخ لفظ المخالف مكان أبى هاشم فيكون المراد ما يشمل
الثلاثة فيكون من أحد قسمى الف والفى وهو ذكر المتعدد اجمالاً ثم ما اشكل من أحاده
من غير تعيين ثقة بأن السامع يرد ما اشكل اليه ومع ذلك يمكن أن يتحمل فى الجواب عن

وبأن تعرف مفهومها لا يمكن بالعقل ولا بالفعل لأنه لم يتواتر والآحاد لا تفيد القطع قلنا المسألة وسيلة إلى العمل فيكفيها الظن وأيضاً تعرف بتركيب عقلي من مقدمات عقلية كما سبق (أقول ذكر المصنف هنا أدلة ثلاثة واختلف النسخ في التعبير عن المحتج بها ففي أكثرها احتج أبو هاشم كما ذكره وهو غير مستقيم لأن الثالث لا يطابق مذهبه ولا الثاني على أحد التقريرين الآتين وفي بعضها احتج المخالف وهو صحيح مطابق لتعريف الإمام وفي بعضها احتجوا وهو قريب مما قبله وهما من إصلاح الناس • الدليل الأول وهو احتجاج أبي هاشم على أن أفعال حقيقة في الندب وتقديره أن أهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والأمر إلا في الرتبة فقط أي أن رتبة الأمر أعلى من رتبة السائل والسؤال إنما يدل على الندب فكذلك الأمر لأن الأمر لو دل على الإيجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه وجوابه أن السؤال يدل على الإيجاب أيضاً لأن أهل اللغة وضعوا أفعال لطلب الفعل مع المنع من الترك عند من يقول الأمر للإيجاب وقد استعملها للسائل لكنه لا يلزم منه الوجوب إذ الوجوب لا يثبت إلا بالشرع فذلك لا يلزم المسؤول

الأول أنه جاز أن يكون معنى كونها للندب عند أبي هاشم أنه لمعنى هو مع ما يضم إليه مما علم بالأصل الندب وحينئذ لا يلزم أن يكون مجازاً في الوجوب إلا أنه لم يثبت أنه أراد هذا المعنى وعن الثاني بمثل ذلك وعن الثالث بمنع أن الحمل على ما ذكر حمل على غير المطابق أصلاً وعن الرابع بأن سقوطه من القلم خلاف الظاهر • وان المذكور في الثالث (و) المتوقف أي احتج من توقف في تعيين الموضوع وهو حجة الإسلام رحمه الله وغيره (بأن) الحكم بكونها حقيقة في أحدهما بعينه لا يمكن بدون تعريف مفهومها و (تعرف مفهومها لا يمكن بالعقل) إذ لا مجال له في معرفة اللغات (ولا بالنقل) أيضاً (لأنه) أي النقل بأن الصيغة حقيقة في أحدهما على التعيين (لم يتواتر) وإلا لما بقي النزاع لحصول العلم القطعي بمفهومها فلم كان لكان من الآحاد (والآحاد) أي نقلها (لا تفيد القطع) والظن غير كاف في المسألة العلمية وإذا لم يثبت كونها حقيقة في واحد بعينه لزم التوقف وهذا مما يدل على أنها ليست بحقيقة في الإباحة (قلنا) تعرف المفهوم بالآحاد ولا نسلم احتياج المسألة إلى القطع بل (المسألة وسيلة إلى العمل) بمقتضاها (فيكفيها الظن) إذ ربما يتوصل به إلى القطع بوجوب العمل (وأيضاً) الحصر بموضوع لجواز أن يقال (يعرف) المسألة وهي أن الأمر للوجوب (بتركيب عقلي) بالوصف وتأويل المصدر بالمفعول أي بتركيب عقلي (من مقدمات عقلية) أو بالاضافة وحذف الموصوف أي بتركيب دليل عقلي (كما سبق) أي في طريق معرفة اللغات أن الجمع المعروف باللام عام لاستنباط

القبول من السائل وللقائل أن يقول على تقدير أن يدل السؤال على الإيجاب فيلزم أن يفترقا من وجه آخر لأن إيجاب الأمر دال على الوجوب بخلاف إيجاب السؤال وقد يجاب بأن المعنى بالرتبة هو كون إيجاب الأمر يقتضى الوجوب بخلاف السؤال وفيه نظر فإنهما مدلولان متغايران ولك أن تمنع ما ذكره من تفريقه بالرتبة فانه مذهب المعتزلة كما تقدم بل الفرق أن السؤال أمر صادر بتدلل والأمر أعم وقد يترتب الوجوب على إيجاب السؤال كسؤال العطشان وقد لا يترتب على إيجاب الأمر كطلب السيد من عبده ما لا يقدر عليه فتلخص أنها سواء في الإيجاب والوجوب قوله (وبأن الصيغة) معطوف على قوله بأن الفارق وتقريره من وجهين أحدهما أن الصيغة قد استعملت في الوجوب كقوله تعالى « أقيموا الصلاة » وفي التنب كقوله : فسكاتبوم . فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك أو لأحدهما فقط فيلزم المجاز فتكون حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز وعلى هذا التقرير يكون دليلا للقائل بأنها حقيقة في القدر المشترك وهو مدلول كلام المصنف لكن عطفه على دليل أبي هاشم فاسد * التقرير الثانى وهو تقرير الإمام وأتباعه كلهم أن نضم إلى التقرير الأول زيادة أخرى فنقول والدال على المعنى المشترك وهو الأعم غير دال على الأخص فيكون لفظ الأمر غير دال على الوجوب ولا على التنب بل على الطلب وجواز الترك معلوم بالبراءة الأصلية فتحصلنا على طلب الفعل مع جواز الترك ولا معنى للتنب إلا ذلك وعلى هذا فيصح عطفه على دليل أبي هاشم لكنه بعيد من كلام المصنف وجوابه أن المجاز وإن كان على خلاف الأصل لكنه يجب المصير اليه إجماعا إذا دل عليه دليل وههنا كذلك للدالة الخمسة التى أقمناها على أنه حقيقة في الوجوب فقط (قوله وبأن تعرف الخ) هذا دليل الغزالي وموافقيه على التوقف وقد تقدم أن عطفه على دليل أبي هاشم لا يصح وتقريره أن الطريق إلى معرفة مدلول أفعال إما أن يكون بالعقل وهو محال لأنه لا مجال له في اللغات وإما بالنقل المتواتر وهو محال أيضاً وإلا لكان بديهياً حاصلاً لكل أحد من هذه الطائفة فلا يبقى بينهم نزاع وإما بالآحاد وهو باطل لأن الآحاد ان أفادت فإنما تفيد الظن والشارع إنما أجاز الظن في المسائل العملية وهى الفروع دون العملية كقواعد أصول الدين وكذلك قواعد أصول الفقه كما نقله الأنبارى شارح البرهان عن العلماء قاطبة وذلك لفرط الاهتمام بالقواعد وإذا انتفت طرق المعرفة تعين الوقف وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لأنسليم أنها عملية لأن المقصود من كون الأمر للوجوب إنما هو العمل به لا مجرد اعتقاده

العقل من المقدمات العقلية ذلك كذا في شرح الفزرى وغيره وقال الجارر دى أى كما تقدم من قولنا أن تارك المأمور به عاص والمعاصى يستحق العقاب وأشار المحقق إلى أن الوساطة جميع ما تقدم من

والعمليات مظنونة يكتفى فيها بالظن فكذلك ما كان وسيلة إليها هذا هو الصواب في تقريره
وأما قول بعض الشارحين انه يكتفى فيها بالظن مع كونها عملية لكونها وسيلة للعمل فباطل
لأن المعلوم يستحيل إثباته بطريق مظنونه وقد منع في المحصول أيضاً كونها عملية ولم يكن
تعليل المصنف بل قال لا نأيدنا أنه لا تعين في المباحث اللغوية وذلك لتوقفها على نفي الاحتمالات
العشرة ونفيها ما ثبت إلا بالأصل * الثاني لا نسلم الحصر لانا قد نتعرفه بتركيب عقلي من
مقدمات عقلية كقولنا تارك الامر عاص وكل عاص يستحق النار فإنه يدل على أن الامر
للاجوب وقد تقدم ذكره في الدليل الرابع من هذه المسألة وقولنا ان الجمع المحلى بالالف واللام
يدخله الاستثناء وأن الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله فإنه يدل على أن التجمع المحلى للعموم
كما تقدم في آخر الفصل الأول من باب اللغات وذلك بالطريق الذي قلناه لأن نفس المقدمتين
نقلية وتركيبهما تركيب عقلي علم من العلوم العقلية وعبر الإمام في الحصول والمشتخب عن
هذا بقوله إنه يعرف بدليل مركب من العقل والنقل فأورد عليه أن هذا الدليل نقل محض
لأن المقدمتين نقليتان وحظ العقل إنما هو تفتنه لاندراج الصغرى في الكبرى فلذلك عدل
صاحب الحاصل إلى ما تقدم وتبعه عليه المصنف وقول المصنف كما سبق يحتمل كلا من
المثالين المتقدمين والأول أولى للتصريح به في الحاصل والمحصول ولكونه دليلاً على نفس
المسألة المتنازع فيها ولأنه أقرب وعن هذا الدليل جواب ثالث لم يذكره المصنف ينبغ
في مواضع وهو التزام حصوله بالتواتر ولا يلزم منه رفع الخلاف لأنه قد يصل إلى بعضهم
بكثرة المطالعة لا قضيتهم وتواريخهم وغيره لم يشغل بذلك فيقع الخلاف ولقائل أن يقول
ينبغي المصنف على طريقة الجدليين تقديم جوابه الثاني على الأول كما فعل في الحاصل
والحصول فيقول أولاً لا نسلم الحصر ملنا لكن نختار تعرفه بالآحاد وذلك لأن الثاني
فيه تسليم للحصر فلا يحسن منه منع بعد ذلك فان قيل دعواه أنه يعلم بتركيب عقلي
من مقدمات نقلية لا يدفع السؤال لأن هذه المقدمات النقلية إما أن يكون نقلها بالتواتر
أو بالآحاد ويعود السؤال بعينه وجوابه باختيار التواتر ولا يلزم منه أن يعرف كل
أحد أنه للوجوب وإنما يلزم ذلك أن لو كان التركيب العقلي ضرورياً وهو ممنوع قال

دلالة الكتاب والسنة واستدلالات العلماء على كون الاوامر المطلقة للوجوب ولا خفاء أن مرجعها
دلالة تتبع مظان استعمال هذه الصيغة على أن المقصود بها عند الاطلاق الوجوب لحاصل
الكل راجع إلى النقل الغير الصريح المستمد من شواهد النظر الصحيح ومحامل النقل الصريح
(٢ - بدخشي ٢)

(الثالثة الأمر بعد التحريم للوجوب وقيل للإباحة لنا أن الأمر يفيدُهُ ووروده بعد الحرمة لا يدفعه قيل : « وإذا حللتم فاصطادوا » للإباحة قلنا معارض بقوله : « فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا » واختلف القائلون بالإباحة في النهي بعد الوجوب) أقول إذا فرغنا على أن الأمر للوجوب فورد بعد التحريم ففيه مذهبان أحدهما عند الإمام وأتباعه ومنهم المصنف أنه يكون أيضاً للوجوب

وصح منع الحصر لأن الخصم كأنه أراد بالنقل صريحه المسألة (الثالثة الأمر) الوارد (بعد التحريم للوجوب) وهذا معنى قولنا الأمر بعد الحظر وقبله سواء (وقيل للإباحة) وبعض القائلين بها من جملة من قال بالوجوب في الأصل وقيل للتدب كالأمر لطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانتشار من أداء الجمعة وعن سعيد بن جبير رحمه الله إذا انصرف منها ساوم بشيء وإن لم يشتره وتوقف إمام الحرمين في الكل (لنا أن الأمر يفيدُهُ) أى الوجوب لما مر من الأدلة ولا دافع في صورة النزاع (ووروده) أى الأمر (بعد الحرمة لا يدفعه) أى الوجوب لأنه رفع الحرمة وهو أعم من الوجوب والعام لا يدافع الخاص فثبت لوجود المقتضى وعدم الدافع قال الفاضل إن الأدلة المذكورة إنما هي في مطلق الأمر والورود بعد الحظر قرينة أن المقصود رفعه لأنه متبادر إلى الفهم وهو يحصل بالإباحة والوجوب أو التدب زيادة أقول المقتضى لتخلف الوجوب عن الأدلة إنما هي القرينة المانعة عن إرادة الوجوب ولم توجد وكون الوجوب زائداً على هذا المقصود لا يمنع إرادته لجواز كون الزائد مقصوداً كأصل الرفع وإن أريد أن المقصود الرفع بالأدنى فقط فلا نسلم أنه متبادر إلى الفهم قال الإمام الانتقال من الحظر إلى الإباحة جائز فيجوز إلى الوجوب وفيه نظر فإن المناقاة بين الحظر والوجوب أشد منها بينه وبين الإباحة لأن بين الآخرين مشترك سوى مفهوم الحكم وهو رفع الحرج عن الترك ولا مشترك بين الأولين سواء فلا يلزم من جواز ذلك الانتقال لسهولة جواز هذا ألا ترى أنك تبتدىء بالوجوب فالتدب فالإباحة فالكراهة فالحظر . فالوجوب أبعد المراتب عن الحظر (قيل) قوله تعالى : « وإذا حللتم فاصطادوا » وارد بعد تحريم الصيد بالاحرام وهو (الإباحة قلنا) ما ذكرتم (معارض بقوله فإذا انسلخ الأشهر الحرم) أى ذو القعدة وذو الحجة والحرم ورجب (فاقتلوا) المشركين فإن الأمر بالقتال للوجوب مع ورودهِ بعد تحريمه فيها فتعارض الآيتان وبقي دليلنا سلماً ثم القائلون بأن الأمر بعد التحريم للوجوب قالوا إن النهي بعد الوجوب للتحريم بمثل ما مر في الأمر (واختلف القائلون بالإباحة) أى بأن الأمر بعد الحظر للإباحة (في النهي بعد الوجوب)

ونقله ابن برهان في الوجيز عن القاضي والآمدى عن المعتزلة والثاني أنه يكون الإباحة وهو الذى نص عليه الشافعى كما نقله عنه الفيروانى في كتاب المستوعب وابن التلمسانى في شرح المعالم والأصفهاني في شرح المحصول ونقله ابن برهان في الوجيز عن أكثر الفقهاء والمتكلمين ورجحه ابن الحاجب وتوقف إمام الحرمين وصرح أيضاً به الآمدى في الأحكام ومع ذلك فله ميل الى الإباحة فانه قال عقبه واحتمال الإباحة أرجح نظراً لغلبيته قال في المحصول والأمر بعد الاستئذان كالأمر بعد التحريم وذلك بأن استأذن على فعل شئ فقال له أفعله واستدل المصنف على الوجوب بأن الأمر يفيد إباحة التفرع عليه ووروده بعد الحرمة ليس معارضاً حتى يدفع مائت له لأن الوجوب والإباحة متنافيان للتحريم ومع ذلك لا يمتنع الانتقال من التحريم إلى الإباحة فكذلك الوجوب احتج الخصم بورودها للإباحة كقوله تعالى وإذا جلازم فاصطادوا * فإذا قضيت الصلاة فانتشروا * فإذا تطهرن فأتوهن ، فالآن بأشروهن * وفي الحديث كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى فرق ثلاث فكلوا وادخروا وجوابه أن هذه الأدلة معارضة بقوله فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين فإن القتال فرض كفاية بعد أن كان حراماً وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم فإذا أدبرت الحيضة فاغسلى عنك الدم وصلى فإذا تعارضت أساقطاً وبقي دليلنا سالماً عن المنع فيفيد الوجوب (قوله واختلف القائلون) يعنى أن القائلين بالإباحة في الأمر الوارد بعد الحظر اختلفوا في النهى الوارد بعد الوجوب فمنهم من طرد القياس وحكم بالإباحة لأن تقدم الوجوب قرينة ومنهم من حكم بأنه للتحريم كما لو ورد ابتداء بخلاف الأمر بعد التحريم والفرق من وجهين أحدهما أن حمل النهى على التحريم يقتضى الترك وهو على وفق الأصل لأن الأصل عدم الفعل وحمل الأمر على الوجوب يقتضى الفعل وهو خلاف الأصل * الثاني أن النهى لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهى عنه والأمر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمأمور واعتبار الشرع يدفع المفسد أكثر من جاب المصلح وأما القائلون أن الأمر بعد التحريم للوجوب فلا خلاف عندهم أن النهى بعد الوجوب للتحريم قال : (الرابعة - الأمر المطلق لا يفيد التكرار ولا يدفعه)

ف قيل انه للإباحة كما في الأمر لانه لرفع الوجوب وهو يحصل بها وقيل انه للتحريم أخذاً بقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام إلا وقد غلب الحرام الحلال المسألة (الرابعة) قال إمام الحرمين (الأمر المطلق) عن قرينة التكرار وعدمه وعن التقييد بشرط أوصفة أو وقت (لا يفيد التكرار ولا يدفعه) بل يدل على طلب

وقيل للتكرار وقيل للمرّة وقيل بالتوقّف للاشتراك أو الجمل بالحقيقة لنا تقييده بالمرّة والمرّات من غير تكرار ولا نقض وأنه ورد مع التكرار ومع عدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الإتيان به دفعاً للاشتراك والمجاز وأيضاً لو كان للتكرار لعمّ الأوقات فيكون تكليفاً بما لا يُطاق ولنسخه كل تكليف بعده لا يجامعه) أقول إذا ورد الأمر مقيداً بالمرّة أو بالتكرار حمل عليه وإن ورد مقيداً

الفعل بلا إشعار بالمرّة أو المرّات وهو المختار (وقيل للتكرار) مدة العمران أمكن وهو مذهب الاستاذ (وقيل للمرّة) ولا يحتمل التكرار وهو قول البصري وغيره (وقيل بالتوقّف للاشتراك أو الجمل بالحقيقة) قال الراعي القول بالاشتراك ليس بتوقف وقال الفري هو سهو لأنه عند عدم القرينة يوجب التوقف أقول إن أريد بالتوقف عدم العلم بأنه وضع لأي معنى للتكرار أو المرّة أو المطلق منهما أو لها فالحق الأول وإن أريد عدم العلم بترجح أحد المعاني الموضوع لها مراداً فالحق الثاني والمصنف وإن ردد بينهما لكن ميله إلى الاشتراك كما ستعرف وقال المحقق بعد تعيين الأوضاع على الاختلاف قيل بالتوقف بمعنى لا ندري وميل الفاضل إلى أن الظاهر من قوله لا ندري الجمل بالحقيقة (لنا) أنه قد يقيد الأمر بالمرّة والمرّات كما يقال أكرم زيداً مرة أو مرّات فلو كان مقيداً لأحدهما لكان تقييده بذلك المعنى تكراراً وبغيره نقضاً واللازم باطل إذ (تقييده بالمرّة والمرّات من غير تكرار ولا نقض) اتفاقاً ولا خفاء أن هذا إنما يتم لو أريد بالمرّة الاقتصار على المرّة الواحدة وإلا فالتقيد بالمرّات لا ينقضها لوجودها في ضمن المرّات وقد يقال عليه أن الأمر يفيد أحدهما ظاهراً فالنصرح به يفيد النصوصية فلا تكرار وبغيره تصرّح بصرف الظاهر إلى الغير وهو لا يسمى نقضاً (و) لنا أيضاً (أنه) أي الأمر (ورد مع التكرار) كقوله تعالى أقيموا الصلاة (ومع عدمه) مثل حجوا بيت الله (فيجعل حقيقة في القدر والمشارك) بينهما (وهو طلب الإتيان به دفعاً للاشتراك والمجاز) اللازمين من جملة موضوعا لكل منهما أو للواحد فقط لكونهما خلاف الأصل وحينئذ لا يفيد شيئاً منهما ولا ينافيه لعدم استلزام العام الخاص ولا منافاته إياه (وأيضاً لو كان) الأمر المطلق (للتكرار لعمّ الأوقات) كلها لعدم دلالة على معين وامتناع الترجيح بلا مرجح (فيكون) هذا الأمر (تكليفاً بما لا يُطاق) وهو باطل ويكون بحيث يرفقه (ولنسخه كل تكليف) يرد (بعده لا يجامعه) أي لا يمكن الجمع بينهما فعلاً كالصلاتين مثلاً

بصفة أو شرط فسيأتى أنه يتكرر قياساً لالفاظاً وإن كان مطلقاً أى عارياً من هذه القيود
ففيه مذاهب أحدها أنه لا يدل على التكرار ولا على المرة بل يفيد طلب الماهية من غير
اشعار بتكرار أو مرة إلا أنه لا يمكن إدخال تلك الماهية فى الوجود بأقل من المرة
الواحدة فصارت المرة من ضروريات الاتيان بالمأمور به لا جرم أنه يدل عليها من
هذا الوجه وهذا المذهب اختاره الإمام وأتباعه ونقله عن الأفلين واختاره أيضاً الأمدى
وابن الحاجب والمصنف وعبر عن المرة بقوله ولا يدفعه لأنه لو كان للمرة لكان دافعا
للتكرار لأنهما متقابلان * الثانى أنه يدل على التكرار المستوعب لزمان العمل وهو رأى
الاستاذ وجماعة من الفقهاء والمتكلمين لكن بشرط الامكان كما قاله الأمدى * والثالث
يدل على المرة وهو قول أكثر أصحابنا كما حكاه الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى شرح اللمع
ونقل القيروانى فى المستوعب عن الشيخ أبى حامد أنه مقتضى قول للشافعى * الرابع أنه مشترك
بين التكرار والمرة فيتوقف إعماله فى أحدهما على وجود القرينة * الخامس أنه لأحدهما
ولا نعرفه فعلى هذا يتوقف أيضاً واختار إمام الحرمين التوقف ونقل عنه ابن الحاجب
المذهب الأول تبعاً للأمدى وليس كذلك فافهمه (قوله لنا) أى الدليل على ماقلناه من
ثلاثة أوجه أحدها أنه يصح أن يقال أفعل ذلك مرة أو مرات وليس فيه تكرار ولا
نقض إذ لو كان للمرة لكان تقييده بالمرة تكراراً وبالمرات نقضاً ولو كان للتكرار لكان
تقييده به تكراراً وبالمرة نقضاً وهذا الدليل لا يثبت به المدعى لأن عدم التكرار والنقض
قد لا يكون لكونه موضوعاً للماهية من حيث هى بل لكونه مشتركاً أو لأحدهما * ولا
نعرفه كما قد قيل به فيكون التقييد للدلالة على أحدهما . الثانى أن الأمر المطلق ورد تارة
مع التكرار شرعاً كآية الصلاة وعرفاً نحو احفظ دابتي وورد تارة للمرة شرعاً كآية
الحج وعرفاً كقوله ادخل الدار فيكون حقيقة فى القدر المشترك بين التكرار والمرة وهو
طلب الاتيان بالفعل مع قطع النظر عن التكرار والمرة لأنه لو كان حقيقة فى كل منهما لزم
الاشتراك وإن كان فى أحدهما فقط لزم المجاز وهما خلاف الأصل وهذا الدليل قد استعمله
الإمام وأتباعه فى مواضع كثيرة وفيه نظر لأنه إذا كان موضوعاً لمطلق الطلب ثم استعمل

هون الصلاة والصوم لأن الأمر المطلق يقتضى الفعل فى جميع الاوقات والتكليف بما
لا يجامعه الوارد بعده يقتضى رفعه فى بعضها وذلك نسخ كما سيجىء . لكن إيجاب الحج بعد
الأمر بالصلاة ليس نسخاً اتفاقاً والدليلان الأولان على أن لا إفادة ولا منافاة والآخر
على أن لا إفادة وقد يستدل بأن مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار زائد
عليها فيحصل الامتثال بالحقيقة مع أنها حصلت وبأنهما من صفات الفعل والموصوف بالصفات

في طلب خاص فقد استعمل في غير ماوضع له لأن الأعم غير الأخص ولكنه مشتمل على ماوضع له فيجوز على سبيل المجاز وأيضاً فلأن الألفاظ موضوعة بأزاء المعاني الذهنية كما تقدم فاذا استعمل فيما تشخص منها في الخارج فيكون مجازاً لأنه غير ماوضع له فاستعمال الأمر في المقيد بالتكرار وبالمرة مجاز لما قلناه ففر من مجاز واحد فوقع في مجازين وهذا البحث يجري في سائر الألفاظ الموضوعة لمعنى كلى وإن كان مستبعدا لكن القواعد قد أدت إليه وقد صرح الآمدي في الأحكام بموافقة ما ذكرته فقال في أوائل الكتاب في القسم الثانية جواباً عن سؤال مانعه لأنه لا يخفى أن حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك فاذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعمالاً له في غير ماوضع له هذا لفظه الثالث وهو دليل على إبطال التكرار خاصة أنه لو كان للتكرار لعم الأوقات كلما لعم أولوية وقت دون وقت والتعديم باطل بوجهين أحدهما أنه تكليف بما لا يطاق الثاني أنه يلزم أن ينسخه كل تكليف يأتي بعده لا يمكن أن يجامعه في الوجود لأن الاستغراق الثابت بالاول يزول بالاستغراق الثابت بالثاني وليس كذلك واحتراز بقوله لا يجامعه عن نحو الصوم مع الصلاة ولك أن تقول قد تقدم أن القائل بالتكرار يقول أنه بشرط الإمكان فلا يرد ما قاله من التكليف بما لا يطاق قال : (قيلَ تَمَسَّكُ الصَّدِّيقُ عَلَى التَّكْرَارِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى : رُدُّوْا الزَّكَاةَ ، مِنْ غَيْرِ نَكِيرٍ قُلْنَا لَعَلَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يَسِّنْ تَكْرَارَهُ قِيلَ النَّهْيُ يَقْتَضِي التَّكْرَارَ ، فَكَذَلِكَ الْأَمْرُ

المتقابلة لا يقتضى خصوصية شيء منها فعلى هذا معنى اضرب طلب ضرب مامن غير دلالة على خصوصية المرة أو التكرار ويحاجب عنهما بأنهما يدلان على عدم الدلالة عليهما بالمادة وهى الضرب في اضرب فلم لا يدل بالصيغة عليهما وهو المتنازع واحتمالها لهما لا يمنع ظهور أحدهما كذا ذكر المحقق واستدل على أنه للتكرار (قيلَ تَمَسَّكُ) أبو بكر (الصديق) رضى الله عنه في حق أهل البغى (على التكرار) أى تكرر الزكاة بعد أن أدوا مرة بمجرد الأمر أى (بقوله تعالى وَآتُوا الزَّكَاةَ) بمحض من الصحابة (من غير نكير) من أحد منهم وما ذاك إلا لفهمهم التكرار (قُلْنَا لَعَلَّهُ) أى النبي (عليه الصلاة والسلام بين) للصحابة (تكرراره) أى وجوب تكرر إيتاء الزكاة قولاً أو فعلاً بأن أرسل العمال كل حول إلى الملاك لأخذ الزكاة فلم ينسكروه لذلك فإن قلت الأصل عدم القرينة قلنا لما دل الدليل على التكرار جئنا إلى ما قلناه جمعاً بين الأدلة و (قيل) أيضاً (النهي يقتضى التكرار فكذلك الأمر) قياساً عليه وهذا

قلنا الإنهاء أبداً مُمكنٌ دون الإمثال قيل لو لم يتكرر لم يرد النسخ قلنا
وروده قرينة التكرار قيل حسن الاستفسار

معنى قولهم عم لانضم فيهم ضم والجامع كون كل منهما للطلب بالوضع قال الجاربردى إذ
أنهم يحملون أحد النقيضين على الآخر أقول ذلك إنما يكون في بعض الاستعارات والمحسنات
والاحكام اللفظية كالأعمال وعدم الاعلال وأما في كونه جامعاً في القياس المظهر للمدلول
اللفظ فنظر (قلنا) هو قياس في اللغة فيبطل وأيضاً الفرق بين لأن مقتضى النهى عن
الشيء الإنهاء عنه ومقتضى الأمر بالشيء الإتيان به و (الإنهاء أبداً) أى مستغرقاً
للاوقات (ممكن دون الإمثال) لأن استغراقها بالفعل معتذر أو متعسر ولكن
النهى يقتضى انتفاء الحقيقة وهو بانتفاءها في جميع الاوقات والأمر يقتضى اثباتها وهو يحصل
بمرة لأن التكرار في الفعل يقتضى تفويت غيره من المأثورات بخلاف التكرار في النهى
إذ التوك يتجمع كل فعل بخلاف الأفعال والفقرى منع الأصل أى لا نسلم أن النهى للتكرار
أقول لم ينف اقتضاه شمول الإنهاء للاوقات بل أراد أنه لا انتفاء الحقيقة من حيث
هى كما سبق إذ الانتفاءات المتعلقة بالأفراد من لوازم المدلول لا أصله أو نفاه بناء على
ما اختاره كما ستعرف وأيضاً (قيل لو لم يتكرر) مقتضى الأمر (لم يرد النسخ)
بعده لأن ذلك إنما هو لرفع الحكم الثابت بالأمر وإذا لم يكن للتكرار كان للبره فالرفع إما
لهذه المرة وهو بداء أو لأخرى وهو رفع ما لم يثبت قال الفخرى إذا لم يكن للتكرار كان أى
الفعل منتهى عنه بنفسه فلا حاجة إلى النسخ أقول لا نسلم ذلك بل هو مأثور به ولو بمرة
فلا بد من بيان امتناع النسخ بالنسبة إليها (قلنا) لا نسلم امتناع النسخ بالنسبة إلى المرة
لما سمجى من لجواز النسخ قبل الفعل مع عدم البداء ولو سلم فإن أريد أنه يحى للتكرار
ولو بقرينة فغير المتنازع وإن أريد بمجرد التكرار فلا نسلم أنه لو لم يتكرر بمجرد لم يرد
النسخ لجواز أن يتكرر بقرينة ويرد النسخ وقد وجد هنا قرينة إذ (وروده) أى النسخ
نفسه (قرينة التكرار) هذا توجيه الجاربردى ووجهه الفخرى بأنه يجوز أن يكون
للقدر المشترك وحيداً لا ينافى التكرار وإن لم يقتضيه فيحمل عليه إذا وجدت القرينة
كالنسخ وحاصلها واحد فهذه هى أدلة القول بالتكرار واستدل على التوقف للاشتراك
(قيل) لو لم يكن مشتركاً بين المدة أو المدات لما حسن الاستفسار عند سماع افعل بأن
المراد أيتهما واللازم باطل لأن سراقه وهو من أهل اللسان قال فى حجة الوداع العائنا
هذا أم لابد فحسن الاستفسار رفع عدم حسنه المستلزم لرفع عدم الاشتراك المستلزم
لكونه مشتركاً فالحسن مستلزم للاشتراك ألبتة وهذا معنى قوله (حسن الاستفسار

دليلُ الاشتراك قلنا قد يُستفسرُ عن أفراد المتواطىء (أقول احتج من قال بأن الأمر يفيد التكرار بثلاثة أوجه الأول أن أهل الردة لما منعوا الزكاة تمسك أبو بكر الصديق رضي الله عنه في وجوب تكرارها بقوله تعالى وآتوا الزكاة ولم ينكر عليه أحد من الصحابة قال في المحصول فكان ذلك إجماعاً منهم على أنها للتكرار والجواب أنه لعل النبي صلى الله عليه وسلم بين للصحابة أن هذه الآية للتكرار فان قيل الأصل عدمه قلنا لما أجمعوا على التكرار مع أن الصيغة المجردة لا تقتضي ذلك كما بيناه تعين ما قلناه جمعاً بين الأدلة وهذا الدليل وجوابه يقتضيان أن الإمام يسلّم أن ذلك إجماع وهو مناقض لما سيأتى من كونه ليس بإجماع ولا حجة * الثاني النهى يقتضى التكرار فكذلك الأمر قياساً عليه والجامع أن كلا منهما للطلب وجوابه أن الانتهاء عن الشيء أبداً ممكن لأن فيه بقاء على العدم وأما الاشتغال به أبداً فغير ممكن وهذا الكلام من المصنف مناقض لقوله بعد ذلك أن النهى كالأمر في التكرار والفور * الثالث لو لم يدل على التكرار بل دل على المرة لم يجوز ورود الفسخ لأن وروده إن كان بعد

دليل الاشتراك قلنا) لا نسلم الملازمة لجواز كونه متواطئاً مع حسن الاستفسار إذ (قد يستفسر عن أفراد المتواطىء) فإنه إذا قيل أعتق رقبة يحسن أن يقال أمؤمنة أم كافرة قيل أقول هذا الحسن لا يخلو عن قبح يؤكد ذلك قصة ذبح البقرة وقول بعض الصحابة لكنهم شددوا فشدد الله عليهم مع قوله تعالى لا تسئلوا عن أشياء إن تبدلتم تسوكم، والظاهر أن ذلك الحسن يكون في الاخبارات لتسميم الفائدة كما إذا قيل أعتقت رقبة يقال أمؤمنة أم كافرة ويمكن أن يستدل بحسن الاستفسار على الجمل بالحقيقة أيضاً والجواب ما ذكر وقد يستدل على الوقف بأنه لو ثبت أحدهما لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والآحاد لا تفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب مأمور من أن الظن كاف واستدل القائل بالمرة بأن السيد إذا قال لعبده ادخل الدار لم يعقل منه إلا أمره واحدة والجواب أن ذلك لا لخصوصها بل لكونها مما يحصل به الحقيقة مع عدم احتياج صرفه الامتنال إلى مزيد منها وهذا أولى مما قاله المحقق لو كان ذلك لظهوره في المرة بخصوصها لما امتثل بالتكرار إذ قيل عليه أنه ممنوع لحصول المرة في ضمن التكرار اللهم إلا أن يراد بالمرة لزوم الاقتصار على المرة الواحدة حتى يكون الاتيان مرتين أو أكثر مخالفة للأمر قال الفاضل الجواب أنه لو كان كذلك لما كان الاتيان بالفعل في المرة الثانية والثالثة امتثالاً واثباتاً للمأمور به والعرف يكذبه أقول لا نسلم تكذيب العرف بل هو حاكم بأن دخوله ثانياً بدون

فعلها فهو محال لأنه لا تكليف وإن كان قبله فهو يدل على البداء وهو ظهور المصلحة بعد خفائها أو بالعكس. وهو على الله تعالى محال ولكن ورود النسخ جائز فدل على أنه للتكرار وجوابه أن النسخ لا يجوز وروده على الأمر الذي يقتضى مرة واحدة ولكن إذا ورد على الأمر المطلق صار ذلك قرينة في أنه كان المراد به التكرار وحمل الأمر على التكرار لقرينة جائز هكذا ذكره في المحصول فتبعه عليه المصنف ولك أن تقول إن صح هذا الجواب فيلزم أن لا يكون جواز الاستثناء دليلاً على العموم ألبتة لا مكان دعواه في كل استثناء وذلك مبطل لقوله بعد ذلك ومعيار العموم جواز الاستثناء وأيضاً فهو مناقض لقولهم أن النسخ قبل الفعل جائز لا سيما أنهم استدلوا عليه بقصة إبراهيم مع أن الذبح يستحيل تكراره وأيضاً فيلزم منه التكليف بما لا يعمله الشخص (قوله قيل حسن الاستفسار) أى استدل من قال بأن الأمر مشترك بين التكرار والمرة بأنه يحسن الاستفسار فيه فيقال أردت بالأمر واحدة أم دائماً ولذلك قال سراقه النبي صلى الله عليه وسلم أجبنا هذا لعامنا أم للأبد مع أنه من أهل اللسان وأقره عليه فلو كان الأمر موضوعاً في لسان العرب للتكرار أو للمرة لاستغنى عن الاستفسار وجوابه أن ما قاله ممنوع فإنه قد يستفسر عن أفراد المتواطىء كما إذا قال أعتق رقبة فنقول أم مؤمنة أم كافرة سليمة أم معيبة قال (الخامسة الأمر المعلق بشرط أو صفة مثل وإن كنتم جنباً فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لا يقتضى التكرار لفظاً) ويقتضيه قياساً أما الأول فلأن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار

تحدد الأمر من السيد بالخروج في أنه لا دخل له في الامتثال والسرفيه أن المسأور بالأمر المطلق إذا حصل المسأور به في ضمن فرد انقطع تعلق الأمر بنفس الفعل وتلاشى فلا يكون حصوله في ضمن فرد آخر مأموراً به فلا امتثال ثمة ولا اتيان بالمأور به كالتوكيل للغير بقوله طلق امرأته يضمحل بعد أن طلق الوكيل مرة حتى لا يملك التطبيق ثانياً ولا يعد به عاملاً بالوكالة المسئلة (الخامسة — الأمر المعلق بشرط أو صفة مثل) قوله تعالى (وإن كنتم جنباً فاطهروا) في الشرط (و) قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) في الصفة (لا يقتضى) أى المعلق بشيء منهما (التكرار) مطلقاً عند بعض من لا يقول بتكرار المطلق وعند البعض يقتضيه مطلقاً واختار الإمام والمصنف أنه لا يقتضيه (لفظاً) ويقتضيه قياساً (وأما مذهب من قال به في المطلق فظاهر (أما الأول) وهو أن المعلق بأحدهما لا يقتضيه لفظه (فلان ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار) كما في الآيتين فإنه

وعدمه ولأنه لو قال : « إن دخلت الدار فأنت طالق » لم يتكرر
وأما الثاني فلأن الترتيب يفيد العلية فيتكرر الحكم بتكررها
ولأننا لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار تعليله (أقول الأمر المعلق بشرط
كقوله تعالى (وإن كنتم جنبا فاطهروا) أو بصفة كقوله تعالى (والسارق والسارقة
فاقطعوا أيديهما) يقتضى تكرار الأمور به عند تكرار شرطه أو صفته إن قلنا الأمر
المطلق يقتضيه فإن قلنا أنه لا يقتضيه ولا يدفعه فهل يقتضيه هنا ؟ فيه ثلاث مذاهب أحدها

يتكرر الغسل بتكرر الجنابة والقطع بتكرر السرقة بأن يأتي على الاطراف الأربعة للسارق
عند الشانعي (و) يحتمل (عدمه) كما إذا قال السيد لعبده إن دخلت السوق فاشتر
اللحم فهو يعد بمثابة اشتراؤه مرة فإذا احتملها كان أعم والعام لا يقتضى الخاص (ولأنه
لو قال (لامرأته (إن دخلت الدار فأنت طالق لم يتكرر (الطلاق
ويتكرر الشرط ذكر الفنزى أن هذا المثال غير مناسب لأن البحث في الأمر المعلق بالشرط
لا في المعلق كيفما كان والمثال المناسب قوله للوكيل طلق امرأته إن دخلت الدار فإنه لا يملك
إلا تطليقة وإن تكرر الدخول أقول إنما يصح ذلك لو كان ما ذكر مثالا لقوله وعدمه
كمثال العبد والسيد أو دليلا عليه وليس كذلك بالواو بل هو دليل مستأنف وتقريره أن
التعليق في المثال المذكور لا يفيد تكرار الطلاق بتكرر الشرط فلا يفيد التكرار في
تعليق الأمر بشيء فلو استفيد التكرار لكان من الأمر من حيث هو وهو باطل نعم يقال
عليه يجوز أن يكون مستفادا من المجموع (وأما الثاني) وهو أن الأمر المعلق بالشرط
أو الصفة في مثل الآيتين يقتضى التكرار قياساً (فلان الترتيب) أى ترتيب الحكم على
الوصف أو الشرط المناسبين (يفيد العلية) أى يشعر بعلية ذلك الوصف أو الشرط
لذلك الحكم كما يحى (فيتكرر الحكم بتكررها) أى بتكرر الشرط أو الوصف
والتأنيث لانصافهما بالعلية أو الضمير العلة الدال عليها العلية أو يكون الميم ساقطا
من القلم (وإنما يتكرر) جواب عما يقال لو كان الترتيب يفيد العلية لوجب تكرار
الطلاق بتكرر الدخول في المثال المذكور والجواب أن ترتيب الشارع الحكم على شرط
مناسب دليل أنه جعله علة للحكم وتعليقه معتبر بالعبد وإن وجد منه ما يدل على أنه جعل
الشيء علة لآخر لا معتبر بعلمته إذ لا ولاية له في وضع الأحكام تكليفية كانت أو وضعية
حتى لو قال اعتقت غائما لسواده لا يعتق عليه عبده السود الآخرون وخينئذ لم يتكرر
(الطلاق) في مثالنا (لعدم اعتبار تعليله) أى العبد لا لأن التعليل لا يفيد العلية
ثم عند عامة الخنفية أن الأمر لا يوجب التكرار ولا يحتمله مطلقا كان أو معلقا بشرط

يقضيه من جهة اللفظ أى أن هذا اللفظ قد وضع للتكرار * والثاني لا يقضيه أى لا من جهة اللفظ ولا من جهة القياس وهذا هو القائل بأن ترتيب الحكم على الوصف لا يدل على العلية * والثالث أنه لا يقضيه لفظه ويقضيه من جهة ورود الأمر بالقياس قال في المحصول وهذا هو المختار فلذلك جزم به المصنف واختار الآمدى وابن الحاجب أنه لا يدل عليه قالا ومحل الخلاف فيما لم يثبت كونه عملة كالأحصان فإن ثبت كالربا فإنه يتكرر بتكرار علته اتفاقا وهذا مناف لسكلام الإمام حيث مثل بالسرقه والجناية مع أنه قد ثبت التعامل بها (قوله أما الأول) أى الدليل على الأول وهو أنه لا يقضى التكرار لفظا من وجهين * أحدهما أن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار وعدمه فإن اللفظ إنما دل على تعليق شيء على شيء وهو أعم من تعليقه عليه في كل الصور أو في صورة واحدة بدليل صحة تقسيمه إليها والأعم لا يدل على الاختصاص فلزم من ذلك أن التعليق لا يدل على التكرار * الثاني أنه لو قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق فإن التكرار لا يتكرر بتكرار الدخول ولو كان يدل عليه من جهة اللفظ لكان يتكرر كالأول قال كلبا لكن هذا الدليل من باب تعليق الإنشاء على الشرط وكلامنا في تعليق الأمر فينبغي أن يقال وإذا ثبت في هذا ثبت في ذلك القياس أو يمثل بقوله لو كيله طلق زوجتى إن دخلت الدار نعم إن كان تعليق الخبر والإنشاء كتعليق الأمر في ثبوت الخلاف حصل المقصود ~~بأن~~ كلام الآمدى في الأحكام يقضى أن الإنشاء لا يتكرر اتفاقا وصرح به في الخبر كقولنا إن جاء زيد جاء عمرو * وأما الدليل على الثاني وهو أنه يقضى التكرار قياسا فلأن ترتيب الحكم على الصفة أو الشرط يفيد عليه الشرط أو الصفة لذلك الحكم كما سيأتى في القياس فيتكرر الحكم بتكرار ذلك لأن المعلوم

أو وصف لأن الأمر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن إذ هو أدنى ما يعده به ممثلا فيتعين أو اعتباراً وهو كل الجنس مثلاً إذا المجموع حيث هو واحد حتى يقال الحيوان جنس واحد والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الأجزاء أو الجزئيات لا يمنع الواحدة الاعتبارية إلا لكونه محتصلاً لا نثبت إلا بالنية وأما الأفراد المتخللة بين الأقل والكل فلا نثبت وإن اقررت النية بها إذ هي لتعين محتمل اللفظ لا لإثبات ما لا يحتمله * والتكرار في بعض الأوامر إنما لزم من تحدد السبب المقتضى لتجدد السبب لا من الأمر المطلق أو المعلق بشرط أو المقيد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط إذ لا يستلزم تحقق الثاني تحقق الأول بخلاف السبب أقول فيه بحث أما أولاً فلأن الأمر يدل على تحصيل الحقيقة وهي تحتمل الوحدة والكثرة وإن كانت من حيث هي لا واحدة ولا كثيرة غاية ذلك أنه يعبر عنها بلفظ مفرد كلفظ المصدر هنا وذلك لا يستلزم اعتبار

يتكرر بتكرار علته (قوله وإنما لم يتكرر الطلاق) جواب عن سؤال مقدر وتوجيه السؤال أن يقال لو كان تعليق الحكم بالشرط دالاً على تكراره بالقياس لكان يلزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما إذا قال إن قمت فأنت طالق وليس كذلك وجوابه أن تعبيره بذلك دال على أنه جعل القيام علة للطلاق ولكن المعبر بتعليل الشارع لأن وقوع الطلاق حكم شرعى وآحاد الناس لا عبرة بتعليلهم فى أحكام الله تعالى لأن من نصب علة لحكم فإنما يتكرر حكمه بتكرار علته لا حكم غيره فلذلك لم يتكرر الطلاق منه ألا ترى أنه لو صرح بالتعليل فقال طلقها لقيامها لم تطلق امرأة أخرى له قامت قال (السادسة - الأمر المطلق لا يفيد الفور ، خلافاً للحنفية ، ولا التراخي خلافاً لقوم وقيل مشترك)

الفردية فى مفهومه فالأمر حينئذ محتمل للعدد والتكرار فيثبت العدد المتخلل بالنية * فان قلت الممكن الإتيان بالفرد لا بالحقيقة من حيث هى فيكون المأمور به الفرد لا هى قلنا لا نسلم بل يمكن الإتيان بها فى ضمن الفرد وإنما الممتنع الإتيان بها بشرط لا وأما ثانياً فلائنا لا نسلم أن وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط كيف والكلام فى شرط دل الدليل على علية فان قلت الشرط غير العلة ألينة قلنا لا نسلم ذلك فى ما جعل شرطاً بالتعليق كقولنا كلما طلعت الشمس أضاء العالم المسألة (السادسة الأمر المطلق) المجرى عن القرينة عند الشافعى رحمه الله (لا يفيد الفور) أى لا يوجب أداء الفعل فى أول أوقات الإمكان مع أن المسارعة مندوب إليها (خلافاً للحنفية) يعنى أن الفور عندهم حتى لو أخر عصى والمذكور فى كتبهم أنه لما جعل أبو يوسف وجوب الحج مضيقاً فهم المكروخى أن الأمر عنده للفور لكن عند عامة مشايخنا أنه لا يوجب الفور اتفاقاً بينا وإن مسألة الحج مبتدأة غير مبنية على الفور أو غيره (ولا) يفيد (التراخي) أيضاً بمعنى وجوب التأخير حتى لو أتى فى أول الوقت لم يعد ممثلاً (خلافاً لقوم) كالجبايين والبصرى وبعض الأشاعرة وقال القاضى يقتضى * الفور أما الفعل فى الحال أو العزم على الفعل فى ثنى الحال (وقيل مشترك) بينها لفظاً وهو مذهب الوقف قال إمام الحرمين فى البرهان أما الواقفية فذهبت غلاتهم إلى أنه لو بادر عقيب الفهم لم نقطع بكونه ممثلاً لجواز أن يكون الأمر هو التأخير والمقتصدون إلى أن من بادر أول الوقت كان ممثلاً قطعاً وإن أخر لم نقطع بخروجه عن العهدة وهذا هو المختار ثم قال وبالجمله فالذى أقطع به أن المسكف بها أتى بالفعل فإنه بحكم الصيغة موقع للمطلوب وإنما للتوقف فى أنه لو أخر هل يأثم بالتأخير مع

لنا ما تقدم قيل إنه تعالى ذم إبليس على الترك ولو لم يقتض الفور لما استحق الذم قلنا لعل هناك قرينة عينت الفورية قيل سارعوا يوجب الفور

أنه يمثل لأصل المطلوب ^(١) ثم هذا الجميع مذاهب القائلين بالبراءة بالمرة وأما من قال بالتكرار فانه يقول بالفور ألبتة (لنا ما تقدم) من الوجوه الدالة على أن الأمر للقدر المشترك بين المرة والتكرار بأن يقال لو كان الأمر مفيداً للفور بعينه أو التراخي لكان تقييده بذلك المعنى المفاد تكراراً أو بغيره نقضاً لكنه ليس كذلك وقد عرفت ما فيه أو يقال أن الأمر ورد تارة للفور كالواجب المضيق وتارة للتراخي كاللحج فيكون للقدر المشترك دفعاً للاشتراك والمجاز أو يقال أن الأمر لطلب حقيقة الفعل من غير دلالة على الفور أو التراخي لا بحسب المادة ولا بحسب الصيغة واستدل على الفور (قيل إنه تعالى ذم إبليس على الترك) أى بترك السجود بالفور بقوله تعالى ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك لأن إذ الزمان فيكون المعنى ما منعك من السجود زمان الأمر به كذا قال الفري (ولو لم يقتض) الأمر (الفور لما استحق) إبليس (الذم) بترك السجود وكان له أن يقول ما أمرتني بالسجود في الحال فلي أن أسجد متى شئت (قلنا لعل هناك قرينة عينت الفورية) كفاء التعقيب في قوله وإذا سويته ونفخت فيه من روحي ففعلوا له ساجدين لدلالته على عدم جواز تراخي السجود عن وقت تمام التسوية ونفخ الروح و (قيل) أيضاً قوله تعالى (سارعوا) إلى مغفرة من ربكم أى إلى سببها وهى الطاعة مجازاً (يوجب الفور) لأن المسارعة بالطاعة هى الاتيان بها فى الفور وقد تقرر بأن الاتيان بالمأمور به على الفور مسارعة إلى المغفرة لأن المسارعة إلى السبب مسارعة إلى المسبب لا امتناع تخلف المسبب عن السبب وهى واجبة الآتية

^(١) فعنى التوقف أنا لا ندرى أن أول الوقت يتعين للامتنال أو يسوغ للمكلف الاتيان بالواجب فى أوله وآخره وإذا كان كذلك كان من بادر أول الوقت ممثلاً عندهم بالقطع والمؤخر عن أول الوقت غير مقطوع كونه ممثلاً وغير ممثلاً لانه يحتمل أن يكون التكليف بالإتيان بالفعل فى الوقت سواء كان فى أوله أو فى آخره ويحتمل أن يكون التكليف به على وجه يكون إيقاعه فى أول الوقت من صفاته الكالية المطلوبة التى تنقص العبادة بتركها وان بقى أصلها كتعديل الأركان فى الصلاة وككون الصلاة فى أرض مباحة وحينئذ ان أتى بالفعل بعد مضى أول الوقت كان آتياً بأصل الواجب مفوتاً صفة كاله المطلوبة فيأثم .

قلنا : فنه لا من الأمر قيل لو جاز التأخير فإما مع بدل فيسقط ، أو لا معه فلا يكون واجباً وأيضاً إما أن يكون للتأخير أمدٌ وهو إذا ظن فواته وهو غير شامل لأن كثيراً من الشبان يموتون فجأةً أو لا فلا يكون واجباً قلنا منقوض بما إذا صرح به

قالأمر به على الفور واجب كذا في شرح النهري (قلنا) أن ذلك محمول على أفضلية المسارعة والاستباق لأعلى الوجوب والقرينة أنه لولا ذلك لوجب الفور فلم يكن مسارعاً وممثلاً لسارعاً لأنهما إنما يتصوران في الموسع دون المضيق إذ الإتيان بالمأمر به في الوقت الذي لا يجوز تأخيره عنه لا يكون مسارعة ولو سلم (فنه) أى قالفور حينئذ إنما يستفاد من قوله سارعوا (لا من) مطلق صيغة (الأمر) والنزاع فيه لاني جواز فهم الفور بمنفصل ونسب الفاضل هذا الأخير إلى العلامة و (قيل) أيضاً (لوجاز التأخير) ولم يكن للفور إلزام جواز تركه في أول الوقت (فإما) أن يكون التأخير والترك (مع بدل) كالعزم على الفعل في ثانی الحال مثلاً (فيسقط) أى فيلزم سقوط التكليف به عنه لأن البدل يقوم مقام المبدل مطلقاً وللإلزام باطل وفقاً وليس الأمر للتكرار حتى يقوم مقامه في ذلك الوقت لاني كل الاوقات (أو) يكون التأخير (لا معه) أى لا مع البدل (فلا يكون) الفعل (واجباً) لجواز تركه بلا بدل (و) قيل (أيضاً) لجواز التأخير (إما أن يكون للتأخير أمد) أى وقت معين لايجوز للمكلف التأخير عنه أولاً فإن كان فهو باطل إذ لا بد من كونه معيناً عنده لاستحالة التكليف بمنعه عن التأخير عن أمد لا يمل به بعينه (وهو) أى الأمد المعين (إذا ظن فواته) أى وقت غلب على ظنه أنه لو لم يشتغل بالأداء لفات وهو وقت المرض الشديد أو كبر السن ونحو ذلك من الامارات إذ لا عاقبة سواه إجماعاً (وهو) أى الأمد المذكور (غير شامل) لجميع المكلفين (لأن كثيراً من الشبان يموتون فجأة) دون تقدم الامارة فلا يكون واجباً عليه مع أن الكلام في أمر لا يختص ببعض (أولاً) أى بأن لم يكن للتأخير أمد جاز تركه أبداً (فلا يكون واجباً) إذ لا معنى بغير الواجب سوى هذا (قلنا) في الجواب عن الوجهين بأن كل منهما (منقوض) إجمالا (بما إذا صرح به) أى لو صح ما ذكرتم لا تمتنع التأخير فيما صرح فيه بجواز التأخير كما إذا قال افعل من شئت لكنه صحيح اتفاقاً وينقض أيضاً بما ثبت في الشريعة من الاوامر المتراخية التي وقتها العمر قال الفهرى وفيه نظر أقول لعل وجه التزامهم هدم وجوبه إذا مات قبل تحقق الامارة قال المراغى يمكن

قيل النهى يفيد الفسور فكذا الأمر قلنا لأنه يفيد التكرار (أقول الأمر المجرد عن الفرائ ان قلنا انه يدل على التكرار دل على الفور وان قلنا لا يدل على التكرار فهل يدل على الفور أم لا حكى المصنف فيه أربعة مذاهب أحدها أنه لا يدل لأعلى الفور ولا على التراخي بل يدل على طلب الفعل قال في البرهان وهذا ما ينسب إلى الشافعي وأصحابه وقال في المحصول انه الحق واختاره الآمدى وابن الحاجب والمصنف * والثاني أنه يفيد الفور أى وجوباً وهو مذهب الحنفية * والثالث انه يفيد التراخي أى جوازاً قال الشيخ أبو اسحق والتبيين بكونه يفيد التراخي غلط وقال في البرهان انه لفظ مدخول فان مقتضى إفادته التراخي أنه لو فرض الامتنال على الفور لم يعتمد به وليس هذا معتقد أحد نعم حكى ابن برهان عن غلاة الواقفية أنا لا نقطع بامثاله بل يتوقف فيه إلى ظور الدلائل لاحتمال إرادة التأخير قال وذهب المقتصدون منهم إلى القطع بامثاله وحكاه في البرهان أيضاً والرابع هو مذهب الواقفية انه مشترك بين الفور والتراخي ومثلاً الخلاف في هذه المسألة كلامهم في الحج (قوله قلنا ما تقدم) أى في الكلام على أن الأمر المطلق لا يقتضى التكرار وأشار إلى أمرين أحدهما أنه يصح تقييده بالفور والتراخي من غير تكرار ولا نقض والثاني انه ورد الأمر مع الفور ومع عدمه فيجوز حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الإتيان به دفعا للاشتراك والمجاز وقد تقدم الكلام في هذين الدليلين وما فيهما مبدسوطا وقد تقدم هناك دليل ثالث لا يأتي هنا (قوله قيل انه تعالى) أى استدلال القائلون بأن الأمر يفيد الفور بأربعة أوجه أحدها أنه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود لآدم عليه الصلاة والسلام بقوله ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك كما تقدم بسطه في الكلام على أن الأمر للوجوب فلو لم يكن الأمر للفور لما استحق الذم والكان لابليس أن يقول أنك ما أوجبتك على الفور ففيم الذم وأجاب المصنف تبعاً للإمام

نقض الوجه الاخير تفصيلاً باننا لا نسلم بطلان الأول ولا نسلم وجوب تعيين الآمد عنه * قواكم الاستحالة التكليف ممنوع وإنما يصح لو وجب التأخير وإلا فالأمر ممتنع حينئذ من الإتيان بالفعل على الفور وإلى هذا أشير في شرح المختصر وهذا إنما يصح لو أريد التكليف بالإتيان بالأمر به وليس كذلك بل المراد التكليف بمنعه عن التأخير عن ذلك الآمد كما بينا وأيضاً (قيل النهى يفيد الفور) أى وجوب الانتهاء على الفور اتفاقاً (فكذا الأمر) يفيد الفور بجماع الطلب (قلنا) النهى إنما يفيد (لانه يفيد التكرار) والاستغراق والأمر لا يفيد واحتج للقاضي بأنه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة والجواب أن المكلف مطيع بخصوص الفعل ويجب للعزم من حيث انه من أحكام الايمان كما مر واحتج لإمام الحرمين بأن طلب الفعل محقق وجواز التأخير مشكوك فيه لاحتمال أن

بأنه يحتمل أن يكون ذلك الأمر مقرونا بما يدل على أنه للفور وفي الجواب نظر لأن الأصل عدم القرينة وقد تمسك المصنف بهذه الآية على أن الأمر للوجوب مع أن ما قاله بعينه يمكن أن يقال له فما كان جواباً له كان جواباً لهم بل الجواب أن يقول ذلك الأمر الوارد وهو قوله تعالى فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وفيه قرينتان دالتان على الفور أحدهما الفاء والثانية أن فعل الأمر وهو قوله تعالى فقعوا عاملاً في إذا لأن إذا ظرف والعامل فيها جوابها على رأى البصريين فصار التقدير فقعوا له ساجدين رقت تسويته إياه * الدليل الثاني أن قوله تعالى وسارعوا إلى مغفرة الآية يوجب كون الأمر للفور لأن الله تعالى أمر بالمسارعة والمسارعة هو التعجيل فيكون التعجيل مأموراً به وقد تقدم أن الأمر للوجوب فتسكون المسارعة واجبة ولا معنى للفور إلا ذلك ثم إن حل المغفرة على حقيقتها غير ممكن لأنها فعل الله تعالى فيستحيل مسارعة العبد إليها فحمل على المجاز وهو فعل المأمورات لكونها سبباً للمغفرة فأطلق اسم المسبب وأريد به السبب والجواب أنا لا نسلم أن الفورية مستفادة من الأمر بل إيجاب الفور مستفاد من قوله تعالى وسارعوا لا من لفظ الأمر وتقرير هذا الكلام من وجهين أحدهما أن حصول الفورية ليس من صيغة الأمر بل من جوهر اللفظ لأن لفظ المسارعة دال عليه كيفما تصرف * الثاني وهو تقرير صاحب الحاصل أن ثبوت الفور في المأمورات ليس مستفاداً من مجرد الأمر بها بل من دليل منفصل وهو قوله تعالى وسارعوا ولك أن تقلب هذا الدليل فتقول الآية دال على عدم الفور لأن المسارعة مباشرة الفعل في وقت مع جواز الإتيان به في غيره وأيضاً فالمقتضى أى المضمرة لصحة الكلام لا عموم له كما ستعرفه في العموم فيختص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله ولا يعم كل مأمور * الدليل الثالث لولم يكن الأمر للفور لكان التأخير جائزاً لكنه لا يجوز لأمرين أحدهما أن جوازه إن كان مشروطاً بالإتيان ببدل يقوم مقامه وهو العزم على رأى من شرطه فيلزم سقوط لأن البدل يقوم مقام المبدل وإن كان جائزاً بدون بدل فيلزم أن لا يكون واجباً لأنه لا معنى لغير الواجب إلا ما جاز تركه بلا بدل * الثاني أن التأخير إما أن يكون له أمد معين لا يجوز

يكون للفور فيعصى بالتأخير فوجب البدار إليه ليخرج عن العهدة بيقين والجواب لا نسلم أنه مشكوك فيه بل التأخير جائز بالأدلة المذكورة * ذكر الفاضل لإخفاء أن الدليل وإن تم فالقول بوجوب البدار بما ينافي ما قال * الذى أقطع به أن المكلف مهما أتى بالفعل فانه يحكم الصيغة المطلقة موقع المطلوب ثم قال وأجاب العلامة بأن هذا الكلام منه ليس على إطلاقه لأنه قال قبيل هذا الذى يجب القطع به أن من بادر عد ممثلاً إذ من أخر عن أول زمان الامكان لا يقطع في حقه بموافقة ولا مخالفة فان اللفظ صالح للامثال والزمان الأول وقت له ضرورة وما وراءه

المكلف إخراجه عنه أم لا وكل من القسمين باطل أما الأول فلأن القائلين به اتفقوا على أن ذلك الامد المأمور هو ظن الفوات على تقدير الترك إما لكبر السن أو للمرض الشديد وذلك الأمر غير شامل للمكلفين لأن كثيرا من الشبان يموتون فجأة ويقتلون غيلة فيقتضى ذلك عدم الوجوب عليهم في نفس الأمر لأنه لو كان واجبا لامتنع تركه والفرض أنا جوزنا له الترك في كل الأزمان المتقدمة على ذلك الظن وأما الثاني فلأن تجويز التأخير أبدا تجويز للترك أبدا وذلك يناقى الوجوب والجواب أن ذلك كله منقوض بما إذا صرح الأمر بجواز التأخير فقال أوجبت عليك أن تفعل كذا في أى وقت شئت فإكان جوابا لكم كان جوابا لنا قال في المحصول وهو لازم لا يحصى عنه * الدليل الرابع النهى يفيد الفور فيكون الأمر أيضا كذلك بالقياس عليه والجامع بينهما هو الطلب وجوابه أن النهى لما كان مفيدا للتكرار في جميع الاوقات ومن جعلها وقت الحال لزم بالضرورة أن يفيد الفورية بخلاف الأمر وهذا الجواب قد تقدم مثله في أواخر المسألة الرابعة وقد ناقضه بعد هذا بنحو سطر ووقع أيضا ذلك للإمام وأتباعه والجواب الصحيح منع كون النهى يفيد الفور لما فيه من الخلاف لاسيما وهو مختار المصنف وعلى هذا فلا تناقض ((فروع)) أحدها الأمر بالأمر بالشيء ليس أمرا بذلك الشيء على الصحيح عند الإمام والآمدى واتباعهما لأن من قال مر عبدك بكذا ثم قال للعبد لا تفعل لا يكون بالأول متعديا ولا بالثاني مناقضا مثاله قوله صلى الله عليه وسلم مره فليراجعها . الثاني الأمر بالمأهية السكينة لا يكون أمرا بشيء من جزئياتها كالأمر بالبيع فإنه لا يدل على البيع بالعين أو بغيره هكذا قاله الإمام ومخالفة الآمدى وابن الحاجب * الثالث إذا كرر الأمر فقال صل ركعتين ففيل يكون ذلك أمرا بتكرار الصلاة ونقله في المستوعب عن عامة أصحاب الشافعى وقال الصيرفى الثاني تأكيد وقال الآمدى بالوقف قال * (الفصل الثالث في النواهي وفيه مسائل * الأولى النهى يقتضى التحريم لقوله تعالى : وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتُمْ حَرِثُونَ)

لا تعرض له ولم يدفع الفاضل الجواب أقول هذه حكاية قول المقتصد من الواقفية كما مر قوله ومعنى قوله وهو المختار أنه المختار في تفسير الوقت فلا يفيد إطلاق ما ذكر بل الأقرب أن المعنى بوجوب البدار أن لا بد منه للخروج عن العهدة بيقين فلا اثم لأن الوجوب الشرعى مناف لما قطع به (الفصل الثالث في النواهي) لفظ النهى أى نهى حقيقة في القول المنصوص الطالب لكف عند المصنف وعند غيره هو لاقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وقاعدة القيود تعرف عامر في الأمر (وفيه مسائل) المسألة (الأولى : النهى يقتضى التحريم) أى تحريم المنهى عنه (لقوله تعالى وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتُمْ حَرِثُونَ) أمرنا

وهو كالأمر في التكرار والفور الثانية - النهي يدل شرعاً على الفساد في العبادات لأن المنهى عنه بعينه لا يكون مأموراً به

بالانتهاء عن المنهى عنه فيجب الانتهاء عنه وهو المعنى بالتحريم (وهو) أى النهي (كالأمر) في جميع مأمور من المذاهب والمباحث مثل الخلاف في أنه هل لاقتضاء الكف استعلاء وهل له صيغة تخصه أى لا تستعمل في غيره وفي صيغته أى ظاهرة في الحظر دون الكراهة أو بالعكس أو مشترك أو للقدر المشترك أو موقوفة إلى غير ذلك إلا (في) حق (التكرار والفور) فإن الأمر لا يفيدهما كما مر والنهي يفيدهما لأنه يفيد العموم ، ويلزم منه الفور إما استلزامه إياه فظاهر . أما أنه يفيد التكرار والعموم فلم يحتج عليه المصنف . وقد استدل عليه بما سبق من أن النهي يقتضي الامتناع عن إدخال ماهية الفعل في الوجود فوجب الإمتناع عنه دائماً إذ لو أتى بالمنهى عنه مرة لزم دخوله في الوجود ، وهو خلاف مقتضى النهي قال الفري : وفيه نظر لأن الامتناع من إدخالها فيه أعم من أن يكون دائماً أو غيره ومقتضى النهي القدر المشترك كما مر في الأمر . أقول عدم استلزام تحصيل ماهية الفعل من حيث هي دوامه في الأمر واستلزام الامتناع عنها من حيث هي دوام الإمتناع في النهي على ما يناسب الإطلاق العام الموجب والدوام السالب له والنكرة في سياق الإثبات والنفي جلي لا يحتاج إلى البيان وقد استدل على أن النهي للقدر المشترك بأن يقال لا تفعل هذا مرة ولا تفعل أبداً من غير تكرار ولا نقض ، وبأنه ورد للتكرار كالنهي عن الزنا والسرقة وغيره كقول الطبيب المحموم لا تأكل اللحم والجواب عن الأول قد عرف وعن الثاني بأن المقام في المثال الثاني قرينة صارفة عن التكرار . المسألة (الثانية) - النهي يدل شرعاً على الفساد (أى فساد المنهى عنه) (في العبادات) ومعناه فيها عدم الإجزاء كما لو قيل : لا تصم يوم العيد ، فلو صام عن قضاء رمضان أو نذر أو كفارة لا يجزئ . (لأن المنهى عنه) كالصوم الواحد (بعينه لا يكون مأموراً به) لأن الأول مطلوب الترك . والشأن مطلوب الفعل ويستحيل كون الواحد بعينه إياهما معاً ، وحينئذ لا يخرج بالإتيان بالمنهى عنه عن العهدة ، وهو المراد بعدم الإجزاء . وقال الإمام يجوز أن يكون لعبادة كالصلاة جهتان كونها مكتوبة ، وكونها غصباً بأن تكون في الأرض المغصوبة . فحينئذ لو فعلت فيها أجزاء . ثم أجاب بأن الجهتين إن تفارقتا كان الأمر والنهي متعلقين بسببين متفارقين ، وهو غير مانح . فيه وإن تلازمتا كانت الجهة المنهى عنها من ضرورات المأمور بها فكانت مأموراً بها أيضاً إذ الأمر بالشيء أمر بما هو من ضروراته لما مر فيلزم المحذور وفيه نظر لأنه ليس المأمور به والمنهى عند الجهتين بل هما له كالصلاة

وفي المعاملات إذا رجع إلى 'نفس العقد' أو 'أمر داخل فيه' أو 'لازم له كبيع الحصة والملاقيح' والربا لأن الأولين تسمكوا على 'فساد الربا' بمجرد النهي من غير تكير

فلا يلزم تعلق الأمر والنهي ولا المحذور على تقدير انفكاك أحدهما عن الأخرى (و) يدل على الفساد (في المعاملات) ومعناه عدم إفادتها لأحكامها المقصودة كالنهي عن بيع النقيدين متفاضلا فإنه بعد النهي لا يكون سببا لحل الانتفاع بالمبيع ولا يترتب عليه أحكام البيع وذلك (إذا رجع إلى نفس العقد أو أمر داخل فيه أو) خارج (لازم له) مثال الأول (كبيع الحصة) روى أبو هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن بيع الحصة مثل أن يقول بعثك ثوبا من هذه الثواب والمبيع ما يقع عليه هذه الحصة إذا رميت أو يقول بعثك هذا بكذا على أنك بالخيار إلى أن أرى بها أو يقول إذا رميت فهذا مبيع منك بعشرة فيجعلون نفس الرمي بيعا والمبيع باطل في الكل إما لجهل بالمبيع وإما لابهام مدة الخيار وإما لاختلال العقد باختلال الضيقة هكذا ذكر الرافعي والمناسب لما نحن فيه التفسير الثالث لأن النهي في الأول لما هو داخل وفي الثاني لما هو خارج (و) مثال الثاني بيع (الملاقيح) وقد عرفت معناه لأنه منهي عنه كما روى أبو هريرة عنه عليه الصلاة والسلام لانقضاء صفة معتبرة في المبيع الذي هو جزء للبيع وهي كونه مرثيا مقدور التسليم لدى العقد (و) مثال الثالث (الربا) أى العقد الربوى أو بيع الربا والإضافة إما للبيان إن أريد الشرعى أو للملابسة إن أريد الغوى فإنه منهي عنه لأمر خارج لازم وهو الفضل وذلك (لأن الأولين) من الصحابة وغيرهم (تسمكوا على فساد الربا) بعد التمسك على التحريم (بمجرد النهي) عنه لا بخصوص القرائن وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تتبعوا الذهب بالذهب الحديث (من غير تكير) من أحد فيكون إجماعا سكوتيا على أن النهي عن الربا دال على الفساد وإذا دل عليه هنا مع أنه راجع إلى ما هو خارج لازم فلأن يدل عليه فيما يرجع إلى نفس العقد أو جزئه أولى ومن هنا قال أبو حنيفة رحمه الله يتعد البيع مع صفة الفساد لأن الماهية بجميع أجزائها خالية عن الفساد ومنشأه الخارج اللازم بالحكم بالطلان المطلق ترجيح مقتضى الخارج على مقتضى الذات والحكم بعدم الفساد أصلا تسوية بين اللازم والمقارن فوجب الحكم بالانعقاد مع الفساد قال الجاربردى وفيه نظر إذ الماهية المستلزمة لللازم المستلزم للفساد مستلزمة للفساد فتمكن المفسدة حتى جوهر الماهية فوجب أن لا يتمد أقول هذا بناء على أنه اعتبر اللازم لازم الماهية وليس كذلك بل هو من لوازم الوجود كالبياض للروى مثلا فلا مفسدة في الماهية فيعتقد باعتبارها

وإن رجع إلى أمر مقارن كالبيع في وقت النداء فلا الثالثة - مقتضى النهي
فعل الضد لأنَّ العدم غير مقدور وقال أبو هاشم من دعى إلى زناً فلم
يفعل مدح قلنا المدح على الكف الرابعة النهي عن الأشياء إما عن الجمع

من حيث هي (وإن رجع) أى النهي (إلى أمر) خارج (مقارن كالبيع في
وقت النداء فلا) يدل على الفساد إذ لا يلزم من فساد المقارن فساد ذلك الشيء فإن المنهى
عنه في هذا المثال هو تفويت الجمعة ولا تعلق له بالبيع وليس بلازم له وقد ينقل عن مالك
وأحمد رضى الله عنهما دلالة على الفساد هنا قال القنرى أن البيع بشرط الخيار لمهم منهى
فساد مع رجوع النهي إلى المقارن وهو إيهام الخيار أقول يمكن أن يجعل من لوازم الوجود
إذ الخيار شرع لازماً لوجود صنف من البيع بخلاف تفويت الجمعة والإيهام مفسد للخيار
المشروع ويلزم فساد البيع بشرط الخيار لفساد لازمه الوجودى وقد يقال كان الأولى في العبادات
التفصيل أيضاً بأن يقال النهي في العبادة أن رجع إلى ما لا ينفك عنها كصوم يوم العيد اقتضى
فسادها وإن رجع إلى ما لا ينفك كالصلاة في أرض منصوبة فلا * ثم اعلم أن ههنا مذاهب
خمسة لأنه إما أن يدل على الفساد في الجملة أولاً يدل أصلاً أو يدل عليه في العبادات دون
المعاملات فالثالث مذهب الأول ينقسم إلى دلالة لغة أو شرعاً وكل منها مذهب والآخر
مختار المصنف والثاني إلى أنه يدل على الصحة أولاً فهما مذهبان والأول مذهب الحنفية ولم
ينقل تفصيل الثالث إلى أنه بحسب الشرع أو اللغة والدليل على أن الأدلة لغة أن حاصل معنى
فساد الشيء سلب أحكامه عنه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه بأحدى الدلالات واستدل
على الدلالة لغة بأنه لم يزل العلماء يستدلون على الفساد بمجرد النهي وهذا لأنهم فهموا ذلك لغة
وأجيب بأننا لا نسلم ذلك بل لفهمهم شرعاً والدليل على دلالة مطلقاً مع الجواب مثل ما مر
في الدلالة لغة واستدل من ذهب إلى أنه لا دلالة مطلقاً بأنه لو دل على الفساد لما صح أن يقال
نهيتك عن الربا تملك به واللازم باطل وأجيب بمنع الملازمة لجواز التصريح بخلاف الظاهر
كما في قولك رأيت أسداً يرى المسألة (الثالثة مقتضى النهي) أتى متعلقه (فعل الضد)
لأترك المنهى عنه بمعنى أن لا يفعله وهو عدم الفعل (لأن) متعلق النهي مكلف به والمسكف
به مقدور إذ القدرة شرط التكليف فتعلق النهي مقدور ولا خفاء أن (العدم غير مقدور)
عليه فتعلق النهي ليس بعدم فيكون فعل الضد لعدم الثالث اتفاقاً (قال أبو هاشم) هو
عدم الفعل إذ (من دعى إلى زناً فلم يفعل مدح) على مجرد أنه لم يفعل فهو مقتضى النهي
فقط وإلا لما مدح حتى يفعل الضد (قلنا المدح) إنما هو (على الكف) عن الزنا وهو فعل
فيكون المدح على الفعل قال القنرى وفيه نظر لأن الكف ترك الفعل ولا فرق بينهما أقول هو
سهو ومنشأه اشتراك لفظ الترك بين الكف وعدم الفعل المسألة (الرابعة - النهي) إما عن واحد
أو أشياء والنهي (عن الأشياء إما عن الجمع) أى عن كل منها فيحرم تفريقاً وجملاً

كنكاح الاختنين أو عن الجميع كالربا والسرقه) أقول النهى هو القول الطالب للترك دلالة أولية ولم يذكر المصنف حده لكونه معلوما من حد الأمر السابق وصيغته تستعمل في سبعة معان ذكرها الغزالي والآمدى وغيرهما * أحدها التحريم كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس * والثاني الكراهة كقوله صلى الله عليه وسلم لا يمكن أحدكم ذكره يمينه وهو يقول * الثالث الدعاء كقوله تعالى: (ربنا لا تزغ قلوبنا) * الرابع الارشاد كقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء) الآية * الخامس التحقير كقوله تعالى: (ولا تمدن عينيك) الآية * السادس بيان العاقبة كقوله تعالى: (ولا تحسبن الله غافلاً) الآية * السابع اليأس كقوله تعالى: (لا تعتذروا اليوم) الآية وقد اختلفوا في أن النهى هل من شرطه العلو والاستعلاء وإرادة الترك أم لا وأنه هل له صيغة تخصه أم لا وأنه هل هو حقيقة في الطلب وحده أم لا وأن ذلك الطلب الذى هو حقيقة فيه هل هو التحريم أو الكراهة أو كل منهما بالاشتراك أو الوقف كما اختلفوا في الأمر فعلى هذا إذا ورد النهى مجرداً عن القرائن فقتضاه التحريم كما نبه عليه المصنف ونص عليه الشافعى في الرسالة فقال في باب العلل في الأحاديث مانصه * وما نهى عنه فهو على التحريم حتى يأتى دلالة عنه على أنه أراد غير التحريم انتهى ونص عليه أيضاً في مواضع أخرى واستدل المصنف عليه بقوله تعالى: (وما نهاكم عنه فانتهوا) أمر بالانتهاء عن النهى عنه فيكون الانتهاء واجباً لأنه قد تقدم أن الأمر للوجوب ولك أن تقول إنما يدل هذا على التحريم في بعض النواهي بدليل منفصل أيضاً لامن وضع اللفظ وكلاهما غير المدعى (قوله وهو كالأمر) بمعنى أن النهى حكمه حكم الأمر في أنه لا يدل على التكرار ولا على الفور كما تقدم وفي المحصول أن هذا هو المختار وفي الحاصل أنه الحق لأنه قد يرد للتكرار كقوله تعالى (ولا تقربوا الزنا) والخلافه كقول الطيب لا تشرب اللبن ولا تأكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الأصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وصحح الآمدى وابن الحاجب أنه للتكرار والفور وجزم به المصنف قبل هذا بقليل كما تقدم التنبيه عليه وقال في المحصول أنه المشهور وابن برهان أنه مجمع عليه ودليل الإمام مردود بما تقدم في الكلام على أن الأمر ليس للتكرار ولأن عدم التكرار في أمر المريض إنما هو لقريئة وهو المرض والكلام عند عدم القرائن * المسألة الثانية في أن النهى هل يدل على الفساد أم لا فقال بعضهم لا يدل عليه مطلقاً ونقله في المحصول عن أكثر الفقهاء والآمدى عن المحققين وقال بعضهم يدل مطلقاً وصححه ابن الحاجب لكن ذكر هذا الحكم مفرقاً في مسألتين فافهمه وقال

(كالربا والسرقه) وشرب الخمر (أو عن الجميع) بينهما مع إباحة كل منهما منفرداً (كنكاح الاختنين)

أبو الحسين البصري يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات واختاره الامام في المحصول
والمنتخب وكذلك أتباعه ومنهم صاحب الحاصل وخالفهم المصنف فاختر تفصيلاً يأتي
ذكره والكلام عليه وحيث قلنا يدل على الفساد فقيل يدل من جهة اللغة والصحيح
عند الآمدي وابن الحاجب أنه لا يدل إلا من جهة الشرع وقد تقدم دليله في الكلام
على أن امتثال الأمر يوجب الاجزاء وإليه أشار المصنف بقوله النهي يدل شرعاً ولم
يذكر الإمام ولا يختصر كلامه هذا القيد وإذا قلنا لا يدل على الفساد فقال أبو حنيفة يدل
على الصحة لاستحالة النهي عن المستحيل وجزم به الغزالي في المستصفي قبل الكلام على المين
ثم ذكر بعد ذلك في هذا الباب أنه فاسد وقد تقدم معنى فساد العبادات والمعاملات في أول
الكتاب فأغنى عن ذكره وانرجع إلى كلام المصنف وحاصله أن النهي يدل من جهة الشرع
على الفساد في العبادات أي سواء نهى عنها لعينها أو لأمر قارنها لأن الشيء الواحد يستحيل
أن يكون مأموراً به ومنهياً عنه وحينئذ لا يكون الآتي بالفعل المنهى آتياً بالمأمور به فيبقى
الأمر متعلقاً به ويكون الذي أتى به غير مجزئ وهو المراد من دعوى الفساد كما تقدم في
الكلام على الصحة هكذا قرره بعضهم وهو خاص بالعبادات الواجبة أو المسنونة مع أن الدعوى
عامة فالأولى أن يقال الصلاة المنهى عنها مثلاً لو صححت لوقعت مأموراً بها أمر تدب لعموم
الأدلة الطالبة للعبادات ثم إن الأمر بها يقتضى طلب فعلها والنهي عنها يقتضى طلب تركها
وذلك جمع بين التقيضين (قوله بعينه) هو بالباء ومعناه بنفسه وهو متعلق بـ يكون فافهمه
وهذا الدليل إنما يدل على الفساد من حيث هو وأما كونه من جهة الشرع فلا يدل وهو
مطلوبه * على أن الفقهاء قالوا يجوز أن يكون الشيء الواحد مأموراً به ومنهياً عنه بمجتبئين
واعتبارين كما لو قال لعبد خط هذا الثوب ولا تخطه في الدار غطاه فيها * وأما النهي في
المعاملات فعلى أربعة أقسام لأن النهي لا يخلو إما أن يكون راجعاً إلى نفس العقد أم لا *
والثاني لا يخلو إما أن يكون إلى جزء من الأجزاء * والثالث لا يخلو إما أن يكون إلى لازم غير مقارن
أم لا * فالأول كالنهي عن بيع الحصة وهو جعل الإصابة بالحصة بيعاً قائماً مقام الصيغة
وهو أحد التأويلين في الحديث * والثاني كبيع الملافج وهو ما في بطون الامهات فإن النهي
راجع إلى نفس المبيع والمبيع ركن من أركان العقد لأن الأركان ثلاثة العاقد والمعتقود
عليه والصيغة ولا شك أن الركن داخل في الماهية * والثالث كالنهي عن الربا أما الربا
النسيئة والتفرق قبل التقابض فواضح كون النهي عنه لمعنى خارج وأما ربا
الفضل فلأن النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين مثلاً إنما هو لأجل الزيادة وذلك
أمر خارج عن نفس العقد لأن المعتقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائداً أو ناقصاً
صفة من أوصافه لكنه لازم والنهي في هذه الثلاثة يدل على الفساد لأن الأولين تمسكوا

على فساد الربا بمجرد النهى من غير تكثير فكان ذلك إجماعاً وإنما استدل المصنف على الثالث فقط لأنه إذا ثبت ذلك فيه ثبت فيما عداه بالطريق الأولى * وأما الرابع فكانه عن البيع وقت نداء الجمعة فإنه راجع أيضاً إلى أمر خارج عن العقد وهو تفويت صلاة الجمعة لا لخصوص البيع إذ الأعمال كلها كذلك والتفويت أمر مقارن غير لازم لمهاية البيع وهذا القسم لا يدل على الفساد بدليل صحة الوضوء بالماء المقصوب وهذا التفصيل الذى اختاره المصنف صرح به الامام فى المعالم لكن فى أثناء الاستدلال فافهمه ونقله الآمدى بالمعنى عن أكثر أصحاب الشافعى واختاره فتأمله ونقله ابن برهان فى الوجيز عن الشافعى نفسه ونص فى الرسالة قبيل باب أصل العلم على أنه يدل على الفساد فإنه عدد بيوعاً كثيرة وحكم بإبطالها لنهى الشارع ثم قال مانصه وذلك أن أصل مال كل امرئ محرم على غيره إلا بما أحل به وما أحل به من البيع مالم يته عنه فلا يكون مانهى عنه من البيوع محلاً ما كان أصله محرماً ثم قال وهذا يدخل فى عامة العلم انتهى ونص فى البويطى فى باب صفة النهى عن مثله أيضاً وهو كما نقله المصنف إلا فى استثناء المقارن وقد نقل ابن برهان عن الشافعى أنه مستثنى كما تقدم * المسألة الثالثة مقتضى النهى أى المطلوب بالنهى وهو الذى تعلق النهى به وإنما هو فعل ضد المنهى عنه فإذا قال لا تتحرك فعناه اسكن وعند أبى هاشم والغزالي هو نفس أن لا يفعل وهو عدم الحركة فى هذا المثال * لنا أن النهى تكليف والتكليف إنما يرد بما كان مقدوراً للمكلف والعدم الاصلى يمتنع أن يكون مقدوراً لأن القدرة لا بد لها من أثر وجودى والعدم نقي محض فيمتنع اسناده اليها إذ لا فرق فى المعنى بين قولنا ما أثرت القدرة أو أثرت عدماً صرفاً ولأن العدم الاصلى أى المستمر حاصل والحاصل لا يمكن تحصيله ثانياً وإذا ثبت أن مقتضى النهى ليس هو العدم ثبت أنه أمر وجودى ينافى المنهى عنه وهو الضد ولقائل أن يقول ترك الزنا مثلاً ليس عدماً محضاً بل هو عدم مضاف متجدد فيكون مقدوراً احتج أبو هاشم بأن من دعى إلى زنا فلم يفعله فإن العقلاء يمدحونه على أنه لم يزن من غير أن يخطر ببالهم فعل ضد الزنا قلنا لا نسلم فإن العدم ليس فى وسعه كما قدمناه فلا يمدح عليه بل المدح على الكف عن الزنا والكف فعل الضد ولك أن تقول ما الفرق بين هذه المسألة وبين قولهم النهى عن الشيء أمر بضده فإن هذا هو قولهم متعلق النهى ضد المنهى عنه * المسألة الرابعة النهى إن كان عن شيء واحد فلا كلام وإن كان عن أشياء فعلى قسمين أحدهما أن يكون عن الجمع أى الهيئة الاجتماعية دون المفردات على سبيل الانفراد كانهى عن نكاح الاختين وكالحرام الخير عند الاشاعة كما تقدم فى خصال الكفارة * الثانى أن يكون عن الجميع أى كل واحد كالربا والسرقة واعلم أن الأشياء جمع وأقلها ثلاث وحيثئذ فالتشيل غير مطابق ولوعبر

بالمتعدد لخلص من السؤال قال * (الباب الثالث في العموم والخصوص ، وفيه فصول الفصل الأول في العموم العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد

(الباب الثالث في العموم والخصوص ، وفيه فصول الفصل الأول في العموم) وأحكامه وقدم تفسير العام على المسائل اقتداء بالقوم وليكون الشروع فيها على بصيرة فقال (العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد) فاللفظ جنس ويخرج به المفهوم والفعل والقياس (وقوله) يستغرق يخرج العلم والمضمر والنكرة في الاثبات (وقوله) جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر لانه غير مستغرق للجميع بخلاف المعروف بلام الاستغراق (وقوله) بوضع واحد يخرج المشترك بالنسبة إلى معانيه المتعددة لا بالنسبة إلى افراد معنى واحد كالعيون لافراده الفوارة فانه عام ومثل اللفظ الذى له معنى حقيقى ومعان أخر مجازية فانه باعتبار دلالة على هذه المخلفات ليس بهام وههنا بحث من وجوه * الأول أن المشترك بالنسبة إلى المعانى ولفظ الحقيقة بالنسبة إلى ماوضع له وغيره غير مستغرق فلا حاجة إلى الاحتراز عنهما إليه أشار الفاضل حيث جعل هذا القيد للتحقيق والايضاح ولايجوز أن يجعل الاستغراق أعم من كونه بطريق الشمول أو البدل وألا يدخل النكرة المثبتة مفرداً وجمعاً * الثاني أنه ان أريد بالصلوح صلوح السكلى لجزئياته خرج مثل القوم والرجال مع عمومهما وإن أريد صلوح الكل للاجزاء أو أعم منها دخل أسماء العدد والتثنية مع عدم عمومهما وان أريد صلوح اللفظ لمعان وضع لكل منها شخصياً أو نوعياً ناقض قوله بوضع واحد فلا بد من أن يراد بما يصلح إليه ما هو أعم وباستغراقه تناوله لما يصلح له بحسب الدلالة مطابقة أو تضماً ويزاد قولنا لكثير غير محصور حتى يخرج اسم العدد والتثنية * فان قلت يندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس لصلوحه للاجزاء الكثيرة * قلنا المعتبر الاجزاء المتفقة في الاسم كآحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم * الثالث أن الكرة المنفية مجاز مع دخولها في تعريف العام الحقيقى لاستغراقها جميع ما يصلح له بالوضع النوعى في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن الجوع في الجمع لانفى العموم فقط وأجيب بأننا لانسلم أنها مجاز كيف ولم تستعمل إلا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو فردمهم غير انتفاءه لا يمكن إلا بانتفاء كل فرد وقد صرح محققو شارحى المختصر بأنها حقيقة كذا ذكر الفاضل * أقول لقائل أن يقول إن لم تستغرق الجميع لم تكن عاماً وإن استغرقت تكون مجازاً إذ تناولها لما يصلح له اللفظ وهو كل فرد لا على البدل بحسب إحدى الداليتين وهو المعنى بالاستغراق ليس بالوضع الاصلى والجواب أن تناولها المذكور بدلالة الالتزام بمعونة النفي ولا يخرج اللفظ المستعمل في ماوضع له كالفرد منهم هنا

(وفيه مسائل) أقول انتفخوا على أن العموم من عوارض الالفاظ حقيقة وفي المبنى أقول أصحابها عند ابن الحاجب أنه حقيقة فيه أيضاً لأن العموم في اللغة هو شمول أمر لمتعدد وذلك موجود بعينه في المعنى ولهذا يقال عم المطر وعم الامير بالعطاء ومنه نظر عام وحاجة عامة وعلّة عامة ومفهوم عام وسائر المعاني الكلية كالاجناس والانواع وكذا الامر والنهي النفسانيان * والثاني أنه مجاز ونقله في الاحكام عن الاكثرين ولم يرجح خلافه واحتجوا بأنه لو كان حقيقة لكان مطردا وليس كذلك بدليل معاني الاعلام كلها ولأن العموم هو شمول أمر واحد لمتعدد كشمول معنى الإنسان وعموم المطر ونحوه ليس كذلك فإنه لا يكون 'مراً' واحدا يشمل الأطراف بل كل جزء من أجزاء المطر حصل في جزء من أجزاء الارض * والثالث أنه لا يصدق عليه لاحقيقة ولا مجازاً حكاه ابن الحاجب إذا علمت هذه المقدمة فلنرجع إلى الحد فقوله لفظ جنس وقد تقدم غير مرّة أن الكلمة أولى منه لكونه جنساً بعيداً بدليل اطلاقه على الماهل والمستعمل مركباً كان أم مفرداً بخلاف الكلمة ويؤخذ من التعمير باللفظ أن العموم عند المصنف ليس من عوارض المعاني لكنه قد نص بعد ذلك على تخصيص العلة والمفهوم وغيرهما وللتنخيص فرع العموم وأيضاً فسيأتى قريباً أن العموم قد يكون عقلياً لا لفظياً ولك أن تجيب بأنه يجوز أن يكون اطلاق العموم هناك على سبيل المجاز كما رآه الجمهور وكلامه هنا في المدلول الحقيقي أو تقول العموم هناك بحسب اللغة وهنا بحسب الاصطلاح وفي المعالم أن العام ما يتناول الشئيين فصاعداً من غير حصر فسلم من الاعتراضين وإن وقع في غيرهما (وقوله) يستغرق خرج به المطلق فإنه سيأتى أنه لا يدل على شيء

بإفادته المدلول الانتزاعى عن كونه حقيقة وقولنا بحسب إحدى الداليتين ليس بمتمتع بالتناول بل بالصلوح كقوله بوضع واحد ويصدق عليها أنها متناولة لجميع ما يصلح له بإحدى الداليتين كدلالة المطابقة مثلاً وإن كان التناول بالانتزاع تأمل ولو سلم أنها مجاز لكن الوضع عند الاطلاق لا يتناول النوعية ولو سلم فالتعريف للعام الأعم * الرابع أنه قائل بتخصيص المفهوم كما سيجيء والتخصيص فرع العموم مع أن ذكر اللفظ في الحد أخرج المفهوم كما مر فلو قال بدل اللفظ ما أو الذى لدخل ولا يلزم دخول الفعل ونحوه لخروجه بقوله يستغرق لأن الفعل كصلاة التى صلى الله عليه وسلم داخل السكبة لا يستغرق الافراد مثل الفرض والنفل لأنه جار فى الشخص كذا ذكر الجار بردى أقول يجوز أن يراد بالتخصيص في قولنا القابل للتخصيص كذا وكذا الذى جملة مقسماً للمفهوم معناه المغوى وهو تقليل الاشتراك لا الاصطلاحى وهو قصر اللفظ العام على بعض الاحاد ثم اعتبار الاستغراق في العام إنما هو رأى الشافعية وبعض الحنفية وأما عند عامتهم فيكفى في العموم انتظام جمع من المسميات كما صرح به غير الإسلام وغيره (وفيه) أى في هذا الفصل (مسائل)

من الافراد فضلا عن استغراقها وخرج به النكرة في سياق الإثبات سواء كانت مفردة كرجل أو
 مشاة كرجلين أو مجموعة كرجل أو عدداً كعشرة فإن العشرة مثلاً لا تستغرق جميع العشرات
 وكذلك للبواقي نعم هي عامة عموم البدل عند الاكثرين ان كانت أمراً نحو اضرب رجلاً
 فان كانت خبراً نحو جاءني رجل فلا تعم ذكره في الحصول في الكلام على أن النكرة في
 سياق النفي تعم ومعنى عموم البدل أنها تصدق على كل واحد بدلاً عن الآخر (وقوله) جميع
 ما يصلح له احتراز عما لا يصلح فإن عدم استغراق من لا لا يعقل وأولاد زيد لأولاد غيره
 لا يمنع كونه عاماً لعدم صلاحيته له والمراد بالصلاحية أن يصدق عليه في اللغة (وقوله)
 بوضع واحد متعلق بصلح والباء فيه للسببية لأن صلاحية اللفظ لمعنى دون معنى سببها الوضع
 المناسبة الطبيعية كما تقدم ويجوز أن يكون حالاً من ما أى جميع المعان الصالحة له في حال
 كونها حاصلة بوضع واحد واحتراز بذلك عن اللفظ المشترك كالعين وماله حقيقة وبجاء
 كالاسد وتقريره على وجهين * أحدهما أن العين قد وضعت مرتين مرة للمبصرة ومرة للفؤارة
 فهي صالحة لهما فإذا قال رأيت العين وأراد بها العين المبصرة دون الفؤارة أو بالعكس
 فإنها لم تستغرق جميع ما يصلح لها مع أنها عامة لأن الشرط إنما هو استغراق الافراد الحاصلة
 من وضع واحد وقد وجد ذلك والذي لم يدخل فيها هو أفراد وضع آخر فلا يضر فلو لم
 يذكر هذا القيد لاقتضى أن لا تكون عامة وما كان له حقيقة وبجاء يعمل فيه هذا العمل
 المذكور بعينه فيكون المقصود بهذا القيد ادخال بعض الافراد لا الاخراج وهذا التقرير
 قد أشار إليه في الحصول إشارة لطيفة فقال فان عمومته لا يقتضى أن يتناول مفهومه معاً وقل
 من قرره على وجهه فاعتمد ما ذكرته فإنه عزيز مهم وإياك وما وقع للأصفهاني والقراني في
 شرحهما للمحصل * التقرير الثاني أنه قد تقدم أنه يجوز استعمال اللفظ في حقيقة كالعين وفي
 حقيقة وبجاءه كالاسد وحينئذ فيصدق أن يقال أنه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له وليس بعام
 أما الاسد ونحوه فلا خلاف وأما العين ونحوها فعلى الأصوب كما تقدم فأخرجه بقوله بوضع واحد
 وفي الحد نظر من وجوه * أحدها أنه عرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان وليس هذا
 حداً لفظياً حتى يصح التعريف به بل حقيقة أو رسمياً أورده الآمدى فى الاحكام
 الثاني أنه يدخل فيه الفعل الذى ذكر معه معمولاته من الفاعل والمفعول وغيرهما نحو
 ضرب زيد عمراً أورده أيضاً الآمدى وكذلك ابن الحاجب * الثالث النقص بأسماء الأعداد
 فان لفظ العشرة مثلاً صالح لعدد خاص وذلك العدد له افراد وقد استغرقها أورده ابن الحاجب *
 الرابع أنه أخذ فى تعريف العام لفظاً جميع وهو من جملة المعرف وأخذ المعرف قيداً فى المعرف
 باطل لما علم فى علم المنطق أورده الاصفهاني شارح الحصول وهذه الاسئلة قد يجاب عن
 بعضها بجواب غير مرضى لكونه عناية فى الحد نعم قولنا ضرب زيداً عمراً لم يستغرق جميع

ما يصلح له لانه غير شامل لجميع أنواع الضرب قال (الأولى — أن لكل شيء حقيقة هوبها هو فالدال عليها المطلق وعليها مع وحدة معينة المعرفة وغير معينة النكرة ومع وحدات معدودة العدد ومع كل جزئياتها العام)

المسألة (الأولى) في الفرق بين المطلق والعام وهو (أن لكل شيء حقيقة هوبها هو) كالحیوان الناطق الانسان فانه هذا المفهوم هو ويسمى الماهية لا بشرط وهي غيرها بشرط لا لتحقيقها في الاعيان دون الثانية (فا) للفظ (الدال عليها) أى تلك الحقيقة من حيث هي بلا اعتبار قيد إيجابي أو سلبى (المطلق) وهو معنى قولهم هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالإثبات (و) الدال (عليها) أى الحقيقة (مع وحدة معينة المعرفة) سواء كانت الدلالة بمعاون في التشخيص كالمضمر واسم الإشارة والمعرف بلام العهد والمضاف إلى المعرفة لانه لوحظ في أصل وضعه العهد وكذا الموصول أولا كالعالم (و) الدال مع وحدة (غير معينة النكرة) نحو رجل فانه يدل على فرد من ذكور بنى آدم البالغين بلا تعيين (و) الدال عليها (مع وحدات معدودة) أى كثرة محصورة (العدد ومع) وحدات غير محصورة بأن يكون مع (كل جزئياتها العام) فان قلت الكثير المتحقق في قولنا جاء القوم كيف لا يكون محصورا فان أردت ما لا يدخل تحت العد والضبط بالنظر إليه يكون لفظ السموات غير عام قلنا المراد أن لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين ثم ههنا إشكالات * الأول أن الذى فى قولك الذى يأتينى فله كذا معرفة مع عدم دلالة على الماهية مع وحدة معينة وكذا المعرفة بلام الاستغراق كذا قال الفزرى أقول ذو اللام المستغرق عام وكذا الذى هنا لاتصافه بصفة عامة فلكل منهما وحدة مجموعية * فان قلت فيلزم كون النكرة المنفية معرفة وكذا مثل أى رجل يأتينى قلنا ثمة وإن أمكن اعتبار الوحدة المجموعية لكها ليست بمعينة إذ المراد ما لوحظ فيه التعيين بالوضع وذا إنما يكون فى المعارف * فان قلت إن أريد بالوضع الشخصى فالوحدة المجموعية فى الذى غير مستفادة منه وإن أريد النوعى ورد النكرة المنفية قلنا لوحظ بغير الوحدة الفردية فى الذى فغند العموم صار كذا أن الوحدة المجموعية متعينة بالوضع بخلاف النكرة المنفية * الثانى أن المعرفة بلام الاستغراق ونحوه عام ومعرفة مع أنه جمل كلا منهما قسيما الآخر والجواب أن هذه أقسام متداخلة والتغاير بالاعتبار فالرجال باعتبار الوحدة المجموعية المعينة معرفة وباعتبار استغراقه عام * الثالث أن المعرفة بلام الجنس فى قولنا الرجل خير من المرأة مطلق على رأيه لكون المراد منه الماهية لا بشرط فيلزم أن لا يكون معرفة لأنها الماهية بشرط شيء والجواب أنه معرفة

أقول غرضه الفرق بين المطلق والنكرة والمعرفة والعام والعدد فإن بعضهم يرى أن المطلق هو النكرة كما حكاه في المحصول وحاصله أن لكل شيء حقيقة أى ماهية ذلك الشيء بها أى بتلك الحقيقة يكون ذلك الشيء فالجسم الإنسانى مثلاً له حقيقة وهى الحيوان الناطق وذلك الجسم بتلك الحقيقة إنسان فإن الإنسان إنما يكون إنساناً بالحقيقة وتلك الحقيقة مغايرة لما عداها سواء كان ما عداها ملازماً لها كالوحدة والكثرة أو مفارقاً كالخصول في الحيز المعين ففهوم الإنسان من حيث هو إنسان لا واحد ولا كثير لكون الوحدة والكثرة مغايرة للمفهوم من حقيقته وإن كان لا يغلو عنه إذا عرفت هذا فقول اللفظ الدال عليها أى على الحقيقة فقط هو المطلق كقولنا الرجل خير من المرأة والدال عليها مع وحدة أى مع الدلالة على كونه واحداً إما بالشخص أو بالنوع أو بالجنس إن كان معينا فهو المعرفة كزيد وإن كان غير معين فهو النكرة كقولك مررت برجل وهذاان القسمان لم يذكرهما الإمام بل ذكرهما صاحب الحاصل وصاحب التحصيل فتبعهما المصنف والدال على الماهية مع وحدات أى مع كثرة ينظر فيها إن كانت معدودة أى محصورة لا نتناول ما عداها فهو العدد تكلمة وإن كانت غير معدودة بل مستوعبة لكل جزء من جزئيات تلك الحقيقة أى لكل فرد من أفرادها فهو العام كالشركين وهذه العبارة التى فى العام أخذها المصنف من الحاصل فانه عدل عن قول الإمام وعليها مع كثرة غير معينة إلى ما قلناه لأنه يرد عليه الجمع المنكر

لاعتبار الوحدة المعينة النوعية فيها والمراد بالوحدة ما هو أعم من الشخصى والنوعى والجنسى على ما صرح به الجار بردى ولا نسلم أن المراد الماهية لا بشرط بل الماهية باعتبار حضورها فى الذهن كما ذكر الفاضل فى الفرق بين الرجعى ورجعى إلا أنه يبقى أن رجعى يراد بها الحقيقة مطلقاً مع قطع النظر عن الحضور ذهنى وإن تحقق فيلزم أن لا تكون نكرة ويمكن أن يتحمل أنه مطلق من حيث الدلالة على نفس الحقيقة نكرة باعتبار عدم اعتبار الحضور * الرابع أنه خرج عن ضابط المعرفة نحو الرجلان وعن النكرة مثل رجلان إذ لا وحدة فردية ثمة ولا مجموعية بخلاف الرجل والرجال ورجل ورجال الجواب أن المراد بالمجموعية الاجتماعية فإن قلت فيمنئذ أسماء العدد إما من المعرفة أو النكرة قسماً آخر قلنا الملاحظ فيها ليست الوحدة الاجتماعية من حيث هى بل الوحدات المحصورة التى تعرض الاجتماعية عليها * الخامس أنه لم يقيد الجزئيات فى العام بالجميع مع أنه شرط العموم وأيضاً لا يلزم فى العام أن يكون ما يصلح له من الكثرة الجزئيات كما مر بل قد يكون أجزاء كما فى المسلمين * الجواب عن الاول بأن الجمع المضاف يراد به الجميع كما فى عبيدى أحرار فان قلت فيمنئذ يكون الجمع المنكر واسطة بين العدد والعام قلنا لما لم يمد مزيد

كقولنا رجال فتابعه المصنف عليه وهو من محاسن الكلام وما أورده بعضهم عليه فلا وجه له ويؤخذ منه حد آخر للعام غير المذكور أولاً ومنه أخذ القرائي حده حيث قال هو اللفظ الموضوع لمعنى كلى يفيد التبع في محاله وكلامه يقتضى أنه اختراعه * واعلم أن هذا التقسيم ضعيف لوجوه * أحدها أنه يقتضى أن العدد والمعرفة للعام متقابلات أى لا يصدق أحدهما على الآخر لأن هذا شأن التقسيم وليس كذلك فإن العام والعدد قد يكونان معرفتين كالرجال والخسة ونكرتين نحو كل رجل وخسة فتداخلت الأقسام * الثانى أن اعتبار الوحدة في مدلول المعرفة والنكرة يوجب خروج نحو الرجلين والرجال عن حد المعرفة وخروج نحو رجلين ورجال عن حد النكرة وهو باطل ولم يذكر ذلك غير صاحب الحاصل والتحصيل * الثالث أن العدد في قولنا خمسة رجال مثلاً إنما هو الخسة وحدها بلا نزاع والرجال هو المعدود وكلامه يقتضى أن العدد إما اسم للمجموع أو الرجال فقط وهو الأقرب لكلامه فإن الرجال لفظ دال على الحقيقة وعلى وحديات معدودة بالخمس وأنا عددناها بها وأيضاً فإن المعدود مشتق من العدد فيتوقف معرفته على معرفته فكيف يؤخذ في التقسيم الذى يحصل منه تعريفه وعبر الإمام في الحصول والمعالم بقوله معينة ولكن أبده في الحاصل بقوله معدودة فتبعه المصنف عليه قال (الثانية — العموم إمّا لغة بنفسه كإى للكل

أحكام اكتفى بإندراجها تحت النكرة ولم يعد قسمياً آخر كالثنية * وعن الثانى بأن المسلمين يدل على الماهية الاعتبارية وهى مفهوم المسلم مع جزئياته وإن لم تكن جزئيات مفهوم اللفظ إلا أن هذا لا يتأتى في مثل الجميع مع أنه من ألفاظ العموم إلا أن يتعسف . السادس أن الرقة في قوله تعالى فتحرير رقة مطلق مع القطع بأن المراد فرد من أفراد الرقة غير مقيد بشيء من العوارض وهذا مناف لجعل المطلق الحقيقة من حيث هى إليه يشير كلام الفاضل أقول يمكن أن يتحمل بأننا لا نسلم القطع بذلك لم لا يجوز أن يراد الحقيقة وتلزم للفردية ضرورة التحرير ولوسلم فارادة الفرد باعتبار أنه جزئى من جزئيات الحقيقة لا يخرج اللفظ عن كونه مطلقاً بمعنى أنه موضوع للحقيقة من حيث هى هذا * والحق أن رقة بالتسكير على وزن أسد ولا خفاء أنه موضوع لواحد من أحاديثه كما نص عليه في شروح المفصل لا للحقيقة المتحدة في الذهن وإلا لما بقى فرق بينه وبين أسامة مع أن أهل اللغة صرحوا بخلافه اللهم إلا أن يلتزم وضع أسد للحقيقة من حيث هى وأسامة لها باعتبار حضورها في الذهن فاحفظ هذه المباحث فإنه قد خلا عنها الشروح المسألة (الثانية للعموم) الثابت باللفظ (إما) أن يثبت (لغة بنفسه) أى نفس اللفظ من غير قرينة تدل عليه (كإى للكل) أى لذوى العلم وغيرهم كقولك في الاستفهام أى شيء عندك وفى المجاز

وَمَنْ لِلْعَالَمِينَ وَمَا لْغَيْرِهِمْ ، وَأَيْنَ لِلْمَكَانِ ، وَمَتَى لِلزَّمَانِ أَوْ بِقَرِينَةٍ فِي الْإِبْطَاتِ
كَالْجَمْعِ الْمُحَلَّى بِالْأَلْفِ وَاللَّامِ

أَيُّ رَجُلٍ يَأْتِينِي فَلَهُ كَذَا وَأَيُّ ثَوْبٍ تَلْبَسُهُ فَأَنْتَ جَمِيلٌ وَالْمَذْكُورُ فِي كِتَابِ الْخَنْفِيَةِ أَنَّ أَيْ
نَكْرَةً وَإِنْ أَضِيفَتْ إِلَى الْمَعْرِفَةِ لِأَنَّهُ عَلَى أَيْ تَقْدِيرٍ تَصْلُحُ لِوَاحِدِهِمْ عَلَى الْبَدَلِ وَهُوَ بِاعْتِبَارِ
الْأَصْلِ لِلْقَصْدِ إِلَى فَرْدٍ كَسَائِرِ النُّكْرَاتِ وَلِأَنَّمَا تَعْمُ الْعُمُومُ الصِّفَةُ وَالْمُرَادُ الْوَصْفُ الْمَعْنَوِيُّ
لَا النَّعْتَ النَّحْوِيَّ إِذِ الْجُمْلَةُ بَعْدَهَا قَدْ تَسْكُونُ خَبَرًا أَوْ صِلَةً أَوْ شَرْطًا قَالَ الْفَاضِلُ الْأَظْهَرُ أَنَّ
عُمُومَهَا بِحَسَبِ الْوَضْعِ لِلْفَرْقِ الظَّاهِرِ بَيْنَ أَعْتَقَ عَبْدًا مِنْ عِبِيدِي دَخَلَ الدَّارَ وَأَعْتَقَ أَيْ عِبِيدِي
دَخَلَ الدَّارَ وَالِاسْتِدْلَالُ بِجَوَازِ عَوْدِ الضَّمِيرِ الْمَفْرُودِ إِلَيْهِ وَنَحْوِهِ ضَعِيفٌ لِحَرْيَانِهِ فِي مِثْلِ مَا مِنْ
(و) مِثْلِ (مَنْ لِلْعَالَمِينَ) أَيْ لَذَوِي الْعِلْمِ وَتَسْكُونُ شَرْطِيَّةً وَاسْتِفْهَامِيَّةً وَمَوْصُولَةً
وَمَوْصُوفَةً وَالْأَوَّلَانِ يَمَانُ ذَوِي الْعُقُولِ نَحْوُ مَنْ جَاءَ فَلَهُ كَذَا وَمَنْ فِي الدَّارِ وَالْآخِرَانِ قَدْ
يَكُونَانِ لِلشُّمُولِ وَقَدْ يَكُونَانِ لِلْخُصُوصِ وَإِرَادَةُ الْبَعْضِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمْعُونَ
لِإِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ وَأَفْرَادُ الضَّمِيرِ وَجَمْعُهُ نَظَرًا إِلَى اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى لِأَنَّهُ وَإِنْ كَانَ
لِلْبَعْضِ إِلَّا أَنَّ الْبَعْضَ مُتَعَدِّدٌ (و) مِثْلِ (مَا لْغَيْرِهِمْ) أَيْ غَيْرِ الْعَالَمِينَ وَهُوَ قَوْلُ بَعْضٍ
أَهْلِ اللُّغَةِ وَالْأَكْثَرِينَ عَلَى أَنَّهُ يَعْمُ ذَوِي الْعِلْمِ وَغَيْرِهِمْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : (وَالسَّمَاءُ وَمَا بَنَاهَا) فَإِنْ
قُلْتَ فَقِي قَوْلُهُ : (فَاقْرَأُوا مَا تيسرُ مِنَ الْقُرْآنِ) يَجِبُ قِرَاءَةُ جَمِيعِ مَا تيسرُ عَمَلًا بِالْعُمُومِ قُلْنَا بَنَاءُ
الْأَمْرِ عَلَى التَّيسِيرِ دَلٌّ عَلَى إِرَادَةِ مَا تيسرُ بِصِفَةِ الْإِنْفِرَادِ دُونَ الْجَمْعِ وَالْإِنْقِلَابُ
مَتَعَسِّرًا (و) مِثْلِ (أَيْنَ لِلْمَكَانِ) فَإِنْ قَوْلُنَا أَيْنَ تَذْهَبُ أَذْهَبَ يَفِيدُ عُمُومَ الْإِمْكِنَةِ
(و) مِثْلِ (مَتَى لِلزَّمَانِ) كَقَوْلِكَ مَتَى تَخْرُجُ أَخْرَجَ فَانْهَافُ تَفِيدُ شُمُولَ الْأَزْمَنَةِ وَكَذَا
فِي الْاسْتِفْهَامِ نَحْوُ أَيْنَ زَيْدٌ وَمَتَى الْقِتَالُ فَإِيَّاهَا عَلَى وَزَانٍ مِنْ فِي الدَّارِ إِذِ الْأَصْلُ أَزِيدُ فِي الدَّارِ
أَمْ عَمْرُو أَمْ بَكْرٌ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ عُدُلٌ إِلَى ذَلِكَ احْتِرَازًا عَنِ التَّفْصِيلِ الْمُتَعَذِّرِ أَوْ التَّطْوِيلِ
الْمُتَعَسِّرِ كَمَا أَنَّ أَصْلَ مَنْ جَاءَ فَلَهُ كَذَا إِنْ جَاءَ زَيْدٌ أَوْ جَاءَ عَمْرُو أَوْ جَاءَ بَكْرٌ وَعَلَى هَذَا (أَوْ)
يُثْبِتُ الْعُمُومَ مِنَ اللَّفْظِ (بِقَرِينَةٍ) ضَمَّتْ لِيَلِيهِ إِمَّا (فِي الْإِبْطَاتِ كَالْجَمْعِ الْمُحَلَّى
بِالْأَلْفِ وَاللَّامِ) لِلِاسْتِغْرَاقِ سِوَاهُ كَانَ جَمْعُ قَلَةٍ أَوْ كَثْرَةُ نَحْوِ مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا وَنَحْوِ
الرِّجَالِ قَوَامُونَ وَالِدَّلِيلُ عَلَى عُمُومِهِ تَعْيِينُ جَوَازِ الْإِسْتِثْنَاءِ الشَّامِلِ لِلشَّكْلِ لِمَا سَقَى أَنَّ
الْمَعْرِفَ بِاللَّامِ قَدْ يَكُونُ نَفْسُ الْحَقِيقَةِ نَحْوَ الرَّجُلِ خَيْرٌ مِنَ الْمَرْأَةِ وَقَدْ يَكُونُ حَصَةٌ مَعْنِيَةٌ مِنْهَا
وَاحِدًا أَوْ أَكْثَرَ نَحْوِ جَائِي رَجَالٌ فَقَالَ الرَّجَالُ كَذَا وَقَدْ يَكُونُ حَصَةٌ غَيْرُ مَعْنِيَةٍ لَكِنْ بِاعْتِبَارِ
عَهْدِهَا فِي الذِّهْنِ مِثْلُ ادْخَالِ السُّوقِ حَيْثُ لَا يَقْصِدُ الْعَهْدَ الْحَارِجِيَّ وَقَدْ يَكُونُ جَمِيعُ أَفْرَادِهَا
مِثْلُ إِنْ الْإِنْسَانُ لَنِي خَسِرَ وَاللَّامُ بِالْإِجْمَاعِ لِلتَّعْرِيفِ وَمَعْنَاهُ الْإِشَارَةُ وَالتَّيْمِينُ وَالتَّعْيِينُ فِي كُلِّ

والمُضاف وكذا اسم الجنس أو التثني كالنكرة في سياقه أو عرفاً مثل :
 حُرِّمَتْ عليكم أمهاتكم فإنه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات أو عقلاً
 كترتب الحكم على الوصف ومعيار العموم جواز الاستثناء فإنه
 يخرج ما يجب اندراجه

من الصور ل يتميز ما يقصد باللفظ فهو في الآيل لتعريف الجنس وفي الثاني للعهد الخارجي
 وفي الثالث للعهد الذهني وفي الرابع لاستغراق الأفراد وهو المعنى بالعموم وإذا تمهد هنا فنقول الأصل
 الراجح في المعرف باللام العهد الخارجي لانه حقيقة التمييز وكال تعيين ثم الاستغراق لندور
 الحكم على الطبيعة من حيث هي بلا اعتبار الافراد ، وتوقف العهد الذهني على وجود
 قرينة اليضوية فلا استغراق والعموم هو المفهوم من الاطلاق عند عدم العهد الخارجي خصوصاً
 في الجمع إذ الجمعية قرينة القصد إلى الافراد كذا ذكر الفاضل (و) مثل الجمع (المضاف)
 جمع قلة أو كثرة نحو أولادنا أكبادنا ونحو عبيدي أحرار (وكذا اسم الجنس) فإنه عام
 أيضاً إذا كان بلام الاستغراق نحو يا أيها الناس اعبدوا ربكم أو مضافاً نحو يخالفون عن
 أمره (أو) يثبت العموم بقرينة في (التثني كالنكرة في سياقه) نحو لارجل في الدار فإنها
 تعم (أو) يثبت (عرفاً مثل) قوله تعالى : (حرمت عليكم أمهاتكم فإنه) لغة ، لا يفيد
 إلا حرمة شيء مامن الأمهات لكنه (يوجب حرمة جميع الاستمتاعات) المتعلقة بقضاء
 الشهوة عنها كالوطء والقبلة ، والممس ، والنظر بشهوة (أو عقلاً كترتب الحكم على الوصف)
 المناسب . كتموله تعالى : د والمارق والسارقة فاقطعوا ، فإن الترتيب يدل على أن وصف
 السرقة علة لحكم وجوب القطع ، وبعد ثبوت العلية يحكم العقل بعموم العلية بمعنى انه كلما
 وجدت العلية ثبت الحكم قال الخنجي : المقسم هو العموم اللغوي فيشمل العموم العتلى .
 قال الفري : هذا كلام عجيب إذ العقلي قسيم اللغوي ، فلا يكون اللغوي مقسماً له اللهم إلا أن
 يريد بالعموم العموم المستفاد من اللفظ والعموم العقلي مستفاد منه ولو بقرينة العقل أقول
 تعجبه أعجب كأنه فهم بالعموم اللغوي عموم اللفظ لغة وليس كذلك بل مراده أن ليس المراد
 بلفظ العموم معناه الاصطلاحي أى كون اللفظ مستغرقاً للجميع بالوضع وإلا لم يشمل عموم
 ما يستغرق بقرينة العقل مع أنه مقسم له بل المراد معناه اللغوي وهو مطلق الشمول سواء كان
 بحسب الوضع أو بضمه قرينة العقل وما ذكر بعد قوله اللهم المشعر بتعسفه قريب عما ذكرنا
 لكن لانعسف فيه الانباء على ما خصه ثم لما بين صيغ العموم على اختلاف مراتبها استدلل
 على عمومها بوجه يشمل للكل وبوجه يختص بالعض . أما الاول فقوله : (ومعيار العموم
 جواز الاستثناء) في جميع ما ذكر (فإنه) أى الاستثناء (يخرج ما يجب اندراجه

لولاهُ وإلا لجاز من أجمع المنكر قيل لو تناول لامتنع الاستثناء لكونه نقضاً قلنا منقوض بالاستثناء من العدد وأيضاً استدلال الصحابة رضي الله عنهم بعموم ذلك في مثل : الزانية والزاني ،

لولا (أى لولا الاستثناء . - وإلا) أى وإن لم يكن الاستثناء كما ذكر (لجاز) أن يستثنى (من أجمع المنكر) إذ لا مانع منه سوى عدم وجوب الاندراج ، وإن لم يوجد الاستثناء واللازم باطل وفاقاً ولذا قالوا في قوله تعالى : ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتما بتعدد الاستثناء وحمل الأعلى غير في الوصف فعلم أنه اخراج ما وجب اندراجه لولا فلو لا أن كلا من المذكورين واجب الاستغراق للجميع لما صح استثناء كل فرد منه واللازم باطل لأنه يصح أى عبيدى جاء إلا زيدا فأعتقه ومن جاء إلا زيدا فأكرمه وما يصنع إلا الحباكة أصنع وأين يذهب إلى السوق أذهب ، ومتى يخرج إلا يوم السبت أخرج وخسر الرجال أخرج رجالاً وأولاد آدم أو الإنسان . إلا أهل الإيمان ، ولإله إلا الله ، وكذا القياس في الآخرين جوازه . وإن لم يرد شرعاً فإن (قيل : لو تناول) أى المستثنى منه المستثنى ، ووجب الاندراج قبل الاستثناء (لامتنع الاستثناء لكونه نقضاً) للسلام السابق ، فإن المتكلم بالعام قد دل على الاستغراق ، ثم رجع عن ذلك باخراج البعض منه فيلزم ثبوت الحكم وعدمه . (قلنا) هذا (منقوض بالاستثناء من العدد) إذ العدد نص في تناول جميع آحاده فلو كان وجوب تناول قبل الاستثناء يوجب النقض لكان الاستثناء من العدد نقضاً واللازم باطل لوروده مثل قوله تعالى : فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً والحل ما قيل إن المستثنى داخل بحسب الوضع لكنه لا يتعلق بالحكم به ، بل الحكم يتعلق بالباقي بقرينة الاستثناء ولولا لدخل مقصوداً بتعلق الحكم به كما لو دخل وضعاً ، ولا يخفى أن النقض المذكور تجويزاً لتحقيق معيار العموم في العدد وتسليمه مع أنه ليس بعام واعتذر عنه الفهري بأن المعيار جواز استثناء بعض ما يصلح له اللفظ ، وهو جزئيات مفهومه ، والمستثنى في العدد ليس جزئياً لمفهومه أقول : لا يخفى ما فيه لما أسلفت اللهم إلا أن يقال إن عموم مثل القوم والرجال إنما هو باعتبار تناوله للجاعات دون الآحاد والأقرب أن يقال المعيار جواز الاستثناء من غير المحصور ، وأما الثاني فقله : (وأيضاً) الدليل على العموم (استدلال الصحابة رضي الله عنهم بعموم ذلك) ظاهره الإشارة إلى جميع ما تقدم ، والمراد البعض بقرينة أنه لم يثبت استدلالهم بالجميع ، بل بالبعض كالوصف المرتب عليه الحكم بالفاء (في مثل الزانية والزاني) فاجلداً كل واحد منهما ، فانهم استدلوأ به على تعميم إيجاب الجلد على كل من زنى من غير تكبير ، والخنثى ، والمرأى ، والجاربردى زعموا أن هذا مثاله

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ أُمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْأُتَمَّةُ
 مِنْ قُرَيْشٍ نَحْنُ مَعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورِثُ شَائِعاً مِنْ غَيْرِ نَكِيرٍ (أقول للعموم
 إما أن يكون لغة أو عرفاً أو عقلاً القسم الأول وهو المستفاد من وضع اللغة له حالان أحدهما
 أن يكون عاماً بنفسه أى من غير احتياج إلى قرينة وحينئذ فإما أن يكون عاماً في كل شيء سواء
 كان من أولى العلم أو غيرهم كأن تقول أى رجل جاء وأى ثوب لبسته وكذا كل وجميع والذي
 والتى ونحوهما وكذا سائر إن كانت مأخوذة من سور المدينة وهو المحيط بها ربه جزم الجوهرى
 وغيره فإن كانت مأخوذة من السور بالهمزة وهو البقية فلا يعم وهو الصحيح وفى الحديث وفارق
 سائرهن أى باقيهن وشرط أى أن تكون استفهامية أو شرطية فإن كانت موصولة نحو مررت
 بأيهم قام أى بالذى أو صفة نحو مررت برجل أى رجل بمعنى كامل أو حالاً نحو مررت
 بزيد أى رجل بفتح أى بمعنى كامل أيضاً أو منادى نحو يا أيها الرجل فانها لانتم وإما أن
 يكون عاماً فى العالمين خاصة أى أولى العلم كمن قال الصحيح أنها تعم الذكور والاناث
 والاحرار والعبيد وقيل تعم شرعا الذكور الاحرار فقط وشرطها أن تكون شرطية أو

لعموم المفرد المحلى باللام وليس بسديد إذ المستدل على عموم المفرد المحلى الذى هو اسم
 جنس لكونه المعدود فى صيغ العموم دون الصفة إذ هى ليست باسم جنس كما تقدم واعتراض
 القنرى بأنه يلزم للتكرار فى الجملة لأن الناس أيضاً اسم محلى وإن كان أحدهما مشتقاً
 والآخر غير ضعیف لوقوع مثله فى الجمع المحلى كما ستعرف وكالجمع المضاف نحو قوله تعالى :
 (يوصيكم الله فى أولادكم) فان فاطمة رضى الله عنها احتجبت بعمومه على أبى بكر رضى الله عنها
 فى توريتها فذك والعوالى موضعين كانا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليها أحد من
 الصحابة بل عدل أبو بكر إلى تخصصه بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء كما سيجىء وكاسم
 الجنس المحلى نحو قوله عليه السلام (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) فإذا
 قالوها عصموا منى دماهم وأموالهم فان عمر استدلل بعمومه على عدم جواز قتال مانعى
 الزكاة ولم ينكر العموم أحد ، بل عدل أبو بكر إلى الاستثناء وقال : أليس أنه قال ﷺ
 إلا بحقها ، والزكاة من حقها وكالجمع المحلى كقول أبى بكر رضى الله عنه رداً على الانصار حين
 قالوا سيخلق منا إمام (الأئمة من قريش) وقوله محتجاً على فاطمة قال عليه الصلاة والسلام
 (نحن معاشر الانبياء لا نورث) ما تركناه صدقة * من غير نكير من أحد عمومها
 والاول مثال جمع القلة . والثانى للكثرة قوله : (شائعاً من غير نكير) متعلق باستدلال

استفهامية فإن كانت نكرة موصوفة نحو مررت بمن معجب لك بجر معجب أى رجل معجب أو كانت موصولة نحو مررت بمن قام أى بالذى قام فإنها لاتعم ونقل القرافى عن صاحب التلخيص أن الموصولة تعم وليس كذلك فقد صرح بعكسه ، ونقله عنه الأصفهاني فى شرح المحصول والعالمين هنا بكسر اللام وإنما عدل عن التعبير بمن يعقل وإن كانت هى العبارة المشهورة إلى التعبير بأولى العلم لمعنى حسن غفل عنه الشارحون ذكره ابن عصفور فى شرح المقرب وغيره وهو أن من يطلق على الله تعالى كقوله تعالى : « ومن لستم له برازقين ، وكذلك أى كقوله تعالى : قل أى شئ ما أكبر شهادة قل الله ، والبارى سبحانه وتعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فلو عبر به لكان تعبيراً غير شامل وأما أن يكون عاماً فى غير أولى العلم وهو ما . نحو اشترى مارأيت فلا يدخل فيه العبيد والإماء وفيه خلاف بآتى ذكره بدليله فى تأخير البيان إن شاء الله تعالى لكن إذا كانت ما نكرة موصوفة نحو مررت بما معجب لك أى بشئ أو كانت غير موصوفة نحو ما أحسن زيدا فإنها لاتعم ، وأما أن يكون عاماً فى الامكنة خاصة نحو أن تجلس اجلس ، وأما فى الأزمنة نحو متى تجلس اجلس وقيد ابن الحاجب ذلك بالزمان المبهم كما مثلناه حتى لا يصح أن تقول متى زالت الشمس فأنتى ولم أر هذا الشرط فى الكتب المعتمدة ولقائل أن يقول : لو كانت هذه الصيغ للعموم لكان إذا قال لامرأته متى قتت أو حيث قتت أو أين قتت فأنت طالق يقع عليه الثلاث كما لو قال كلبا وليس كذلك (قوله أو بقرينة) هذا هو الحال الثانى ، وهو أن يكون عمومه مستفاداً من اللغة لكن بقرينة وتلك القرينة . قد تكون فى الإثبات ، وهى أل والإضافة الداخلة على الجمع كالعبيد وعبيدى ، وعلى المفرد ، وهو الذى عبر عنه المصنف باسم الجنس . كقوله تعالى : « ولا تقربوا الزنا ، فليحذر الذين يخالفون عن أمره لكن إن كانت أل عهدية فإن تعميمها لأفراد المعهودين خاصة . قال فى المحصول والضمير العائد على اسم حكمه حكم ذلك الاسم فى العموم وعدمه * وهنا أمور : أحدها - أن هذه القرينة قد تفيد العموم فى النفي أيضاً نحو ولا تنكحوا المشركات . الثانى - أن العموم فيما تقدم يختلف فالدخول على اسم الجنس يعم المفردات ، وعلى الجمع يعم المجموع لأن أل تعم أفراد ما دخلت عليه ، وقد دخلت على جمع ، وكذلك الإضافة وفائدة هذا أنه يتعذر الاستدلال به فى حالة النفي أو النفي على ثبوت حكمه لمفرداته وإنما حصل النفي أو النهى عن أفراد المجموع ، والواحد ليس بجمع ، وهو معنى قولهم لا يلزم من نفي المجموع نفي كل فرد ، ولا من النهى عنه النهى عن كل فرد . فإن قيل : يعارض هذا إطلاقهم أن العموم من باب السكينة فإن معناه ثبوته لكل فرد سواء كان نفيّاً أم لا كما تقدم بسطه فى تقسيم الدلالة قلنا : لاتنافى بينهما

حقاً قد أئتمناه لكل فرد من أفراد ما دخل عليه وهو المجموع . الثالث - لم يصرح الإمام وأتباعه بحكم المفرد المضاف هنا نعم صرحوا بعمومه في الكلام على أن الأمر للوجوب فإنهم قد استدلوا عليه بقوله تعالى : « فليحذر ، الآية فأورد الخصم أن أمره لا يعم فأجابوا بأنه عام لجواز الاستثناء كما تقدم ، ونقله القرافي هنا عن صاحب الروضة ، وأما المفرد المعروف بأل فذكره الإمام في كتبه وصححه هو وأتباعه أنه لا يعم وصحح المصنف وابن الحاجب عكسه وصححه ابن برهان في الوجيز ، ونقله الإمام عن الفقهاء والمبرزين والجبائي . ونقله الآمدي عن الشافعي رحمه الله والأكثري ، ورأيت في نصه في الرسالة نحوه أيضاً فإنه نص على أن الأرض من قوله تعالى : « خلق السموات والأرض » من الالفاظ العامة التي أريد بها العموم ، ثم نص على أن قوله تعالى : « الزانية والزاني » والسارق والساqr ، ونحوه من العام الذي خص ، ورأيت في البويطي نحوه أيضاً فإنه جعل قوله تعالى : « النفس بالنفس » من العام الخصوص ولك أن تقول لم لا قال الشافعي رحمه الله بوقوع الثلاث على من حلف بالطلاق المعروف ، وقد يجاب بأن هذا يمين فيراعى فيها العرف لا اللغة (قوله أو النفي) تقديره أو بقرينة في النفي وهو معطوف على قوله في الإثبات وحاصله أن النكرة في سياق النفي تعم سواء باسرها النفي نحو ما أحد قائم أو باسرها عاملها نحو ما قام أحد وسواء كان الثاني ما أو لم أو لن أو ليس أو غيرها ثم إن كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشيء أو ملازمة للنفي نحو أحد أو داخلاً عليها من نحو ما جاء من رجل أو واقعة بعدلاً العاملة عمل إن وهي لا التي لنفي الجنس فواضح كونها للعموم ، وما عدا ذلك ، نحو لا رجل قائماً ، وما في الدار رجل ففيه مذهبان للنحاة الصحيح أنها للعموم أيضاً كما اقتضاه إطلاق المصنف وهو مذهب سيدييه ومن نقله عنه شيخنا أبو حسان في حروف الجر ، ونقله من الأصوليين إمام الحرمين في البرهان في الكلام على معاني الحروف لكها ظاهرة في العموم لا نص . قال إمام الحرمين : ولهذا نص سيدييه على جواز مخالفته فتقول ما فيها رجل بل رجلان كما يعدل عن الظاهر في نحو جاء الرجال إلا زيداً ، وذهب المبرد إلى أنها ليست للعموم وتبعه عليه الجرجاني في أول شرح الإيضاح والبخشري عند قوله تعالى : « ما لكم من إله غيره » وعند قوله تعالى : « ما يأتيهم من آية » نعم يستثنى من إطلاق المصنف سلب الحكم عن العموم كقولنا : ما كل عدد زوجاً ، فإن هذا ليس من باب عموم السلب أي ليس حكماً بالسلب على كل فرد وإلا لم يكن فيه زوج وذلك باطل بل المقصود إبطال قول من قال إن كل عدد زوج وذلك سلب الحكم عن العموم وقد تفتن لذلك السهروردي صاحب التلخيصات فاستدرجه . وإذا وقعت النكرة في سياق الشرط كانت للعموم أيضاً صرح به في البرهان هنا وارتضاه الأبياري في شرحه له واقتضاه كلام الآمدي وابن الحاجب في مسألة لا آكل

(قوله أو عرفا) هذا هو القسم الثاني من أصل التقسيم وهو عطف على قوله لغة أى العموم إما أن يكون لغة أو عرفا كقوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم » فان أهل العرف نقولوا هذا المركب من تحریم العين إلى تحریم جميع وجوه الاستمتاع لأنه المقصود من النسوة دون الاستخدام ونحوه ومثله قوله تعالى : « حرمت عليكم الميتة » فان حملناه على الأكل للعرف وفيه قول مذكور في باب المجمل والمبين ان هذا كله بجم (قوله أو عقلا) هذا هو القسم الثالث وضابطه ترتيب الحكم على الوصف نحو حرمت الخمر للاسكار فان ترتيبه عليه يشعر بأنه علة له والعقل يحكم بأنه كلما وجدت العلة يوجد المعلول وكلما انتفت فانه ينفي ، وأما في اللغة فانها لم تدل على هذا العموم ، أما في المفهوم فواضح ، وأما في المنطوق فلما مر أن تعليق الشيء بالوصف لا يدل على التكرار من جهة اللفظ وههنا أمران أحدهما أن صيغ العموم وإن كانت عامة في الأشخاص فهي مطلقة في الأحوال والأزمان والمقاعد ، فلا يثبت العموم فيها لأجل ثبوته في الأشخاص بل لا بد من دليل عليه مثاله قوله تعالى : « اقاتلوا المشركين » يقتضى قتل كل مشرك لكن لا في كل حال بحيث يعم حال الهدنة والحراية وعقد الذمة بل يقتضى ذلك في حال ما وما من مشرك إلا ويقتل في حال ما كحال الردة وحال الحرب وهذه القاعدة ارتضاها القراني والاصفهانى في شرحي المحصول وقرراها بهذا التقرير في الكلام على التخصيص وهي صحيحة نافعة ونازع الشيخ تقي الدين في شرح العمدة في صحتها وكذلك الإمام في المحصول فانه قال في كتاب القياس جوابا عن سؤال قلنا لما كان أمر الجميع الاقيسة كان متناولا لاحالة لجميع الاوقات والإفادح ذلك في كونه متناولا لكل الاقيسة ويظهر أن يتوسط فيقال معنى الإطلاق أنه إذا عمل به في شخص ما في حال ما في زمان ما فلا يعمل به في ذلك الشخص مرة أخرى أما في أشخاص أخرى فيعمل به فالتوفية بعموم الأشخاص أن لا يبقى شخص إلا ويدخل والتوفية بالإطلاق أن لا يتكرر الحكم في الشخص الواحد ولتقابل أن يقول عدم التكرار معلوم من كون الأمر لا يقتضى التكرار * الثاني : دلالة العموم قطعية عند الشافعى رحمه الله والمعتزلة أيضاً وظنية عند أكثر الفقهاء هكذا نقله الأبيارى شارح البرهان وهي فائدة حسنة وعن نقله عنه الاصفهانى شارح المحصول وذكر الماوردى نحوه أيضاً فقال واختاف المعمون في أن ما زاد على أقل الجمع هل هو من باب النصوص أو من باب الظواهر وذكر في البرهان في أول العموم عن الشافعى نحوه أيضاً (وقوله وه عيار العموم الخ) اعلم أن الشافعى رضى الله عنه وكثيراً من العلماء ذهبوا إلى أن ما سبق ذكره من الصيغ حقيقة في العموم مجاز في الخصوص واختاره ابن الحاجب وذهب جماعة إلى العكس وقال جماعة انها مشتركة بينهما وآخرون بالوقف وهو عدم الحكم بشيء واختاره الآمدى وقيل بالوقف في الإخبار والوعد والوعيد دون الأمر والنهى واختار المصنف مذهب الشافعى ، واستدل عليه بوجهين أحدهما جواز الاستثناء وذلك لأن

هذه الصيغ يجوز أن يستثنى منها ما شئتاه من الافراد والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب اندراجها في المستثنى منه ولزم من ذلك أن تكون الافراد كلها واجبة الدخول ولا معنى للعموم إلا ذلك أما المقدمة الاولى فبالاتفاق وأما الثانية فلأن الدخول لو لم يكن واجبا بل جائزا لكان يجوز الاستثناء من الجمع المنكر فتقول جاء رجال الا زيدا وقد نص النجاة على منعه نعم قالوا لمن كان المستثنى منه مختصا جاز نحو جاء رجال كانوا في دارك إلا زيدا منهم أو إلا رجلا منهم والتعليل الذي ذكره المصنف يدفع إيراده هذه الصورة ولم يصرح الإمام ولا اتباعه كصاحب الحاصل بامتناع الاستثناء من النكرة بل صرحوا بجوازه في غير موضع من هذه المسألة وما قاله المصنف هو الصواب لكان في هذا الدليل كلام تقدم في أدلة من قال أن الأمر للتكرار ولقائل أن يقول لو كان جواز الاستثناء معيار العموم لكان العدد عاما وليس كذلك واعترض الخصم عليه بأنه لو وجب أن يتناوله لامتنع الاستثناء لأن المتكلم دل بأول كلامه على أن المستثنى داخل فيه ودل بالاستثناء على عدم دخوله وذلك نقض للأول وأجاب المصنف بأن ما ذكرتموه من الدليل ينفق بالاستثناء من العد فان المستثنى داخل في المستثنى منه قطعاً وللخصم أن يقول لا أعلم جواز الاستثناء من العدد فان مذهب البصريين المنع لكونه نصاً كما حكاه عنهم ابن عصفور في شرح المقرب وغيره قال إلا أن يكون العدد مما يستعمل في المبالغة كالآلاف والسبعين فيجوز نعم الاعتراض نفسه ضعيف أو باطل فان المصنف لم يدع وجوب الاندراج مع كونه مستثنى بل ادعاه عند عدمه ولهذا قال ما يجب اندراج لولاه وأيضاً فإن المستثنى داخل في المستثنى منه لغة لانه فلا تناقض لأن الصحيح أن الحكم على المستثنى منه إنما هو بعد اخراج المستثنى (قوله وأيضاً) أي الدليل الثاني استدلال الصحابة بعموم هذه الصيغ استدلالاً شائعاً من غير تكثير فكان إجماعاً وبياناً أنهم قد استدلوا بعموم اسم الجنس المحلى بال كقوله تعالى: الزانية والزاني، وبعموم الجمع المضاف فان فاطمة احتجت على أبي بكر رضي الله عنهما في توريثها من النبي صلى الله عليه وسلم الأرض المعروفة وهي فذك والحوالي بقوله تعالى: «يوصيكم الله في أولادكم» الآية واستدل أيضاً أبو بكر بعمومه فإنه رد على فاطمة بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة وهذا الحديث معزو إلى الترمذي في غير جامعه والثابت في الصحيحين لا نورث ما تركناه صدقة واستدل عمر رضي الله عنه بعموم الجمع المحلى فانه قال لآبي بكر حين عزم على قتال مانعي الزكاة كيف تقاتلهم وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فقال أبو بكر: ليس أنه قال إلا بحقها وتمسك أيضاً أبو بكر به فان الانصار لما قالوا للمهاجرين منا أمير ومنكم أمير رد عليهم أبو بكر بقوله صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش رواه النسائي قال

(الثالثة الجمع المنكر لا يقتضى العموم لأنه يحتمل كل أنواع العدد)
قال الجبائي حقيقة في كل أنواع العدد فيحمل على جميع حقائقه قلنا
لا بل في القدر المشترك (أقول الجمع المنكر أى إذا لم يكن مضافا لا يقتضى للعموم
خلافاً لأبي على الجبائي * لنا أن رجالاً مثلاً يحتمل كل نوع من أنواع العدد بدليل صحة
تقسيمه إليه وتفسير الاقرار به وإطلاقه عليه ووصفه به كرجال ثلاثة وعشرة ومورد
التقسيم وهو الجمع أعم من أقسامه ضرورة فيكون الجمع أعم وكل فرد أخص والأعم لا يدل
على الأخص ولا يستلزمه فلا يحمل عليه وقوله في كل أنواع العدد أى من الثلاثة فصاعداً
وإلا فيرد الاثنان وأما الواحد فلا يرد لأنه لا يسمى عدداً عند أهل الحساب بل العدد ينشأ
عنه واحتج الجبائي بأنه لما ثبت أنه يطلق على كل نوع كان مشتركاً لأن الأصل في الإطلاق
الحقيقة وحينئذ فيحمل على جميع حقائقه احتياطاً كما ذكرناه في باب الاشتراك وقد تقدم
هناك من كلام المصنف أن أبا على الجبائي ممن جوز استعمال المشترك في معنييه لكنه لا يلزم
منه الحمل كما تقدم فاستفدنا من هنا أنه يقول بالحمل أيضاً والجواب أنا لا نسلم أنه حقيقة في
كل نوع بخصوصه حتى يكون مشتركاً بل حقيقة في القدر المشترك بين الكل وهو الثلاثة مع
قطع النظر عن الزائد عليها كما قاله في المحصول لأننا بينا أنه لا يدل على الأنواع فكيف يكون
حقيقة فيها وأيضاً فللفرار من الاشتراك ولك أن تقول هذا الكلام يقتضى أن رجالاً أقله

الصحابة المتعلق بالكل المسألة (الثالثة الجمع المنكر) في الإثبات (لا يقتضى
العموم لأنه يحتمل كل أنواع العدد) فإن رجالاً يمكن وصفه بأى عدد شئت
فوق الإثنين كالثلاثة والأربعة وغيرهما على البدل فلا يكون مستغرقاً إذ المحتمل على
البدل لكل من المجموع على أنه تمام المراد لا يكون مستغرقاً للجميع كالتكرار المفردة
المثبتة بالنسبة إلى كل فرد وإلا لما كان محتملاً لكل واحد كذلك وللفرغى هنا تطويل
بمخل بلا طائل ثم قال بنا على ما طولاه وفيه نظر فإنه يدل على الثلاثة اتفاقاً وهو نوع
من العدد أقول لو سلم فيخرج بقيد الغير المحصور وبأنه ليس بمستغرق لجميع ما يصلح له إذ
لا خفاء في صلوحه لما زاد على الثلاثة من المراتب (قال الجبائي) أى الجمع المنكر
(حقيقة في كل أنواع العدد) لصحة إطلاق رجال على كل عدد فوق اثنين والأصل
الحقيقة فيكون مشتركاً بين الجميع وإطلاق المشترك بلا قرينة يوجب الحمل على جميع مدلولاته
الحقيقية كما هو مذهب الشافعية (فيحمل على جميع حقائقه قلنا لا) يلزم من صحة
إطلاقه على المراتب الاشتراك لفظاً (بل) يجوز كونه حقيقة (في القدر المشترك)
وهو مافوق الإثنين من الأفراد ولا يلزم كونه حقيقة في الجميع المستغرق الذى هو أحد

ثلاثة وليس كذلك لأنه جمع كثرة والاصل في مدلوله وهو المشترك بين جموع الكثرة كلها إنما هو أحد عشر باتفاق النحاة قال * (الرابعة قوله تعالى : لا يَسْتَوِي أصحابُ النَّارِ وأصحابُ الْجَنَّةِ يَحْتَمِلُ نَفْيُ الاستِواءِ من كل وجه ومن بعضه فلا ينفى الاستِواء من كل وجه لأنَّ الأعمَّ لا يَسْتَلْزِمُ الأخصَّ

أنواعه إذ لا دلالة للعام على الخاص وله أن يقول يحمل على الكل لرجعانه على كل ماسواه من المراتب لاشتراكه على الجميع ولا يلزم الترجيح بلا مرجح كما يلزم في غيره إليه أشار الفاضل المسألة (الرابعة) قال الإمام (قوله تعالى لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة) ليس بعام في نفي كل فرد من أفراد الاستواء حتى القصاص فلا يقتل مسلم بدمي كما يقتل ذا بذلك كما هو مذهب الشافعي خلافاً لأبي حنيفة بل (يحتل نفي الاستواء من كل وجه) متعلق بالنفي لا بالاستواء أى يحتل أن يكون النفي من كل وجه ووجهه فيشمل كل فرد من الاستواء (ومن بعضه) أى بأن يكون من بعض الوجوه بحيث لا يتعلق إلا ببعض وكان أعم منهما فهو حقيقة في القدر المشترك (فلا ينفى الاستواء من كل وجه) فلا يكون حقيقة في الأول الذى هو عموم النفي (لأن الأعم لا يستلزم الأخص) قيل الاستواء أعم من أن يكون من كل وجه أو من بعض الوجوه فإذا انتفى الأعم انتفى الأخص فيعم النفي في جميع الاستواءات ويقرب من هذا ما يقال من أن التقدير لا يستويان استواء والتسكرة في النفي نعم والحاصل أن هذا نقيض يستويان استواء ومفهومه ثبوت استواء ما فالنقيض نفي كل استواء لأن نقيض الإيجاب الجزئى السلب الكلى وقد يقال عليه أن الاستواء في الإثبات مطلق وهو منصرف إلى الكامل فيراد به جميع الاستواءات فإذا دخل النفي أفاد سلب العموم لا عموم السلب وأجيب بأن المراد الكامل في الحقيقة لا الشامل للأفراد كالرقبة تنصرف إلى السليمة لا أن يراد بها جميع الرقبات وزعم الجاربردى أن الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله في المسألة المذكورة مبنى على الخلاف في أن الآية تفيد عموم النفي أولاً وإلى أشار المحقق أقول الحق أنه ليس كذلك لأن الحنفية صرحوا بعمومها في نفي الاستواء إلا أن حقيقة العموم متروكة بدلالة محل الكلام لعدم قبوله حكم الحقيقة لوجود المساواة في كثير من الصفات بل الخلاف في المسألة مبنى على أن الشافعي نظر إلى أن عصمة الذمى بعقد الذى هو خلف الاسلام وهى دون عصمة المسلم التى ثبتت بالاسلام الذى هو الأصل فلا يقتل المسلم به وأبا حنيفة نظر إلى أن سبب العصمة مطلق كون الأدبى مكلفاً لأن تحريم التعرض إنما شرع للتمكن من إقامة ما كلف به فيكون المسلم والذى يشركان في التكليف فيشركان في مسيئته وهى العصمة على السواء ثم

وقوله لا آكلُ عامٌ في كلِّ ما كُولَ فيَحْمَلُ على 'التَّخْصِصِ' كما لو قيل لا آكلُ أَكْلاَ وُفِرَقَ أبو حنيفةً بأنَّ أَكْلاَ يدلُّ على 'التَّوْحِيدِ' وهوَ ضَعِيفٌ فَإِنَّهُ لِلتَّوْحِيدِ فَيَسْتَوِي فِيهِ الْوَاحِدُ وَالْجَمْعُ) أقول نفي المساواة بين الشَّيْئَيْنِ كقوله تعالى لا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ هل هو عام في الأمور التي يمكن نفيها أم لا وفيه مذهبَان أحدهما أنَّ مقتضاها في الإثبات هل هو المساواة من كل وجه أو من بعض الوجوه فإن قلنا من كل وجه فلا يَسْتَوِي ليس بعام بل نفي للبعض لأن نقيض الموجبة السالبة جزئية وإن قلنا من بعض الوجوه فلا يَسْتَوِي عام لأن نقيض الموجبة الجزئية سالبة كلية والصحيح عند أصحابنا القائلين بأن العموم له صيغة أن هذه أيضاً للعموم وعن صححه الآمدي وابن برهان وابن الحاجب وتمسك بها جماعة على أن المسلم لا يقتل بالكافر لأن القصاص مبنى على المساواة وخالف الإمام وأتباعه ومنهم المصنف واحتجوا بأن نفي الاستواء أعم من كونه من كل الوجوه أو من بعضها بدليل صحة تقسيمه إليهما والأعم لا يستلزم الاختصا فليُثْبِتْ نفي الاستواء المطلق لا يستلزم نفي الاستواء من كل وجه وهذا الدليل ضعيف لأن الأعم إنما لا يدل عن الاختصا في طرف الإثبات أما في طرف النفي فيدل لأنه نفي الحقيقة ويلزم من انتفاء الحقيقة والماهية انتفاء كل فرد لأنه لو وجد منها فرد

التفاوت في التكليف لا يوجب التفاوت في العصمة كما في الفقير الغير المكلف بأداء الزكاة والنفي المكلف به وأما الحربي والمستأن فانما أبيح دمهما لعراض الكفر المحارب لكون الأول حربياً تحقيقاً والثاني كذلك تقديراً بخلاف الذي (وقوله لا آكل) يعني أن قوله لا يَسْتَوِي لا يعم بخلاف لا آكل (عام في كل ما كُولَ) جميع المأكولات (فيحمل على التخصيص) عند الشافعي فلو نوى أكل ما كُولَ معين صح ولم يحث يأكل غيره (كما لو قيل لا آكل أَكْلاَ) والجامع سلب حقيقة الاكل التي هي مصرح في الأصل مقدر في الفرع لاشتغال الفعل عليه ولا يخفى جريان هذا الدليل في لا يَسْتَوِي (وُفِرَقَ أبو حنيفة) بينهما (بأن أَكْلاَ يدل على التوحيد) فهو فرد غير معين في سياق النفي فيعم ويقبل التخصيص بتعيينه وليس في المتنازع فيه ما يدل عليه فلا عموم ولا تخصيص إذ هو فرعه والمصدر الثابت في ضمن الفعل يدل على نفس الماهية دون الأفراد فلا يعم لأن الفعل إنما يدل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان وأما الحث بكل أكل فلا شمله على الماهية لا للعموم (وهو) أي كون أَكْلاَ دالاً على التوحيد (ضعيف فإنه) أي المصدر المذكور هنا (للتوكيد) والتوكيد تقوية مدلول الأول من غير زيادة فلا يدل إلا على الماهية ولذا لا يثنى ولا يجمع (فيستوى فيه الواحد) والتثنية (والجمع) بخلاف

كانت الماهية موجودة ولهذا لو قال مارأيت حيوانا وقد رأى انسانا عد كاذبا وأيضاً فلان الأفعال نكرات والنكرة في سياق النفي تعم (قوله بخلاف لا آكل) اعلم انه إذا حلف على الاكل وتلفظ بشيء معين كقوله مثلاً والله لا آكل التمر أو لم يتلفظ به لكن أتى بمصدر ونوى به شيئاً معيناً كقوله والله لا آكل أكلاً فلا خلاف بين الشافعي وأبي حنيفة أنه لا يبحث بغيره فان لم يتلفظ بالمأكل ولم يأت بالمصدر ولكن خصصه بنيته كما إذا نوى التمر بقوله والله لا آكل أو ان أكلت فعبدى حرفي تخصيص الحث به مذهبان منشؤهما أن هذا الكلام هل هو عام أم لا وقد علمت بما ذكرناه أن صورة المسألة المختلف فيها أن يكون فعلاً متعدياً لم يقيد بشيء كما صورته الغزالي في المستصفى وأن يكون واقعاً بعد النفي أو الشرط كما صورته ابن الحاجب واقتضاه كلام الآمدى إذا علمت هذا فأحد المذهبين وهو مذهب أبي حنيفة أنه ليس بعام وحينئذ فلا يقبل التخصيص بل يبحث به وبغيره لأن التخصيص فرع العموم والثاني وهو مذهب الشافعي أنه عام لأنه نكرة في سياق النفي أو الشرط فيعم ولأن لا آكل يدل على نفي حقيقة الاكل الذي تضمنه الفعل فلو لم يلتفت بالنسبة إلى بعض المأكولات لم تكن حقيقته منتفية ولا معنى للعموم إلا ذلك فاذا ثبت أنه عام فيقبل التخصيص واستدل المصنف عليه بالقياس على ما لو قال لا آكل أكلاً فان أباحنيفة يسم أنه قابل للتخصيص بالنية كما تقدم فكذلك لا آكل لأن المصدر موجود فيه أيضاً لكونه مشتقاً منه ومال في المحصول لمقالة أبي حنيفة فقال إن نظره فيه دقيق وفي المنتخب والحاصل أنه الحق وفرق أعنى الإمام بأن لا آكل يتضمن المصدر والمصدر إنما يدل على الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي لا تعدد فيها فليست بعامة وإذا انتفى العموم انتفى التخصيص فيبحث بالجميع وأما أكل فليس بمصدر لأنه يدل على التوحيد أى على المرة الواحدة وحينئذ فيصح تفسير ذلك الواحد بالنية فلماذا لا يبحث بغيره وهو ضعيف كما قاله المصنف بل باطل لأن هذا مصدر مؤكد بلا نزاع والمصدر المؤكد يطلق على الواحد والجمع ولا يفيد فائدة زائدة على فائدة المؤكد فلا فرق حينئذ بين الأول والثاني ولو سلمنا أن لا آكل ليس بعام لكنه مطلق والمطلق يصح تقييده اتفاقاً وقد انتصر الإمام لأن حنيفة بشيء في غاية الفساد فانه بناء على أن أكلاً ليس بمصدر وأنه للمرة الواحدة وأن لا آكل ليس بعام وأنه إذا لم يكن عاماً لا يقبل التقييد وقد تقدم

ما يكون للنوع والعدد والحق أنه إذا سلبت الماهية لزم سلب كل فرد لزومه عن سلب فرد مبهم وهذا معنى العموم وإن كان ضرورياً على أنه ذكر في الجامع أن نية السفر الخاص في ان خرجت فكذلك يصح ديانته ويوجه بأن ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص وفي بعض النسخ وكذا لا آكل مكان بخلاف لا آكل ووقع بسببه

بطلان الكل وبناءه أيضاً على أن تخصيصه ببعض الأزمنة أو الأمكنة لا يصح بالاتفاق وهو باطل أيضاً فإن المعروف عندنا أنه إذا قال والله لا آكل ونوى في مكان معين أو زمان معين أنه يصح وقد نص الشافعي على أنه لو قال إن كنت زيدا فأنت طالق ثم قال أردت التسليم شهراً أنه يصح (فروع) حكاهما الإمام أحدهما أن خطاب النبي صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى: يا أيها النبي، لا يتناول أمته على الصحيح وظاهر كلام الشافعي في البويطي أنه يتناولهم * الثاني أن خطاب المذكور الذي يمتاز عن خطاب الإناث بعلامة المسلمين وفعلوا لا يدخل فيه الإناث على الصحيح ونقله القفال في الإشارة عن الشافعي وكذلك ابن برهان في الوجيز * الثالث لفظ كان لا يقتضي التكرار وقيل يقتضيه * الرابع إذا أمر جمعاً بصيغة جمع كقوله أكرموا زيدا أفاد الاستغراق * الخامس خطاب المشافهة كقوله: يا أيها الناس لا يتناول من يحدث بعدهم إلا بدليل منفصل * السادس إذا لم يمكن إجراء الكلام على ظاهره إلا باضمار شيء وكان هناك أمور كثيرة يستقيم الكلام باضمار كل منهما لم يجز اضممار جميعهما لأن الاضمار على خلاف الأصل وهذا هو المراد من قول الفقهاء المقتضى لا عموم له مثاله قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتي الخطأ التقدير حكم الخطأ وذلك الحكم قد يكون في الدنيا كإيجاب الضمان وقد يكون في الآخرة كرفع التأثيم قال وللخصم أن يقول ليس أحدهما بأولى من الآخر فيضمهما جميعاً السابع قول الصحابي مثلاً نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر وقضى بالشاهد واليمين لا يفيد العموم لأن الحجة في المحكي لافي الحسكية والمحكي قد يكون خاصاً وكذا قوله سمعته يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كون الآلاف واللام للعهد قال وأما إذا كان منونا كقوله عليه الصلاة والسلام قضيت بالشفعة لجار وقول الراوي قضى بالشفعة لجار لجاناب العموم أرجح واختار ابن الحاجب أن الجميع للعموم ونقل في الأحكام عن الجمهور موافقة الإمام ثم مال إلى أنه يعم * الثامن قال الشافعي رحمه الله ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال بنقل منزلة العموم في المقال مثاله أن ابن غيلان أسلم على عشر نسوة فقال عليه الصلاة والسلام أمسك أربعة وفارق سائرهن ولم يسأله هل ورد العقد عليهن معاً أو مرتباً فدل ذلك على أنه لا فرق على خلاف ما يقوله أبو حنيفة قال الإمام وفيه نظر لاحتمال أنه أجاب بعد أن عرف الحال * واعلم أنه قد روى عن الشافعي أيضاً أنه قال حكاية الاحوال إذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال وقد جمع القرافي بينهما بأن قال لاشك أن الاجمال المرجوح لا يؤثر إنما يؤثر المساوي أو الراجح وحيثئذ فنقول الاحتمال لا يؤثر إن كان في محل الحكم وليس في دليله فلا يقدح كحديث ابن غيلان وهو مراد الشافعي بالكلام الأول وإن كان في دليله قدح وهو المراد بالكلام الثاني * التاسع مثل يا أيها الناس ويا عبادي يشمل الرسول

وقال الحليمي إن كان معه قل فلا وقيل لا يدخل مطلقا * العاشر المتكلم داخل في عموم متعلقه خطابه عند الاكثرين كقوله تعالى : وهو بكل شيء عليم ، وقولك من أحسن إليك فأكرمه قال ويشبه أن يكون كونه أمرا قرينة مخصصة قال في الحاصل وهو الظاهر * الحادى عشر المدح أو الذم لا يخرج الصيغة عن كونها عامة على الصحيح وصححه أيضاً الآمدى وابن الحاجب ونقلوا مقابله عن الشافعى وكذلك ابن برهان أيضاً ومثاله قوله تعالى : وإن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم ، والذين يكنزون الذهب والفضة (فرع) قوله تعالى : وخذ من أموالهم صدقة ، ونحوه يقتضى أخذ الصدقة من كل نوع من المال نص عليه الشافعى في الرسالة في باب الزكاة فقال عقب ذكره لهذه الآية ولولا دلالة السنة لكان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء وأن الزكاة في جميعها لافي بعضها دون بعض هذا لفظه بحروفه ورأيت في البوطى نحوه أيضاً ونقله ابن برهان عن الاكثرين وكذلك الآمدى وابن الحاجب ثم اختار خلافه قال (الفصل الثانى فى الخصوص وفيه مسائل * الأولى التخصيص إخراج بعض ما يتناول اللفظ

خبط عظيم فى بعض الشروح (الفصل الثانى فى الخصوص) أى التخصيص وأحكامه (وفيه مسائل) المسألة (الأولى التخصيص إخراج بعض ما يتناول اللفظ) عنه وهذا تعريف البصرى فالإخراج كالجنس وبعض ما يتناوله يخرج النسخ المخرج للكل والمقيد أيضاً لأن المطلق لدلالته على الماهية من حيث هى لا يتناول الافراد قال الفزرى ويخرج عنه ما يخرج غير متناول اللفظ كاستثناء المنقطع أقول الإخراج فرع تناول اللفظ بحيث لا تناول فلا إخراج نعم لو قال فى قيد الإخراج إخراج مالا لإخراج له لكان وجها وقال المدقق أراد البصرى تناول بتقدير عدم المخصص ووجه دفع أن يقال التخصيص يقتضى الخروج فلا يكون اللفظ متناولاً للقدر الخارج وإلا لما كان خارجاً ولا حاجة إليه لأن تناول بحسب الوضع وهو ثابت مع التخصيص إذ هو لا يقتضى إلا كون بعض آحاد المدلول غير مراد وهو لا ينافى تناول بالوضع ولذا قيل التخصيص تناول اللفظ شيئاً مع عدم إرادة البعض ثم لا يخفى أن الحد المذكور غير مختص بتخصص العام المحدود بل بعدم تخصيص العام بمعنى اللفظ المنتظم فى الجملة للمسميات بل تخصيص غير العام كقصر العدد على البعض بالاستثناء وأن تخصيص المفهوم وغيره مما هو ليس بلفظ خارج عنه والتحقيق أن التخصيص بالنسبة إلى العموم فعنه ما يقابل العموم بأى معنى كان فهو عند القائلين بتخصيصهما بالالفاظ عبارة عن قصر اللفظ العام مستغرقاً أو منتظماً فى الجملة كما هو المختلف على بعض آحاده سواء كان بعقل أو لفظ غير مستقل موصول أو مفصول عند القائلين بالاستغراق وبعقل أو لفظ موصول مستقل عند القائلين بالانتظام وعن قصر اللفظ العام المتعدد آحاده محصورة أولاً

والفرق بينه وبين النسخ أنه يكون للبعض والنسخ قد يكون عن الكل
والمخصص المخرج عنه

عند البعض وأما عند من أجرى العموم في الألفاظ والمعاني بأن قال هو شمول أمر المتعدد
أو خصه بالمعاني فقال هو شمول المفهوم لافراده أو تعلق معنى بأمر متعددة أو تحقق معنى
في عدة من الأمور فالتخصيص إنما يقابل كلا من هذه المعاني في تقليل شمول العام وبعض
شموله فتفسير المصنف إياه بناء على اختصاص العموم بالألفاظ وعدم التقييد بما ذكرنا
من القيود ليشمل المذاهب الثلاثة وأجرائه التخصيص في المفهوم والمعنى أما بأن يراد اللغوى
أو يكون على مذهب من لا يقصر العموم على اللفظ والحد الشامل له على جميع المذاهب
أنه تعريف أن العموم للخصوص ونوقض بأنه تعريف التخصيص بالخصوص وهو تعريف
الشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء فإن من عرف الأول عرف الثاني وبالعكس وأجيب
بأن المراد بالأول الإصطلاحى وبالثاني اللغوى فلا تساوى في الجلاء والخفاء إذ اللغوى قد
عرف والإصطلاحى بعد لم يعرف (والفرق بينه) أى التخصيص (وبين النسخ أنه)
أى التخصيص (يكون للبعض) أى لاخراج بعض الآحاد فقط (والنسخ قد يكون عن
الكل) وفى بعض النسخ عن الكل أى لاخراج الكل وإزالة الحكم عنه وقد يكون البعض
وهذا يشعر بأن التخصيص أخص اللهم إلا إذا ثبت التباين بينهما بمعنى آخر كالوصل والفصل
والاستقلال وعدمه وقال الإمام في المحصول التخصيص جنس تحته أنواع كالاستثناء والنسخ
وغيرهما فعلى هذا كل نسخ تخصيص فعلى كلا التقديرين الفرق بينهما بالعموم والخصوص
لكن النسخ أعم على الأول والتخصيص على الثانى ثم فرق الإمام بين الاستثناء والنسخ
بأن التخصيص لإزالة فان كانت عن الكل فنسخ وعن البعض استثناء وهو منقوض
باستثناء الكل عن الكل فإنه ليس بنسخ لأنه غير جائز وغير مترسخ والنسخ جائز ومترسخ
وبالتخصيص بغير الاستثناء كالصفة وغيرها والنسخ عن البعض كنسخ جلد المحسن عن آية
الزنا لأن شيئا منها ليس باستثناء على أن التخصيص فى الحقيقة بيان لإزالة إلا ظاهرا
(والمخصص) بصيغة المفعول هو البعض (المخرج عنه) أى عن لفظ يتناوله وغيره
كذا ذكر الفرى ويحتمل أن يكون الضمير فى عنه راجعا إلى الموصول ويكون المخصص
بصيغة المفعول هو العام لا البعض المخرج فالمعنى المخصص هو الذى أخرج عنه أى
البعض والجار بردى جزم بأن المراد هذا دون الأول لأنه يمتنع صدق المشتق بدون
المشتق منه وما ثبت له التخصيص هو اللفظ العام ليس إلا أقول ثبوت التخصيص
للعام بمعنى كونه مخصصا عنه لا يناقى ثبوته للبعض المخرج بمعنى كونه مخصصا أى

والمُخصَّص المخرُج وهو إرادة اللفظ ويُقال للدَّالِّ عليها مجاز النَّافِية القابِلُ
للتَّخصيص حَكْمٌ ثَبِتَ لِمُتَعَدِّدٍ لَفْظاً كَقَوْلِهِ تَعَالَى: «اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ»
أَوْ مَعْنَى وَهُوَ ثَلَاثَةٌ: الْأَوَّلُ الْعِلَّةُ وَجُوزُ تَخْصِصِهَا كَمَا فِي الْعَرَايَا الثَّانِي:
مَفْهُومُ الْمُوَافَقَةِ فَيُخَصَّصُ بِشَرَطِ بَقَاءِ الْمَلْفُوظِ

مخرجا ولا خفاء أن هذا أليق بعبارة المصنف سياقاً وسباقاً (والمخصص) بصيغة الفاعل
هو الشيء (المخرج) عن اللفظ بعض ما يتناولوه (وهو) أى المخصص وهو المخرج
في الحقيقة (إرادة اللفظ ويقال للدال) أى اللفظ الدال (عليها) أى تلك الإرادة أى
يستعمل لفظ المخصص أو المخرج فيه أو يطلق عليه (مجازاً) إطلاقاً لاسم المتعلق على
المتعلق المسألة (الثانية) فيما يجوز تخصيصه وما لا يجوز . الحكم الثابت لواحد فقط لا يقبل
التخصص لأنه يبين أن الحكم المتعلق بالمتعدد غير ثابت للبعض فاذن (القابل للتخصيص
حكم ثبت لمتعدد) أما (لفظاً) أى لمتعدد دل عليه اللفظ بمنطوقه (كقوله تعالى : اقتلوا
المشركين) فإنه خص منه أهل الذمة وأماهم (أو) حكم ثبت لمتعدد (معنى) وهو ما لا
يكون اللفظ دالاً عليه بالمنطوق بل أمور يتعلق بها معنى (وهو ثلاثة الأول العلة) الشرعية فإنها
ليست بلفظ عام دال على الكثرة بل العقل يعجم وجود المعلول في صور وجودها (وجوز
تخصيصها) في بعض الصور كتخصيص عليه الطعم بحرمة الربا في البعض (كما في العرايا) وهو
بيع الرطب بالتمر من عراه عن ذلك أى أفرد عنه سمي هذا العقد بذلك لأن هذا المقدار أفرد
من جملة النخيل ليؤكل رطباً وقد خص جواز بيع العرايا فيما دون النصاب عن حلة الربا
وهو الطعم لما روى جابر أنه عليه الصلاة والسلام رخص في العرايا السوق والوسقين والثلاثة
والأربعة وجواز البيع بهذا الوجه وإن خالف القياس إلا أنه جوز للحاجة فيستقدر بقدرها
وهي ما بينه في القليل دون الكثير وعند البعض لا يجوز تخصيص العلة إذ معنى التخصيص على ما قالوا
وجود العلة مع تخلف الحكم عنها في بعض الصور ولا خفاء أن عند التخلف لا تبقى العلة حلة فلا تخصيص
إذ العلة ما ثبت به الحكم لو ما وأحق أن النزاع لفظي إذ لو جعل ارتفاع المانع حار جاعن العلة
جاز تحققها مع ثبوت المانع ويتخلف الحكم عن العلة حينئذ وهو معنى تخصيصها ولو جعل
داخلاً في العلة لم تتحقق العلة مع ثبوته فلا يتحقق التخصيص (الثاني مفهوم الموافقة) فإنه
ليس لفظاً دالاً على المتعدد لكن اللفظ المثبت للحكم بمنطوقه ثبت بمفهومه حكماً عاماً للأفراد
(فيخصص) المفهوم بمعنى أن لا يثبت الحكم الثابت به المتناول للأفراد في بعضها لدليل أرجح
(بشرط بقاء) حكم (الملفوظ) مثل إقوله تعالى : ولا تقل لها أف ، فإنه يدل بمفهومه ويسمى

مثل جواز حبس الوالد لحق الولد الثالث : مفهوم المخالفة فيخصص بدليل راجح كتخصيص مفهوم إذا بلغ الماء قلّتين بالراكذ قيل يؤهم البداء أو الكذب قلنا يندفع بالمخصص) أقول لما فرغ من العموم شرع يتكلم في الخصوص فلذلك تكلم على التخصيص والمخصص فذكر في هذا الفصل تعريف الثلاثة وكذلك أحكام المخصص بفتح الصاد وآخر أحكام المخصص بكسرهما إلى الفصل الثالث فأما التخصيص فقال أبو الحسين أنه إخراج بعض ما يتناوله الخطاب واختاره المصنف ولكنه أبدل الخطاب باللفظ فقوله إخراج أى عما يقتضيه ظاهر اللفظ من الإرادة والحكم لا عن الحكم نفسه ولا عن الإرادة نفسها فان ذلك الفرد ما يدخل فيها حتى يخرج ولا عن الدلالة فان الدلالة هى كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى وهذا حاصل مع التخصيص فافهمه وقوله اللفظ دخل فيه العام وغيره كالاستثناء من العدد فسيأتى أنه من التخصيصات وكذا بدل البعض كما

القياس الأولى على حكم عام وهو حرمة سائر أنواع الأذى فيتخصص عنه البعض بشرط بقاء حرمة التأفيف عند عدم مرخص شرعى أو حرمة الإيذاء عند عدمه وإلى الأول مال الجار بردى وإلى الثانى الفئرى (مثل جواز حبس الوالد لحق الولد) إذا امتنع عنه وجرازا يذاته بالفجور وضربه بالارتداد فان كلا منها يخص بعض أنواع الإيذاء عن مجموعها الذى يعنه حكم الحرمة وأما إذا نافي التخصيص حكم الملفوظ فلا يجوز مثل أن يخص عن حكم الحرمة تأفيف الوالد أو ضربه بتجوزها بلا مرخص شرعى (الثالث مفهوم المخالفة) فان حكم المنطوق وإن كان خاصا لكن يستنبط بالمفهوم حكم عام وهو انتفاء حكم المنطوق فى جميع الصور المسكوت عنها ويجوز أن يقوم دليل أقوى على ثبوت حكم المنطوق فى بعضها (فيتخصص) حيثئذ المفهوم بأن لا يثبت الانتفاء الثابت به فى البعض (بدليل راجح) على المفهوم (كتخصيص مفهوم) قوله صلى الله عليه وسلم (إذا بلغ الماء قلّتين) لم يحتمل خبثا وهو أن مادونهما جاريا أولا يحتمله (بالراكذ) إذ الجارى وإن كان دونهما لا ينجس فى أحد قولى الشافعى الأول إلا بالتغير وهو مختار المصنف هنا وفى الغاية القصوى لقوله عليه الصلاة والسلام الماء طهور لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أولونه أو ريحه فى بئر بضاعة وكانت تجرى فى البساتين والخبر الثانى لكونه دالا بمنطوقه رجح على الأول الدال بالمفهوم ولا ينعقل هكذا الماء الجارى لا ينجس إلا بالتغير وهو لكونه خاصا راجح على الأول العام على ما عليه الشافعية فان (قيل) التخصيص فى كلام الشارع ممتنع لانه فى الظنى (يوم البداء) فى الخبرى (أو الكذب قلنا يندفع) الوهم (بالمخصص) أى ورود المخصص المبين للبراد دال على عدم إرادة القدر المخصوص ابتداء أو أيضاً معارض بكثرة وقوعه مثل الله خالق كل شىء وأوتيت من كل شىء حتى

صرح به ابن الحاجب نحو أكرم الناس قريناً ولك أن تقول يدخل في هذا إخراج بعض العام بعد العمل به وسيأتي أنه نسخ لا تخصيص حيث قال خصنا في حقنا قبل الفعل ونسخ عنا بعده وأيضاً فالتخصيص قد لا يكون من ملفوظ بل من مفهوم كما سيأتي بعد هذه المسألة ولما كان النسخ شبيهاً بالتخصيص لكونه مخرجاً لبعض الأزمان فرق بينهما بأن التخصيص إخراج لبعض والبعض والنسخ إخراج عن الكل وفيه نظراً تقدم من أن إخراج البعض بعد العمل فنسخ لا تخصيص لا جرم أن في بعض النسخ والنسخ قد يكون عن الكل بزيادة قد وعلى هذا فلا إيراد والمخصص بفتح الصاد هو العام الذي أخرج عنه البعض لا البعض المخرج عن العام على ما زعمه بعضهم فإن المخصص هو الذي تعلق به التخصيص أو دخله التخصيص وهو العام ويقال عام مخصص ومخصوص والمخصص بكسر ما هو المخرج بكسر الراء والمخرج حقيقة هو إرادة المتكلم لأنه لما جاز أن يرد الخطاب خاصاً أو عاماً لم يترجح أحدهما على الآخر إلا بالإرادة (قوله ويقال) أي ويطلق المخصص أيضاً على الدال على الإرادة مجازاً والدال يحتمل أن يكون صفة للشيء أي للشيء الدال على الإرادة وهو دليل التخصيص لفظياً كان أو عقلياً أو حسيماً تسمية للدليل باسم المدلول ويحتمل أن يكون صفة للشخص أي الشخص الدال على الإرادة وهو المريد نفسه أو المجتهد أو المقلد تسمية للعمل باسم الحال والثاني هو الذي ذكره الامام لا غير فإنه قال ويقال بالمجاز على شيئين أحدهما من أقام الدلالة على كون العام مخصوصاً في ذاته وثانيهما من اعتقد ذلك أو وصفه به سواء كان الاعتقاد حقاً أو باطلاً وأما صاحب الحاصل فإنه قال ويقال بالمجاز على الدلالة على تلك الإرادة وهذا مخالف للجميع * المسألة الثانية الشيء القابل للتخصيص هو الحكم الثابت لأمر متعدد لأن التخصيص إخراج البعض والأمر الواحد لا يتصور فيه ذلك ثم إن المتعدد قد يكون تعدده من جهة اللفظ كقوله تعالى : واقتلوا المشركين ، فإنه يدل بلفظه على قتل كل مشرك وخص عنه أهل الذمة وغيرهم وقد يكون من جهة المعنى أي الاستنباط وهو ثلاثة * الأول العلة وقد جوز تخصيصها أي جوزها بعضهم ومنعه الشافعي وجمهور المحققين كما قاله في المحصول في الكلام على الاستحسان وإنما عبر بهذه العبارة لأن المسألة فيها مذاهب تأتي في القياس وهو المسمى هناك بالنقض مثاله العرايا فإن الشارع نهي عن بيع الرطب بالتمر وعمله بالنقصان عند الجفاف وهذه العلة موجودة في العرايا وهو بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر على وجه الأرض مع أن الشارع قد جوز * الثاني مفهوم الموافقة فيجوز تخصيصه بما عدا الملفوظ كقوله تعالى : ولا تقل لها

حار كالمثل قولهم مامن عام إلا وقد خص منه إلا نحو قوله : والله بكل شيء عليم ،

أف، فانه يدل بمنطوقه على تحريم التأليف والمفهوم على تحريم الضرب وسائر أنواع الأذى وخص منه الحبس في حق دين الولد فانه جائز على ماصححه الغزالي وطائفة منهم المصنف في الغاية القصوى فأما إذا أخرج الملقوظ به وهو التأليف في مثالنا فانه لا يكون تخصيصاً بل نسخاً للمفهوم وهو معنى قوله بعد ذلك نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس فان قيل حكمه هنا بأن إخراج الفحوى تخصيص لا نسخ للمنطوق معارض لما حكيناه عنه في النسخ قلنا إن كان الإخراج لمعارض راجح كردة الأب المقتضية لقتله ومطله المقتضى لحبسه كان تخصيصاً لا نسخاً للمنطوق لانه لا ينافي ما دل عليه من الحرمة وهذا هو المراد هنا وإن لم يكن بل أورد ابتداء كان نسخاً له لمناقاته إياه وهذا هو المراد هناك الثالث مفهوم المخالفة فيجوز تخصيصه بدليل راجح على المفهوم لانه إن كان مساوياً كان ترجيحاً من غير مرجح وإن كان مرجحاً كان العمل به ممتنعاً هذا الشرط ذكره صاحب الحاصل والمصنف وأهمله الامام وهو الصواب لأن المخصص لا يشترط فيه الرجحان كما سيأتى أن فيه جمعاً بين الدليلين مثاله قوله عليه الصلاة والسلام إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً فان مفهومه يدل على أنه يحمل الخبث فاذا لم يبلغ قلتين وهذا المفهوم قد خص منه الجارى فان القول القديم أنه لا ينجس إلا بالتغير واختاره الغزالي وجماعة ومنهم المصنف في الغاية القصوى لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء الحديث فانه يدل بمنطوقه على عدم التنجيس والمنطوق أرجح من المفهوم (قوله قيل يوم البداء) اعلم أن من الناس من قال إن التخصيص لا يجوز لانه إن كان في الأوامر فانه يوم البداء وإن كان في الأخبار فانه يوم الكذب وهما محالان على الله تعالى وإليه المآل لا يجوز والبداء بالدال المهملة والمد هو ظهور المصلحة بعد خفتها قال الجوهري وبداله في هذا الأمر بداء بمدود أى نشأ له فيه رأى والجواب أنه يندفع بالمخصص أى بالازادة أو بالدليل الدال على الإرادة وذلك لأننا إذا علمنا أن اللفظ في الأصل يحمل التخصيص فقيام الدليل على وقوعه مبين للرداد وإنما يلزم البداء أو الكذب أن لو كان المخرج مراداً وكلام الامام وأتباعه وابن الحاجب يقتضى أن الخلاف في الأمر والخبر وليس كذلك بل في الخبر خاصة كما صرح به الآمدى وهو مقتضى كلام أنى الحسين في المعتمد والشيخ أنى استحق في شرح اللع وغيرهم قال * (الثالثة يجوز التخصيص ما بقی غیر محصوراً لسماجة) «أكلت كل رمان»

المسألة (الثالثة) لا يجوز التخصيص بحيث لا يبقى فرد والا لكان نسخاً لا تخصيصاً فلا بد لجوازه من غاية فذهب البصرى والإمام إلى أنه (يجوز التخصيص ما بقى) من آحاد العام عدد (غير محصور) لانه لو لم يقف إلى هذا الحد بل جاز إلى بقاء واحد فقط لم يوافق اللغة لأنها لا تستحسن ذلك (لسماجة أكلت كل رمان) أى قباحتها لغة

وَلَمْ يَأْكُلْ غَيْرَ وَاحِدَةٍ وَجَوَزَ الْقَفَالَ إِلَى 'أَقْلَ' الْمُرَاتِبِ فَيَجُوزُ فِي الْجَمْعِ مَا بَقِيَ ثَلَاثَةٌ فَإِنَّهُ الْأَقْلُ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَأَبِي حَنِيفَةَ بِدَلِيلِ تَفَاوُتِ الضَّمَائِرِ وَتَفْصِيلِ أَهْلِ اللُّغَةِ وَائْتِنَانِ عِنْدَ الْقَاضِي وَالْأَسْتَاذِ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ»، فَقِيلَ أَضَافَ إِلَى 'الْمَعْمُولِينَ'.

إذا كان ثمة ألف رمانة مثلاً (ولم يأكل غير واحدة) ولذا يعاب بذلك وكذا إلى بقاء ثلاثة أو أربعة أو نحوهما من العدد المحصور في المثال المذكور لشمول الاستقباح الكل والتصوير في الواحد لكونه أَدْخِلَ في الاستقباح قال الفري إن أراد بغير المحصور الغير المتأهلي فباطل وإن أراد عدم العلم بقدرها فلو بقي كثرة معلومة القدر كأربعمائة في هذا المثال وجب أن لا يصح التخصيص وهو باطل أقول يجوز أن يراد جمع يقرب من مدلول العام كما هو مذهب الأكثر في الجمع أو ذلك المجموع اليسير وما يتعسر عددها في الجمل الغفير كما في هذا المثال (وجوز القفال إلى أقل المراتب) أي أقل مراتب ما يصح إطلاق اللفظ عليه حقيقة (فيجوز) التخصيص (في الجمع ما بقي) أقل مراتب الجمع وهو (ثلاثة فإنه الأقل) أي أقل الجمع (عند الشافعي وأبي حنيفة) رَحِمَهُمَا اللهُ لا ائتمان وهو مذهب أكثر الصحابة والفقهاء وأئمة اللغة (بدليل تفاوت الضمائر) حيث قالوا في التثنية فعلاً وفي الجمع فعلاً فدل على تغيرها لغة وأن صيغة الجمع غير موضوعة للمثنى (و) بدليل (تفصيل أهل اللغة) فانهم يقولون الاسم إما مفرداً أو مثنى أو مجروح ويذكرون لكل منهما تعريفاً على حدة وأحكاماً تختص به كالنعت وغيره ، فيقال رجال ثلاثة ورجلان ائتمان إلى غير ذلك (وائتمان) عطف على ثلاثة ، أي يجوز القفال تخصيص الجمع ما بقي ثلاثة على قياس الرأي المذكور ، وائتمان (عند القاضي والأستاذ) أي على قياس قولهما في أقل الجمع ، وهو قول جمع من الصحابة والتابعين . إذ لو لم يكن الائتمان جمعاً لتفاوتنا ألبتة بحسب الضمير واللازم باطل (بدليل قوله تعالى : « وكنّا لحكمهم شاهدين ») في اثنين دل عليه قوله تعالى : « وداود وسليمان إذ يحاكمان في الحرث » (فقيل) في الجواب المصدر يجوز أن يضاف إلى الفاعل وإلى المفعول وإليهما معاً فجاء عود ضمير الجمع إلى سليمان وداود والقوم المحكوم عليهم لا إلى المثنى بناء على أنه (أضاف) المصدر وهو الحكم (إلى المعمولين) وهم الحاكان والمتحاكان وفيه نظر إذ لا نسلم جواز الإضافة إليهما معاً كيف يلزم منه عموم المشترك أو الجمع بين الحقيقة والجاز لأن الفعل إما مشترك بين الفاعلية والمفعولية أو حقيقة في الأول مجاز في الثاني لعدم

وقوله تعالى : « فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا » ، فَقِيلَ الْمُرَادُ بِهِ الْمَيُولُ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ
الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : الْإِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ فَقِيلَ أَرَادَ جَوَازَ السَّفَرِ

القدر المشترك بين التأثير والتأثر فان قلت قد أضيف اليهما معاً في مثل عجبت مضاربة القوم
قلنا : لم لا يجوز أن يكون باعتبار الفاعلية فقط أو المفعولية لتشاركهم في الأمرين والجواب
النزام عموم المجاز بمعنى الحكم المتعلق بهم في الجملة جمعاً بين الأدلة (و) أيضاً لو لم يكن
جمعاً لما أطلق عليه وللإلزام باطل بدليل (قوله تعالى) لعائشة وحفصة رضى الله عنهما
ان تنوبا إلى الله (فقد صغت قلوبكما) اطلق صيغة الجمع على القليين إذ ما جعل الله لأحد
أزيد من قلب في جوفه والأصل في الإطلاق الحقيقة (فقيل) في الجواب (المراد به) أى بلفظ
القلوب (الميول) والدواعى المختلفة يقال لمن تردد قلبه إلى جهتين انه ذو قلبين وهذا وإن
كان مجازاً أيسار إليه توفيقاً قال الإمام وليس المراد نفس القلب الذى هو جارحة لأنها لا توصف
بالصغر قال الفهرى : وفيه نظر فإن الميول لا توصف بالصغر الذى هو الميل لا يقال مال إلى
فلان ميلاً والقلب يوصف به كما قال الحماسى : « صفا قلبي ومال اليك ميلاً » أقول : يجوز
ذلك للبالغة كما في جهد جاهد وجد جده والقلب في قول الحماسى للنفس وقد يحجب بأن إطلاق
الجمع على الاثنين في أمثال هذا مجاز إطلاقاً لاسم الكل على البعض أو يشبه الواحد بالكثير
في العظم والخطر وإنما كثر مثل هذا المجاز أعني ذكر العضو الذى لا يكون لواحد إلا واحداً
بلفظ الجمع إذا أضيف إلى اثنين نحو قلوبهما وأنفسهما ورؤسهما احترازاً عن استئصال الجمع
بين الثنيتين مع وضوح المراد (و) أيضاً لو لم يكن الاثنان جمعاً لما حمل الجمع عليه والإلزام
باطل بدليل (قوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة فقيل) في الجواب (أراد به
جواز السفر) للاثنين ورفع ما كان منهيماً في بدء الإسلام من مسافرة واحد أو اثنين حيث
قال الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فالمعنى أن لكل اثنين حكم الجمع
في جواز السفر ، ويجوز أن يراد أنهما كذلك في الموازيت استحقاقاً وحجباً أو في حكم
الاصطفاة خلف الإمام وتقدمه عليهما يؤيده أنه بعث لبيان الأحكام لانعريف اللغة على
أن النزاع ليس في جمع وما يشق منه لأنه ضم شيء إلى آخر وهو حاصِل في اثنين بل النزاع
في صيغ الجمع وضماؤه اليه أشار المدقق وإنما يصدر الاجوبة بقلنا كما هو دأبه بل ذكر
لفظ قيل لعدم خلوها عن تمحل ونقل العلامة عن الفتوحات المسكية للشيوخ العارف العربى
محمى الدين قدس الله سره أنه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الوقائع فسأله عن
أقل مراتب الجمع وقلت ذهب فريق إلى أنه ثلاثة وفريق إلى أنه اثنان فما الحق فقال عليه

حرفي غيره إلى الواحد وقوم^١ إلى الواحد مطلقاً) أقول اختلفوا في ضابط المقدار الذي لا بد من بقاءه بعض التخصيص فذهب أبو الحسين إلى أنه لا بد من بقاء جمع كثير سواء كان العام جمعاً كالرجال أو غير جمع كمن وما إلا أن يستعمل ذلك العام في الواحد تعظيماً له وإعلاماً بأنه يجري مجرى الكثير كقوله تعالى : «فقد رنا نفعم القادرون» وهذا المذهب ، نقله الآمدي وابن الحاجب عن الأكثرين ، واختاره الإمام وأتباعه ، واختلفوا في تفسير هذا الكثير ففسره ابن الحاجب بأنه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص ، ومقتضى هذا أن يكون أكثر من الصنف وفسره المصنف بأن يكون غير محصور فقال : ما بقى غير محصور أى ما بقى من المخرج عنه عدد غير محصور ، وما ههنا مصدرية تقديره يجوز التخصيص مدة بقاء عدد غير محصور من المخرج عنه فإن كان محصوراً فلا والدليل عليه أنه لو قال أكلت كل رمان في البيت ولم يأكل غير واحدة لكان ذلك مستهجناً في اللغة سمجاً أى قبيحاً قال الجوهري سمج الشيء بالضم سماجة أى قبح فهو سمج باسكان الميم كصعب فهو صعب وبكسرهما كخشن بالشين المعجمة فهو خشن وبزيادة الياء كقبح فهو قبيح ولك أن تقول قد جوز المصنف له على عشرة إلا تسعة كما سيأتى والاستثناء عنده من الخصصات المنصلة فهذا التخصيص وأمثاله لم يبق فيه عدد غير محصور وإيضاً فهذا الدليل لا يحصل به المدعى لأنه إنما ينفي الواحد فقط والمذهب الثاني وهو رأى القفال الشاشي ، أنه يجوز التخصيص إلى أن ينتهي إلى أقل المراتب التي ينطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص مراعاة لمدلول الصيغة ، وعلى هذا فيجوز التخصيص في الجمع كالرجال ونحوه إلى ثلاثة لأنها أقل مراتب الجمع على الصحيح كما سيأتى وفي غير الجمع كمن وما إلى الواحد لأنه أقل مراتبه نحو من يكرم^٢ أى يكرمه ويريد به شخصاً واحداً وقد استطراد المصنف فأدخل بين هذا التفصيل مسألة مستقلة طويلة وهي الكلام على أقل الجمع وقد ذكرها

الصلاة والسلام أخطأ هؤلاء وهؤلاء بل ينبغي أن يفصل ويقال الجمع إما جمع فرد أو جمع زوج فأقل مراتب الأول ثلاثة وأقل مراتب الثاني اثنان واستدل أيضاً على أن أقل الجمع اثنان بقوله فإن كان له أخوة فلازمه السدس والمراد اثنان فما فوقهما والجواب أن المراد أن حكمهما حكم الجمع في المواريث كما مر ، وقد يستدل من جواز التخصيص إلى اثنين أو ثلاثة بما ذكر في كونهما أقل الجمع والجواب أنه لا تلازم بين الجمع والعام لجواز كون الجمع نكرة وجواز كون العام غير جمع فالمثبت لاحدهما لا يكون مثبتاً للآخر كذا ذكر المحقق (و) يجوز التخصيص (في غيره) أى غير الجمع نحو من وما والمفرد المحلى بلام الجنس وأين ومتى (إلى الواحد) لأنه أقل ما يصدق عليه اللفظ لا أقل مراتب العدد حتى يحتاج إلى الاعتذار بأن الواحد عدد عند الأصوليين خلافاً للحساب (وقوم) جوزوا التخصيص (إلى الواحد مطلقاً) سواء

في الحصول في أثناء العموم * والمذهب الثالث أنه يجوز التخصيص إلى الواحد مطلقاً أي سواء كان جمعاً أم لا كقوله تعالى : « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم ، والقائل فميم بن مسعود الأشجعي هكذا قال الآمدي وابن الحاجب وغيرها لكن رأيت في الرسالة للشافعي أن القائل هم الأربعة الذين تخلفوا عن أحد وتوقف الآمدي في المسألة واختار ابن الحاجب تفصيلاً لا يعرف غيره فقال التخصيص إن كان بالمتصل نظرت فإن كان بالاستثناء نحو أكرم الناس إلا الجاهل أو بالبدل نحو أكرم الناس العالم فيجوز إلى الواحد وإن كان بالصفة نحو أكرم الناس العلماء أو الشرط نحو أكرم الناس إن كانوا عالمين فيجوز إلى اثنين وإن كان التخصيص بالمنفصل فإن كان في العام المحصور القليل فيجوز إلى اثنين كما تقول قتل كل زنديق وكانوا ثلاثة ، وقد قتل اثنين ، وإن كان غير محصور مثل قتل كل من في المدينة أو محصوراً كثيراً مثل أكلت كل رمانة وقد كان ألفاً فيجوز إذا كان الباقي قريباً من مدلول العام (قوله : فانه الأقل) هذه هي المسألة التي ذكرها استطراداً فنعود إلى شرحها فنقول ذهب للشافعي وأبو حنيفة رضي الله عنهما ، إلى أن أقل الجمع ثلاثة فإن أطلق على الاثنين أو على الواحد كان مجازاً واختاره الإمام والمصنف ، وقال للقاضي والاستاذ أقله اثنان واختار ابن الحاجب في المختصر الكبير الأول وأما في المختصر الصغير فكلامه أولاً لا يقتضي اختيار الثاني ، وفي الاستدلال يقتضي الأول وهذان المذهبان حكاهما المصنف وقيل ينطلق أيضاً على الواحد حقيقة ، وقيل لا ينطلق على الاثنين لاحقيقة ، ولا مجازاً حكاهما ابن الحاجب وتوقف الآمدي في المسألة واستدل المصنف بوجهين : أحدهما : أن الضمائر متفارة أي متخالفة لأن ضمير المفرد غير بارز وضمير المثنى ألف وضمير الجمع واو نحو افعل وافعلوا وحيثئذ فنقول اختلاف الضمير في التثنية والجمع يدل على اختلاف حقيقةهما كما يدل على الاختلاف بين الواحد والجمع وأيضاً فلا نه لا يجوز وضع شيء منها مكان الآخر فلو كان أقل الجمع اثنين لجاز التعبير عنه بضمير الجمع وليس كذلك الثاني أن أهل اللغة فصلوا بينهما فقالوا : الاسم قد يكون مفرداً وقد يكون مثنى وقد يكون مجموعاً وبين صفتيهما أيضاً فقالوا رجلان عاقلان ورجال عاقلون فدل على المغايرة * واعلم أن القائل بأن أقل الجمع اثنان يقول بالضرورة أن الجمع أعم من المثنى لأن كل مثنى جمع ولا ينعكس ولا شك أن حقيقة الأعم غير حقيقة الأخص فإن حقيقة الحيوان غير حقيقة الإنسان فيكون حقيقة المثنى غير حقيقة الجمع عند الخصم وهذا جواب واضح عن الدليل الثاني ، وعن التقرير الأول من الدليل الأول وأما على التقرير الثاني فيؤخذ منه أيضاً لأننا نقول لما كان مغايراً جعلوا السك والحد منهما شيئاً يميزه (قوله بدليل قوله تعالى) شرع في أدلة الخصم القائل بأن أقله اثنان وهي ثلاثة . الأول قوله تعالى « وادود وسليمان إذ يحكمان إذ يحكمان في الحرث — إلى قوله : لحكمهم » فلوم يكن أقل الجمع اثنين لوجب أن

يقال لحكمهما وجوابه أن الحكم مصدر ، والمصدر يصح إضافته إلى معموليه أى الفاعل والمفعول وهما الحاكم والمحكوم عليه هنا ، وحيث أن فيكون المراد داود وسليمان والخمسين هكذا أجاب الإمام وهو جواب عجيب فإن المصدر إنما يضاف إليهما على البدل ولا يجوز أن يضاف إليهما معاً سمعت شيخنا أبا حيان يقول : سمعت شيخنا أبا جعفر بن الزبير يقول في هذا الجواب أنه كلام من لم يعرف شيئاً من علم العربية وقد ذكر ابن الحاجب في المختصر الكبير هذا الاحتراض أيضاً وتكلف تصحيحه باخراج الحكم عن المصدرية إلى معنى الأمر والمصنف كأنه استشعر ضعفه وضعف ما بعده من الأجوبة فعزاها إلى غيره فإنه عبر عنها بقوله فقيل على خلاف عادته * الثاني قوله تعالى : وإن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما ، أطلق لفظ القلوب وأراد قلب عائشة وحفصة رضى الله تعالى عنهما ، وأجيب بأن اسم القلب يطلق حقيقة على الجرم الموضوع في الجانب الأيسر ويجازاً على الميل الموجود فيه كقولهم مالى إلى هذا قلب من باب إطلاق اسم المحل على الحال وهو المراد هنا والتقدير صغت ميولكما بدليل أن الجرم لا يوصف بالصغر حقيقة * وأعلم أن هذا الدليل خارج عن محل النزاع فإن القاعدة النحوية أنك إذا أضفت الشئيين إلى ما يتضمنها نحو قطعت رموس الكبشين يجوز فيه ثلاثة أوجه الافزاد والتثنية والجمع بلا خلاف ومحل الخلاف فيما عداه ، وقد نبه عليه ابن الحاجب في المختصر الكبير * الثالث قوله صلى الله عليه وسلم : الإثنان فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجه عن أبى موسى الأشعرى والدارقطنى عن عمرو بن شعيب وأجاب في المحصول بأنه محمول على إهرارك فضيلة الجماعة لأنه عليه الصلاة والسلام بعث إيمان الشرعيات لالبيان اللغة ثم قال وقيل إنه عليه الصلاة والسلام نهى عن السفر إلا في جماعة ثم بين بهذا الحديث أن الاثنين فما فوقها جماعة في جواز السفر ، واقتصر المصنف على الثاني ، وهو ضعيف لأن السفر منفردا ليس بحرام بل هو جائز لكنه مكروه سلمنا أن مراده بالجواز عدم الكراهة لكنه لا يحصل بالاثنتين بل الجواب أن هذا استدلال على غير محل النزاع لأن الخلاف ليس في لفظ الجمع ولا في لفظ الجماعة كما سيأتى عقبه (فائدة) محل الخلاف مشكل لأنه لا جائز أن يكون في صيغة الجمع التى هى الجيم والميم والعين فإنه لا خلاف فيها كما قاله الآمدى وابن الحاجب في المختصر

كان العام جمعاً أو غيره لا استواء مراتب العدد في الاندراج تحت العام واستعمال الترجيح بالمرجح وتيقن الأقل ولأن الناس الأول في قوله تعالى : الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم ، أريد به نعيم من مسعود وحده والجواب عن الأول منع الاستواء لقيام الدليل على وجوب بقاء قدر يستهجن الكلام فيما دونه كما مر وعن الثاني بأن الناس الأول معهود لا عام بخصوص لأن إطلاق المعرف بلام العهد على موجود خارجي هو لإرادة أحد محتملات اللفظ بقرينة

الكبير قال : وإنما محل الخلاف في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة كرجال ومسلمين وهم وأما الجمع نفسه فهو ضم شيء إلى شيء وهو يطلق على الاثنين بلا خلاف ولأنه لو كان كذلك لما أمكن إثبات الحكم لغيرها من الصيغ ، وقد اتفقوا على ذلك ولا جاز أن يكون محل الخلاف صيغ الجمع لأنها إن اقترنت بالالف واللام أو بالإضافة كانت للعموم كما تقدم وإن لم تقترن به فإن كانت من جموع الكثرة فأقلها أحد عشر فلا نزاع عند النحاة وإن استعملت في الأقل كانت مجازاً فلم يبق إلا جموع القلة وهي خمسة أشياء أربعة منها من جموع التكسير يجمعها قول الشارع : بأفعل وبأفعال وأفعله وفعله يعرف الأدنى من العدد

والخامس هو جمع السلامة سواء كان مذكراً كسليمان أو مؤنثاً كسليات فإن كانت أفعى جموع القلة هي محل الخلاف فالأمر قريب لكنهم لما مثلوا لم يقتصروا عليه بل مثلوا برجاله مع أنه من جموع الكثرة هكذا صرح به الإمام في الحصول في السلام على أن الجمع المنكر هل يعم أم لا وكذلك الآمدى وابن الحاجب كما تقدم نقله عنهما في قوله وفي غيره إلى الواحد أى في غير الجمع وقد تقدم شرحه وشرحه ما بعده قال (الرابعة — العام المخصص مجازاً وإلا لزم الاشتراك) وقال بعض الفقهاء إنه حقيقة

العادة وغيرها لأن اللام تكون لعدة أنواع من التعريفات كما مر ومثله لا يكون تخصيص العموم ثم المختار على ما ذكر المحقق أنه إن كان التخصيص باستثناء أو بدل جاز إلى واحد نحو عشرة إلا تسعة واشترت العشرة أحدها وإلا فإن كان يمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز إلى الاثنين نحو أكرم الناس العلماء وإن كانوا علماء وإن كان ينفصل فإن كان في محصور قليل جاز إلى اثنين كما تقول : قتل كل زنديق وهم ثلاثة أو أربعة ، وقد قتلت الاثنين وإن كان غير محصور في عدد كثير . فلا بد من بقاء جمع يقرب من مدلوله فلا يقال من دخل دارى فأكرمه ويفر بزيد وعمرو ويكر. والدليل عليه أنه لو قال قتل كل من في المدينة ولم يقتل إلا ثلاثة عد لاغياً مخطئاً وكذا لو قال أكلت كل رمان في البستان ولم يأكل إلا ثلاثة ، وكذا لو قال كل من دخل دارى فهو حر أو كل من أكل فأكرمه وفسره بالثلاثة زيد وعمرو وبكر ، المسألة (الرابعة : العام المخصص مجاز) في القدر الباقي مطلقاً سواء خص بمتهم أو منفصل لأن العام حقيقة في الاستغراق دون الباقي (وإلا لزم الاشتراك) فيكون مجازاً فيه لأنه خير منه (وقال بعض الفقهاء) من الخابطة (إنه) أى العام المخصص (حقيقة) في الباقي مطلقاً لسبقه إلى الفهم بعد التخصيص وهو آية الحقيقة ولأن اللفظ كان متناولاً له قبل التخصيص وبعد التخصيص تناول باق فيكون حقيقة فيه . الجواب عن الأول إن سبق الباقي بأنه المراد فقط إنما هو بقراءة المخصص لا بالوضع وعن الثاني بأن تناول له قبل

وفرق الإمام بين المخصص المتصل والمنفصل لأن المقيد بالصفة لم يتناول غيراً قلنا المركب لم يوضع والمفرد متناول (أقول اختلفوا في العام إذا خص هل يكون حقيقة في الباقي أم لا على ثمانية مذاهب حكاهما الآمدى وذكر المصنف منها ثلاثة أصحها عنده وعند ابن الحاجب أنه مجاز مطلقاً لأنه قد تقدم أنه حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة في البعض أيضاً لكان مشتركاً والمجاز خير من الاشتراك والثاني أنه حقيقة مطلقاً ونقله إمام الحرمين عن جماهير الفقهاء وابن برهان عن جماهير العلماء لأن تناوله الباقي قبل التخصيص كان حقيقة وذلك تناول باقي والجواب أنه إنما كان حقيقة لدلالته عليه وعلى سائر الأفراد لا عليه وحده والثالث قاله الإمام تبعاً لابي الحسين البصري أن خص بمتصل أى بما لا يستقل كان حقيقة سواء كان صفة أو شرطاً أو استثناء أو غاية نحو أكرم الرجال العلماء أو أكرمهم ان دخلوا أو أكرمهم الا زيدا أو أكرمهم إلى المساء * وان خص بمنفصل أى بما يستقل كان مجازاً كالنهي عن قتل العبيد بعد الامر بقتل المشركين فان قلنا أنه مجاز ففي الاحتجاج به مذهبان حكاهما ابن برهان (قوله لأن المقيد بالصفة) هذا دليل الامام ويمكن تقريره على وجهين أحدهما أن العام المقيد بالصفة مثلاً لم يتناول غير الموصوف إذ لو تناوله لضاقت فائدة الصفة وإذا كان متناولاً له فقط وقد استعمل فيه فيكون حقيقة بخلاف العام المخصوص بدليل متصل فان لفظه متناول للمخرج عنه بحسب اللغة مع أنه لم يستعمل فيه فيكون مجازاً وإلا لزم الاشتراك كما تقدم وهذا التتمير ذكره في الحاصل وهو الذي يظهر من كلام المصنف

التخصيص كان لكونه جزء المراد وبعده من حيث أنه كل للقرينة فهو فيه مجاز قطعاً (و فرق الإمام بين المخصص المتصل والمنفصل) أى وبين المخصص به وعندما بالمنفصل عقلاً أو غيره مجازاً في الباقي وما بالمتصل الغير المستقل كالصفة حقيقة فيه (لأن المقيد بالصفة) ونحوها (لم يتناول غيراً) مثل أكرم بنى تميم الطوال فان العام لا يحتمل سواهم بخلاف المقيد بالقرينة المنفصلة فانه متناول للأفراد المخصصة إطلاقاً فاستعماله بعد خروجها استعمال في الجزء ولم يتعرض المصنف أن مذهبه في المتصل الغير المستقل غير الصفة ماذا والظاهر أن مذهبه كذهب البصري كما سبق (قلنا) إن أردتم أنه يتناول الأفراد الخاصة فقط بضميمة المخصص فسلم ويمكن ذلك بحسب التركيب و (المركب لم يوضع) فلا يكون حقيقة وان أردتم ذلك بحسب الأفراد فلا نسلم ذلك كيف (والمفرد متناول) لجميع الأفراد وضماً وان خص البعض بالمخصص وفيه نظر إذ المركب موضوع بمعنى أن أجزائه موضوعة لأجزاء المعنى بحيث يطابق المجموع المهم إلا أن يقال المراد الشخصى المخصص بالمفردات ثم ههنا مذاهب أخر فقال أبو بكر الرازى حقيقة ان كان الباقي كثرة يعسر العلم

والتعبير بالصفة للتمثيل لا للتقييد . التقرير الثاني وهو ما ذكره في الحصول أن لفظ العموم حال انضمام الصفة مثلاً اليه ليس هو المفيد لذلك البعض المنطوق به لأن الرجال وحده من قولنا الرجال العلماء لو أفاد العالمين لما أفادت الصفة شيئاً وإذا لم يكن مفيداً لذلك البعض استحال أن يقال أنه مجاز فيه بل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الصفة هو المفيد له وإفادته له حقيقة وهذا التقرير مصرح بأن البعض الموصوف لا يفيد المنطوق وتقرير الحاصل مصرح بأنه يفيد وكلام الإمام محتمل للامرين أما الأول فواضح وأما الثاني فيسكون المراد بقوله لأن المفيد بالصفة هو أن المجموع من العام والصفة تناول الموصوف ولم يتناول غيره وأجاب المصنف بأن المركب من الموصوف مع الصفة مثلاً غير موضوع للباقي لأن المركبات ليست بموضوعة على المشهور وحيث فلا يكون حقيقة فيه لأن الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له فلم يبق إلا المفردات ولا شك أن المفرد الذي هو العام متناول في اللغة لكل فرد وقد استعمل في البعض فيكون مجازاً وقد تقدم أن هذا الجواب يعكس على ما ذكره في مجاز التركيب فالأولى في الجواب أن يقال كلامنا في العام المخصص وهو الموصوف وحده لا في المجموع من المخصص والمخصص أيضاً لو لم يكن الموصوف ونحوه متناولاً لم يكن المتصل به مخصصاً لأن التخصيص إخراج بعض ما يتناوله اللفظ ولا شك أن هذه الأشياء من المخصصات عنده والتحقيق أن اللفظ متناول بحسب وضع اللغة ولكن الصفة قرينة في إخراج البعض فيكون مجازاً كما قاله المصنف قال (الخامسة — المخصص

بقدرها وإلا فجاز وقال البصري حقيقة أن كان بغاية أو صفة أو استثناء أو شرط . مجاز أن كان بمستقبل من عقل أو سمع وقال القاضي أن كان بشرط أو استثناء فقط وقال عبد الجبار حقيقة أن كان بشرط أو صفة فقط وقيل حقيقة أن كان بدليل لفظي اتصل أو انفصل وقال إمام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاختصار عليه ومختار صدر الشريعة أنه أن كان بغير مستقل لحقيقة وإن كان بمستقل فجاز من حيث الاختصار عليه حقيقة من حيث التناول كذا في تلويح الفاضل المسألة (الخامسة) العام (المخصص) أن خص بغير مستقل من اللفظ مبهم نحو اقتلوا المشركين لا بعضهم فليس بحجة وفاقاً لأن المجموع بمنزلة كلام واحد لكون الغير المستقل بمنزلة وصف قائم بالأول فتسرى جهالته اليه فيتوقف على البيان وأن خص بغير مستقل معين فحجة قطعية عند أكثر الحنفية كما كان قبل عندهم لعدم مورث الشبهة لأنه إما لجهالة المخرج أو احتمال التقليل والتقابل له النص المستقل ليس إلا وأما المخصوص بالمستقل فأن كان العقل فهو قطعي عند البعض إن أخرج قدراً معيناً وإذا خرج على الإبهام بأن يتمتع الحكم على الكل دون البعض عقلاً، نحو

بمعين حجة^١ ومنعها عيسى^٢ بن أبان وأبو ثور^٣ وفصل الكرخي^٤ *

الرجال في الدار فالعام دليل ظني كما إذا كان المخرج الحس أو العادة لإجمالاً أو تعييناً أو زيادة بعض الأفراد أو نقصانه كما في لا آكل كل فاكهة أو لا آكل لحماً لعدم اطلاع الحس على تفاصيل الأشياء واختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان ، فلا يخلو عن جهالة ما اللهم إلا أن يعلم القدر المخصص قطعاً . أما كونه دليلاً فلأن جهالة المستقل لا تتعدى إليه وأما كونه ظنياً فلتمكن الشبهة فيه لأن كل فرد يحتمل كونه خارجاً * وإن كان الكلام فالعام لا يبقى حجة عند الكرخي معيناً كان أو مبهماً وعند عامتهم أنه حجة ظنية أما إذا كان مبيناً فلا احتمال التقليل وخروج البعض الآخر به ولا يدري كم يخرج ، وأما إذا كان مبهماً فلما ذكرنا قبل وعند البعض إن كان مبيناً يبقى العام قطعياً في الباقي كما كان قبل وإن كان مجهولاً فكذلك في الكل ويسقط دليل الخصوص ، وعند البعض إن كان مبيناً فهو كما ذكر وإن كان مجهولاً لا يبقى حجة ، وأما عند الشافعية فالمنهزم من كتبهم أن المخصص بالمبهم أي شيء كان ليس بحجة أصلاً حيث صرحوا بأن التخصيص بمثل أن يقال هذا العام مخصوص أم لم يرد به كل ما تناوله يسقط الحجية اتفاقاً ، والمخصص (بمعين حجة) في الباقي على المختار مطلقاً ، لكنها ظنية كما هو قبل التخصيص عندهم مثل أن يقال اقتلوا المشركين ، ويظهر بلفظ متصل أو منفصل أو بغيره إن الذي غير مراد وقال أبو عبد الله البصري أن أنباء لفظ العموم عنه قبل التخصيص فحجة وإلا فلا كهذا المثال فإنه ينفي عن الحرزي قبل أنبائه عن الذي أي ينتقل الذهن إليه ويعلم حكمه بخلاف السارق إذا أخرج منه السارق لغير النصاب ومن غير الحرز فإنه لا ينفي عن السارق ربع دينار ومن الحرز ولا ينتقل الذهن إلى ذلك مالم ينبئه الشارع على التفصيل . وقال عبد الجبار إن كان قبل التخصيص لا يحتاج إلى بيان حجة كأقنوا المشركين قبل إخراج الذي وإلا فلا مثل أقيموا الصلاة قبل إخراج الحائض لاحتياجه إلى البيان ولذا بينه عليه الصلاة والسلام بفعله . وقال : صلوا كما رأيتموني أصلي وقيل : يبقى حجة في أقل الجمع من اثنين أو ثلاثة على المذهبين (ومنعها) أي حجة العام المخصص مطلقاً (عيسى بن أبان وأبو ثور) بناء على أنه صار بجملته بعد التخصيص لاحتمال كونه مجازاً في كل الباقي أو بعضه والجواب أنا لا نسلم ذلك بل مجاز في كل الباقي لرجحانه لاشتتاله على ما عدها ولدلالة استدلال الصحابة بالمعلومات الخصوصية على ذلك (وفصل الكرخي) بأنه إن خض بمتصل أي بغير مستقل معين فحجة وإن خص بمنفصل أي بمستقل وإن كان معلوماً فلا كما عرفت والظاهر أن هذا في الكلام دون غيره لأنه بني ذلك ذكر في التقيع وغيره ، على أنه وإن كان معلوماً لكنه يقبل التقليل إذ هو الأصل في النصوص فتتمكن الجهالة فلا

لنا أن دلالة على 'فرد' لا تتوقف على 'دلالتها' على الآخر لاستحالة الدور فلا يلزم من 'زوالها زوالها' أقول العام إن خص بهم فلا يحتاج به على شيء من الأفراد بخلاف كما قاله الآمدى وغيره لأنه ما من فرد إلا ويجوز أن يكون هو المخرج مثاله قوله تعالى: وأحل لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم . وإن خص بمعين كما لو قيل اقلوا المشركين إلا أهل الذمة فالصحيح عند الآمدى والإمام وابن الحاجب والمصنف أنه حجة في الباقي مطلقاً، وقال ابن أبان وأبو ثور ليس بحجة مطلقاً ، وهو المراد بقوله ومنعها أى ومنع حجيتها وفصل الكرخى ، أى فقال : ان خص بمتصل كان حجة ، وإلا فلا وهذا التفصيل يعرف هو ودليله من المسألة السابقة فلذلك أهمله المصنف * والجمهور على أن أبان لا ينصرف للعلية ووزن الفعل وأصله أبين على وزن أفعل فقلبت الياء ألفاً لانقلابها في الماضى المجرد ، وهو بان وبن قال إنه منصرف قال وزنه فعال حكاه ابن يونس في شرح المفصل وغيره (قوله لنا) أى الدليل على أنه حجة أن دلالة العام على فرد من الأفراد لا تتوقف على دلالة على الفرد الآخر لأن دلالة على الباقي مثلاً لو كانت متوقفة على البعض المخرج فإن لم تتوقف دلالاته على المخرج على الباقي كان تحكما لأن دلالة العام على جميع أفرادها متساوية ، وإن توقفت عليه لزم الدور ، وهو مستحيل فثبت أن دلالة على فرد لا تتوقف على دلالة على غيره من الأفراد وحيث فلا يلزم من زوال الدلالة عن بعض الأفراد زوالها على البعض الآخر فيكون حجة ، وهذا الدليل ضعيف كما فيه عليه صاحب التحصيل وتقرير ذلك موقوف على مقدمة وهى أن الشئ إذا توقف كل منهما على الآخر فإن كان التوقف بالبعدية والقبلية ، وهو المسمى بالدور السابق فالوقوع مستحيل كما إذا قال زيد لا أدخل الدار حتى

يبقى حجة ولا خفاء في اختصاص ذلك بالكلام . لكن ما ذكره الجاربردى من أنه استدل بأنه إذا كان متصلاً كالاستثناء وغيره فهو مع ما قبله كالشئ الواحد فلا يوجب إبطاله بخلاف المنفصل يدل على التعميم ونسب البعض هذا المذهب إلى البلخى (لنا) على حجة النخص بمعين في الباقي (أن دلالة) أى دلالة العام (على فرد) أو أفراد كالقدر الباقي مثلاً (لا تتوقف على دلالة على) الفرد (الآخر) أو أفراد آخر كالقدر المخرج وإلا فاما أن تتوقف هذه الدلالة على تلك كتوقفها عليها أولاً فإن توقفت فهو باطل (لا استحالة الدور) وإن لم يتوقف ، فكذلك للزوم الترجيح بلا مرجح لاستواء نسبة اللفظ العام إلى الأفراد لأن كل منها مدلول تضمنى بلافق فثبت أن الدلالة على الباقي لا تتوقف على الدلالة على المخرج (فلا يلزم من زوالها) أى الدلالة الثانية (زوالها) أى زوال الدلالة الأولى فيكون حجة في الباقي بالمقتضى وانتفاء المانع ، قال المدقق

يدخل قلبى عمرو وقال عمرو كذلك وإن لم يكن سبقاً كما إذا قال كل منهما لا أدخل الدار حتى يدخل الآخر فلا استحالة فيه لا مكان دخولهما معا ويسمى بالدور المعنى إذا عرفت هذا فنقول قول المصنف لنا أن دلالة على فرد لا تتوقف على دلالة على الآخر إن أراد به التوقف السابق فلا يلزم من عدمه جواز وجود الدلالة بعد إخراج البعض فإنه يجوز أن تكون دلالة على البعض مستلزمة لدلالة على البعض الآخر وبالعكس لجواز التلازم من الجانبين كالبنوة والآبوة وغيرهما من المتضايقين وإن أراد به التوقف المعنى فلا استحالة فيه كما بيناه هذا معنى كلام التحصيل فافهمه والصواب التمسك بعمل الصحابة رضى الله عنهم فانهم قد استدلوا بالعمومات المخصوصة من غير تكثير فكان إجماعاً قال : (السادسة - يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص وابن سريج أوجب طلبه أولاً لو وجب لو وجب طلب المجاز للتحرز عن الخطأ والتلازم منتفٍ

لا نسلم امتناع توقف كل من الدالتين على الآخر لجواز أن يكون توقف معية لاسق كما فى المتضايقين وأجاب الفخرى بأنه لو كان توقف معية كما فى المتضايقين لما أمكن تعقل أحدهما بدون الأخرى لكنه أمكن فهو توقف سبق أقول توقف المعية فى الدالتين لا يقتضى إلا أن يكون كل منهما مع الأخرى البتة ولا نسلم أنهما ليستا كذلك لأن تلزم المعية فى تعقلها كما لا يلزم فى لازمة حقيقة واحدة كالضحك بالقوة والتعجب كذلك الإنسان بل قد تلزم المعية فى التعقل لزومها فى نفس الأمر فى بعض المواد ككون هذا جار لذلك وبالعكس وتمسك أيضاً بأن الصحابة استدلوا بالعام المخصوص كما استدلوا بقوله تعالى : وأحل الله البيع، مع ورود قوله : وحرم الربا، وكما احتججت فاطمة رضى الله عنها بقوله تعالى : ديوصيكم الله فى أولادكم، مع أنه خص منه الكافر والقاتل وأمثال ذلك كثير وقد شاع وذاع منهم من غفرك تكثير فكان إجماعاً على حجيمته فى الباقي المسألة (السادسة) المختار أنه (يستدل بالعام) أى يجوز التمسك به والعمل (ما لم يظهر المخصص) ولا يجب الاستقصاء فى الطلب ولا نفسه كما نقل عن أبى بكر الصيرفى (وابن سريج أوجب طلبه) أى المخصص (أولاً) بل استقصاء الطلب إلى أن يغلب على الظن أن لا مخصص فيتمسك بالعام إذ لو تمسك به قبل ذلك لاحتمل الخطأ لجواز وجود المخصص وإن لم يعلم (لنا) على أن الطلب جائز لا واجب أنه (لو وجب) المخصص فى التمسك بالعام (لو وجب طلب المجاز) فى إطلاق اللفظ حقيقة (للتحرز عن الخطأ) المحتمل كما ذكر فى العام (والتلازم منتفٍ) لحلمهم الالتفاظ على الظواهر من غير بحث عن أنه هل وجد ما يوجب العدول

قال عارض دلالة احتمال المخصص قلنا الأصل يدفعه (أقول هل يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص فيه مذهبان جوزه الصيرفي ومنعه ابن سريج هكذا حكاه الامام وأتباعه ولم يرجح شيئاً منهما في كتابيه الحصول والمنتخب هنا لكنه أجاب عن دليل ابن سريج وفيه اشعار بميله إلى الجواز ولهذا صرح صاحب الحاصل بأنه المختار فتابعه المصنف عليه لكنه جزم بالمنع فيه أعني في الحصول في أواخر الكلام على تأخير البيان عن وقت الخطاب . واعلم أن اثبات الخلاف على هذا الوجه غير معروف ولا مستقيم فان الذي قاله الغزالي والآمدى وابن الحاجب وغيرهم أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص بالاجماع ثم اختلفوا فقيل يبحث إلى أن يغلب على الظن عدم المخصص ونقله الآمدى عن الأكثرين وابن سريج قال وذهب القاضى وجماعة إلى أنه لا بد من القطع بعدمه ويحصل ذلك بتكرار النظر والبحث واشتغال كلام العلماء فيها من غير أن يذكر أحد منهم مخصصاً وحكى الغزالي قولاً ثالثاً أنه لا يكفي الظن ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بانتفائه إذا تقرر هذا فاعلم أن خلاف الصيرفي إنما هو في اعتقاد عمومته قبل دخول وقت العمل به فانه قال إذا ورد لفظ عام ولم يدخل وقت العمل به فيجب اعتقاد عمومية ثم أن ظهر مخصص فيتغير ذلك الاعتقاد هكذا نقله عنه امام الحرمين والآمدى وغيرهما وخطؤه (قوله لنا الخ) شرع في نصب الدليل على الطريق التي انفرد بها الامام وتبعه عليها فقال لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة ببيان الملازمة أن ايجاب طلب المخصص إنما هو للتحرز عن الخطأ وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم منتفٍ وهو طلب المجاز فانه لا يجب اتفاقاً فكذلك المزوم وهو طلب المخصص وللخصم أن يفرق بأن احتمال وجود المخصص أقوى من احتمال وقوع المجاز فان أكثر العمومات مخصوصة واحتج ابن سريج بأن احتمال وجود المخصص عارض دلالة العام إذ العام يحتمل التخصيص وعدمه احتمالاً على السواء فحمله على العموم ترجيح من غير مرجح (وقوله) احتمال هو فاعل عارض والمفعول هو الدلالة ولا يجوز فيه غير ذلك وأجاب المصنف بأن الأصل يدفع

عنها أولاً (قال) ابن سريج (عارض دلالة احتمال المخصص) يعنى العام وإن دل على مدلوله لكن احتمال وجود المخصص قبل البحث والاستقصاء يعارض دلالة على العموم ومع المعارض تبطل الحجية (قلنا : الأصل يدفعه) أى احتمال وجود المخصص إذ الأصل عدمه حتى يقوم الدليل وحينئذ تسلم دلالة العام على المعارض قال الفهرى الأصل وهو حمل العام عند الاطلاق على الاستغراق يدفعه أقول هو عين ما عارضه

ذلك الاحتمال لأن الأصل عدم التخصيص والتعارض ، إنما يكون عند انتفاء الرجحان ، ولك أن تقول الاستمرار يدل على أن الغالب في العمومات الخصوص والعام المخصوص مجاز ، وحقيقة فيدور الأمر بين الحقيقة المرجوحة ، والمجاز الراجع ، وقد تقدم من كلام المصنف أنهما سيان فيكون العموم مساوياً للخصوص ، فيلزم من ذلك التوقف كما قاله ابن سريج قال : (الفصل الثالث في المخصص وهو متصل ومنفصل فالتصل أربعة : الأول الاستثناء وهو الإخراج إلا غير الصفة ونحوها

الاحتمال والكلام فيما ترجح أحد المتعارضين ونقل المراجع عن مختصر المنتهى أنه لا بد قبل التمسك به من البحث عن المخصص وإنما الخلاف في أنه هل يكفي القدر الموجب لغلبة الظن بعدمه أو لا بد مما يوجب القطع بذلك ونقل أيضاً عن المصنف في شرحه المختصر المنتهى ونقله عن المستصفي أنه لا خلاف في أنه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص قال النهرى : أما المنقول عن مختصر المنتهى فليس منه عين ولا أثر ، وأما ما في المستصفي فهو أن المجتهد إن لم يبلغه المخصوص فعليه العمل بالعام واعتقاد ظهوره في العموم من غير أن يكلف بالخصوص ، ولا يجزم بذلك إلى أن يعلم انتفاء المخصص ، فحينئذ يعتقد العموم ويجزم بذلك ، وبهذا تبين بطلان ما قيل أنه يجب أن يعتقد في قوله تعالى : « فتحرير رقبة ، والعموم قطعاً حتى يكون إخراج الكافر نسخاً ، هذا كلامه وهو لا يدل على أن لا تمسك بالعام قبل البحث عن مخصصه بل يدل على أن لا يحكم قطعاً بعمومه (الفصل الثالث في المخصص وهو) قسمان (متصل ومنفصل) وهما الغير المستقل بنفسه والمستقل على اصطلاحه (فالتصل أربعة) أقسام (الأول : الاستثناء) المتصل نحو أكرم الناس إلا الجهال ، والثلاثة الباقية الشرط والصفة والغاية بأن يقال بدل الاستثناء إن كانوا علماء أو العلماء أو إلى أن يجهلوا ، وزاد البعض خامساً ، وهو بدل البعض نحو أكرم الناس العرب منهم وأنت تعلم أن منها ما يخرج المذكور كاستثناء والغاية ومنها ما يخرج غير المذكور كالشرط والصفة والبدل (وهو) أى الاستثناء (الإخراج) أى إخراج بعض ما يتناولها اللفظ (بإلا غير الصفة ونحوها) كغير ، وسوى ، وسواء ، وحاشا ، وخلا ، وعدا ، وما خلا ، وما عدا ، وليس ولا يكون والأصوب ، أو نحوها حتى لا يناقش بأن مثل جاء القوم إلا زيدا لا يصدق عليه أنه الإخراج بالألا ونحوها فيحتاج إلى أن يدفع بظهور المراد ، وهو أن جنس الاستثناء هو كذلك وكل استثناء بالألا أو نحوها فالإخراج يشمل المخصصات كلها وبالألا غير الصفة يخرج ما عدا الاستثناء من المخصصات ، وبغير الصفة احتراز

والمستقطع مجازٌ وفيه مسائل) أقول قد عرفت فيما تقدم أن المخصص في الحقيقة هو إرادة المتكلم ، وأنه يطلق أيضاً مجازاً على الدال على التخصيص ، وهذا هو المراد هنا وهو متصل ومنفصل فالمتصل مالا يستقل بنفسه بل يكون متعلقاً باللفظ الذي ذكر فيه العام والمنفصل عكسه ، وقسم المصنف المتصل إلى أربعة أقسام : وهى الاستثناء والشرط والصفة والغاية وأهمل خامساً ذكره ابن الحاجب وهو بدل البعض كقولك أكرمت الناس قريشاً * الأول الاستثناء وتعريفه ما ذكره المصنف فقوله الإخراج جنس شامل للتخصصات كلها وقوله بالاخراج لما عدا الاستثناء وقوله غير الصفة احتراز عن إلا إذا كانت للصفة بمعنى غير وهى التى تكون تابعة لجمع منكر غير محصور كقوله تعالى : لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا أى غير الله فانها ليست بالاستثناء (وقوله) ونحوها أى كحاشا ونحوها وسوى وفى الحد نظر من وجوه : أحدها : أنه أخذ فى التعريف لفظه ألا وهى من جملة أدوات الاستثناء فيكون تعريفاً للشيء بنفسه . الثانى : أن الإتيان بالواو فى قوله : ونحو لا يستقيم بل صوابه الإتيان بأو . الثالث : إن كان المراد بقوله : ونحوها أى فى الإخراج فيمنعخص الحد بمثل قولنا أكرم العلماء ولا تكرم زيدا فإنه مخرج وليس باستثناء وكذلك سائر التخصصات أيضاً وإن كان المراد أنه يقوم مقامه فى الاستثناء فهو دور . الرابع : أن تقييد إلا بغير الصفة زيادة فى الحد غير محتاج إليها لأن إلا والحالة هذه لا تخرج شيئاً ففى مستغنى عنها بقوله الإخراج

عن إلا التى هى تابعة لجمع منكر غير محصور والاطهر أنه لا حاجة إليه إذ التى للصفة لا تخرج لتعذر الاستثناء لأنه لولا الاستثناء فى الجمع المذكور لم يجب دخول المستثنى فيه فلا إخراج بخلاف ما إذا كان معرفاً نحو جاء فى الرجال إلا زيدا وما إذا كان محصوراً نحو فلان على دراهم هشة إلا واحداً لا أنه لا يتعذر فيه الاستثناء لوجوب الاندراج ثم لاختفاء أن الحد للمتصل لأن الاستثناء حقيقة إنما هو المتصل (والمستقطع مجاز) * اعلم أنه لا نزاع فى صحته لغة وفى أنه ليس من التخصص لعدم إخراج بعض المسمى ، وإنما الخلاف فى كونه حقيقة أو مجازاً فمن الناهبين إلى الأول على أن الاستثناء متواطىء مقول على القسمين بمعنى أنه وضع لمعنى يشتركان فيه وهو المذكور بعد إلا ونحوها ومنهم على أنه مشترك لفظاً وظاهر كلام المحقق وكثير من المحققين إلى أن الخلاف فى صيغ الاستثناء لافى لفظه لظهور أنه فيها مجاز لغوى حقيقة بعرف النحو فان قوله فى الاستدلال على مجازية المستقطع أن علماء الأمصار لا يحملونه على المستقطع إلا عند تعذر المتصل إلى آخره صريح فيما ذكرنا وأما ما ذكره العلامة وغيره من أنه من ثنا عنان الفرس أى صرفه وإنما يتحقق ذلك فى المتصل صريح فى أن الخلاف فى لفظ الاستثناء وكذا ما ذكره بعضهم من أن لفظ الاستثناء إذا أطلق فهم منه المتصل

ولهذا لم يذكره الإمام ولا أتباعه إلا أن يقال ، قد تقرر أن الوصف من جملة المخصصات والتخصيص هو الإخراج كما تقدم فإذا كانت إلا صفة كانت مخرجة أى مما يجوز أن يدخل فى الأول لا مما يجب دخوله فيه وفيه نظر بل الأولى أن يقال احتراز بقوله غير الصفة عن مثل قام القوم إلا زيد فإنه يجوز فيه وفى أمثاله من المعارف جعل إلا للصفة ورفع ما بعدها كما فص عليه ابن عصفور وغيره ، وإن كان قليلاً (قوله والمنقطع مجاز) هو جواب عن سؤال مقدر وهو أن الاستثناء قد يكون متصلاً بـ قام القوم إلا زيد أو منقطعاً بـ قام القوم إلا حاراً والمنقطع لا إخراج فيه فيكرن وارداً على الحد ، فأجاب بأن الحد للاستثناء الحقيقي وإطلاق الاستثناء على المنقطع ، وإن كان جائزاً بلا خلاف كما قاله ابن الحاجب فى المختصر الكبير لكنه مجاز عند الأكثرين كما نقله الآمدى بدليل عدم تبادره ، قال ابن الحاجب : وإذا قلنا أنه حتمية فقل أنه مشترك وقيل متواطىء على أن الشيخ أباً إسحاق نقل عن بعضهم أنه لا يسمى استثناءً لا حتمية ولا مجازاً قال : (الأولى شرطه الاتصال عادة بإجماع الأدباء

(وفيه) أى فى هذا الفصل (مسائل) المسألة (الأولى : شرطه) أى شرط صحة الاستثناء (الاتصال) أى اتصال المستثنى بالمستثنى منه (عادة) أى ما يعد اتصالاً عادة وإن انقطع بعارض التنفس أو السعال ونحوهما وذلك (بإجماع الأدباء) على ذلك فإن من قال لغيره بع دارى من أى شخص كان ثم قال بعد شهر إلا من زيد استقبحوه ولم يجملوه عائداً إلى ما تقدم ، وقد يمنع الإجماع مطلقاً بما سيحى . ولأنه لو صح الانفصال لما قال عليه الصلاة والسلام : من حلف على شىء ثم رأى غيره خيراً منه فليعمل به وليكفر عن يمينه . معينا بل قال فليستن أو ليكفر لأنه لا حث بالاستثناء مع أنه أسهل الطريقين وأولى بالإرشاد إليه ، وكذلك جميع الاقرارات ، والطلاق والعناق ، وكان ينبغى أن يستثنى منها نفيّاً لأحكامها بأسهل الطرق . والإجماع بخلافه ، ولأنه لو صح لما علم صدق ولا كذب لجواز استثناء برد عليه فيصرفه عن ظاهره إلى ما يصير صدقاً وإن كان كاذباً ظاهراً وبالعكس فإن قلت : روى أنه عليه الصلاة والسلام قال : لا غزون قریشاً ثم سككت ثم قال إن شاء الله لا يقال هذا شرط لا استثناء لعدم الفرق بينهما فى وجوب الاتصال عندكم قلنا : يحمل على السكوت العارض لتنفس أو سعال جمعاً بين الدليلين فإن قلت : سأله عليه الصلاة والسلام اليهود عن لبث أصحاب الكهف فقال غداً أجيبكم فتأخر الوحى إلى بضعة عشر يوماً ثم نزل ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله فقال : إن شاء الله صارفاً إياه إلى قوله غداً أجيبكم إذ لا كلام سواه يعود إليه ذلك قلنا : لا نسلم ذلك لجواز أن يكون المراد أفعل إن شاء الله أى أعلق كل ما أقول له إني فاعله غداً بمشيئته تعالى أو المراد اذكر إن شاء الله أى اذكر

وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ خِلَافُهُ قِيَاساً عَلَى التَّخْصِصِ بغيرِهِ وَالْجَوَابُ النِّقْصُ
بِالصِّفَةِ وَالْغَايَةِ وَعَدَمُ الاسْتِغْرَاقِ وَشَرْطُ الْحُنَابِلَةِ أَنْ لَا يَزِيدَ عَلَى النِّصْفِ
وَالْقَاضِي أَنْ يَنْقُصَ عَنْهُ لَنَا لَوْ قَالَ عَلَى عَشْرَةٍ إِلَّا تِسْعَةً لَزِمَهُ وَاحِدٌ
إِجْمَاعاً وَعَلَى الْقَاضِي اسْتِثْنَاءُ الْغَاوِينَ مِنَ الْمُخْلِصِينَ وَبِالْعَكْسِ

هذه الكلمة امثالاً لقوله تعالى : « واذكر ربك إذا نسيت » أي مشيئة ربك وقل إن شاء الله
إذا فرط منك نسيان وقيل يصح الانفصال في كلام الله خاصة (و) نقل (عن ابن عباس)
رضي الله عنهما (خلافه) أي جواز تأخير الاستثناء إلى شهر (قياساً على) جواز تأخير
(التخصيص بغيره) أي الاستثناء كالمفصل للجامع كون كل منهما منافياً لما قبله (والجواب
النقص بالصفة والغاية) أي لو صح ما ذكر لجاز تأخيرهما في التخصيص بهما وتعين ما ذكرتم
واللازم باطل اتفاقاً وفي محصول الإمام هذه الرواية إن صحت فلعل المراد ما إذا نوى الاستثناء
متصلاً ثم ظهر النية بعد فإنه يصدق ديانة إذ جلالة منصبه تمنع أن ينسب ما يستبعد إليه
(و) شرط صحة الاستثناء (عدم الاستغراق) أيضاً أي لا يكون المستثنى مستغرقاً للمستثنى منه
نحو على عشرة إلا عشرة لبطلانه اتفاقاً ولزوم تمام العشرة وما سواه فصحيح سواء كان المستثنى
مساوياً لنصف المستثنى منه أو أقل أو أكثر (وشرط الحنابلة أن لا يزيد) قدر المستثنى (على
النصف) أي على نصف المستثنى منه (و) شرط (القاضي أن ينقص) المستثنى (عنه) أي
من نصف المستثنى منه فعلم مما ذكر اتفاقهم على جواز استثناء أقل من النصف (لنا لو قال
على عشرة إلا تسعة لزمه واحد إجماعاً) فلو لم يكن هذا الاستثناء صحيحاً لما اتفقوا
عليه فإذا صح بطل مذهب الحنابلة والقاضي وصح ما سوى المستغرق من الاستثناء (و)
يورد (على القاضي) أيضاً (استثناء الغاوين من المخلصين) في قوله تعالى : « ان عبادي
ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين » (وبالعكس) في قوله تعالى
حكاية عن إبليس : « لا غوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين » فلو وجب كون المستثنى
أقل من النصف لكان كل من الفريتين أقل من نصف الآخر وأنه باطل ، وهذا بعينه وارد
على الحنابلة أيضاً إذ يلزم من الآيتين أن لا يزيد كل منهما على نصف الآخر فيكون كل
منهما اما نصف الآخر أو أقل مع أن ظاهر كلامه يشعر بأنه دافع لقول القاضي خاصة كما
صرح به المراغي والحنجي ثم الدليل انما يتم لو لم يكن بين الغاوين والمخلصين واسطة وقد
يقرر بوجه آخر ، وهو أنه وقع القرآن استثناء الأكثر ودليله قوله تعالى : « ان عبادي » الآية
ومن بيانية لاتبعيضية لأن الغاوين كلهم متبعوه فيكون الكل مستثنى وهم أكثر من غيرهم

قال * الأقل ينسب فيستدرك ونوقض بما ذكرناه) أقول الاستثناء له شرطان أحدهما اتصاله بالمستثنى منه اتصالاً عادياً لا حسياً ودليله إجماع الأدباء أى أهل اللغة ولا يضر القطع بنفس أو سعال وكذلك البعد اطول الكلام المستثنى منه فإنه يعد في العادة متصلاً ونقل عن ابن عباس جواز الاستثناء المنفصل ثم اختلفوا فنقل عنه الأمدى وابن الحاجب أنه يجوز إلى شهر ونقل عنه المازنى قولاً أنه يجوز إلى سنة وقولاً آخر أنه يجوز أبداً وهو ما يقتضيه كلام الأكرين فى النقل عنه كالشيخ أبى اسحق وإمام الحرمين والغزالى وصاحب المعتمد وغيرهم وصرح به أبو الخطاب الحنبلى ومع ذلك فأنهم الجميع قد توقفوا فى إثبات أصل هذا المذهب عنه وشرعوا فى تأويله لإصاحب المعتمد فنقله من غير انكار ولا تأويل ولما توقفت القلعة فى إثبات هذا المذهب عبر المصنف بقوله ونقل ولما اختلفوا أيضاً فى كيفية على المذاهب الثلاثة المتقدمة عبر بقوله خلافه فافهم ذلك فإنه من محاسن كلامه واستدل ابن عباس بالقياس على التخصيص بغير الاستثناء من المخصصات المنفصلة والجامع أن كلا منهما مخصص وجوابه القرض بالصفة والغاية وكذلك الشرط فان دليله يقتضى جواز انفصالها وهو باطل اتفاقاً وأيضاً فالفرق أن المخصص المنفصل مستقل فلذلك جاز انفصاله بخلاف الاستثناء (قوله وعدم الاستغراق) هذا هو الشرط الثانى من شروط الاستثناء وهو معطوف على الاتصال أى شرطه الاتصال وعدم الاستغراق فلا يضر استثناء المساوى ولا الأكثر فان كان مستغرقاً نحو له على عشرة إلا عشرة

بدليل قوله تعالى : وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ، إذ معناه الحكم على أكثر الناس بعدم الإيمان على أنها موجبة معدولة المحمول أو سائلة المحمول إذ لو أريد سلب الحكم بإيمان الأقل بحيث يحتمل التساوى لم يكن لذكر الأقل فائدة فثبت أن الأكثر غير مؤمن وكل من كان كذلك غاو ينتج أن الأقل غاو وإذا ثبت جواز استثناء الأقل ثبت جواز استثناء المساوى بالطريق الأولى لأنه أقرب كذا ذكر المحقق (قال) القاضى القياس عدم الاستثناء لأنه كالانكار بعد الاقرار لكن (الأقل) ربما (ينسب) فى أول الاقرار كالقر بال عشرة الذى أدى منها شيئاً قليلاً لقلّة الالتفات اليه فإذا تذكره فلا بد أن يتمكن من استدراكه كذا يضع ذلك بصحة استثناءه (فيستدرك) به وأما المساوى والأكثر فليعدهما عن النسيان لكثرة الالتفات إليهما لم يصح الاستثناء فيهما لوجود مقتضى المنع وعدم ذلك المانع (ونوقض) دليل القاضى (بما ذكرناه) من المثال المتفق على صحته ولزوم الواحد فقط مع أنه استثناء أكثر النصف فان قلت لو قال على عشرة إلا تسعة دراهم ونصف وثلاث درهم يعد مستهجناً لأنه استثناء الأقل فلا يجوز قلنا لو سلم فلا نسلم عدم الجواز كما لو قال له على عشرة إلا دانقاً ودانقاً إلى

كان باطلا بالاتفاق كما نقله الإمام والآمدى وأتباعهما لافضائه إلى اللغو ونقل القرافى عن المدخل لابن طلحة أن فى صحته قولين وشرط الحنابلة أن لا يزيد المستثنى على نصف المستثنى منه بل يكون إما مساويا أو ناقصاً وشرط القاضى أى فى القول الآخر من أقواله كما قاله الآمدى وغيره أن يكون ناقصاً عن النصف . واعلم أن الآمدى وابن الحاجب نقلوا عن الحنابلة امتناع المساوى أيضا على عكس ما قاله المصنف ولم يتعرض الإمام ولا مختصرو كلامه لنقل عنهم واستدل المصنف بأمرين أحدهما وهو دليل على القاضى والحنابلة معا أنه لو قال قائل على عشرة لإتساعه لكان يلزمه واحد باجماع الفقهاء فدل على صحته قال الآمدى وهذا الاستدلال خطأ فإن هذا الاستثناء عند الخصم بمثابة الاستثناء المستغرق وإنما يقول بلزوم الواحد من يقول بصحة استثناء الأكثر . الثانى وهو دليل على القاضى خاصة استثناء الغاوين من المخلصين فى قوله تعالى : « إن عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين » وبالعكس أى استثناء المخلصين من الغاوين فى قوله تعالى حكاية عن إبليس : « قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين » . وجه الاستدلال أن الفريقين ان استويا فانه يدل على جواز استثناء النصف وإن كان أحدهما أكثر فكذلك أيضا لأنه لما استثنى كل منهما فقد استثنى الأكثر فدل على جواز النصف بطريق الأول وهذا لا يرد على الحنابلة لاحتمال أن يكونا متساويين وهم يجوزون استثناء المساوى على مقتضى نقل المصنف وفى هذا الاستدلال نظر من ثلاثة أوجه أحدها أن للخصم أن يقول إن قوله تعالى : ان عبادى الآية يدل على أن الغاوين أقل من غير الغاوين أى أقل من العباد الذين لا سلطان عليهم لا إبليس وليس فيها تعرض لكونهم أقل من المخلصين حتى يكون على العكس من الآية الثانية وإنما يلزم ذلك إذا كان المخلصون هم غير الغاوين أى الذين لا سلطان عليهم ولم يقيموا عليه دليلا ونحن لا نسلبه لجواز أن يكون غير الغاوين أعم من المخلصين بل تنازع فنقول هذا هو الظاهر لأنه لا يلزم من انتفاء سلطنة إبليس التى هى القهر والغلبة عن شخص أن يرتقى إلى درجة الاختلاص ويدل عليه أحوال كثير من الناس وحينئذ فيكون قوله تعالى فبعزتك الآية دليلا على أن المخلصين أقل من الغاوين وقوله تعالى ان عبادى الآية دليل على أن الغاوين أقل من غير الغاوين وهم الذين ليس عليهم سلطان وعلى هذا فكل من الآيتين ليس فيها الاستثناء الأقل وقد تمسك ابن الحاجب بقوله تعالى : « إلا من

أن يعد عشرين دانقاً والمجموع ثلث العشرة لأن عشرة دنانير ستون دانقاً فانه يستهجن مع أن المستثنى أقل من الباقي ويقال ينبغى أن يقول لإعشرين دانقاً ومع هذا فهو صحيح ويسقط عشرون دانقاً اتفاقاً والقبح إنما هو لتطويل تعسر ضبطه مع إمكان الاختصار السهل ضبطه

اتبعك من الغاوين ، الآية ثم استدل على أن الغاوين أكثر بقوله تعالى : وما أكثر الناس
ولو حرصت بمؤمنين ، ولم يذكر الآية الثانية فسلم من هذا الاعتراض لكنه لا يتم من وجه
آخر فقد يقال ان قوله تعالى : و الا من اتبعك من الغاوين ، يدل على أن الغاوين من بني آدم
مطلقاً أقل من غيرهم فان الكلام مع ابليس كان في نسل آدم جميعهم وقوله تعالى : وما أكثر
الناس ، الآية انما يدل على الأكثرين من الذين بعث اليهم النبي صلى الله عليه وسلم وهم الموجودون
من حين بعثه الى قيام الساعة والالاف واللام في الناس للعهد وحيفئذ فلا يلزم كون الغاوين
أكثر من هذه الطائفة أن يكونوا أكثر بالنسبة الى كل الطوائف من لدن آدم الى قيام الساعة .
الثاني سلمنا أن قوله تعالى : ان عبادي يدل على استثناء الغاوين من المخلصين لكن قوله تعالى
فيعزتك الآية انما يدل على استثناء المخلصين من الذين أقسم ابليس على أن يغويهم لا من
الغاوين وهم الذين حصلت لهم الغواية ، وعلى هذا فيكون الغاويون أقل من المخلصين كما دلت
عليه الآية الاولى والمخلصون أقل من المقسم على إغوائهم كما دلت عليه الآية الثانية فيكون
المستثنى في الآيتين إنما هو الأقل * الثالث : قال الأمدى للخصم أن يقول إنما يتمتع استثناء
الأكثر إذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحاً بهما فان لم يكن نحو جاء بنو نعيم إلا
الأراذل منهم فانه يصح من غير استقباح وإن كانت الأراذل أكثر وهذه الآية كذلك
(قوله : قال الأقل) أي قال القاضي لاشك أن الاستثناء خلاف الأصل فانه بمنزلة الإنكار
بعد الإقرار ولكن خالفنا هذا الأصل في الأقل وجوزنا استدراكه بالاستثناء لانه قد يستثنى
قلة التقات النفس إليه ، وهذا المعنى مفقود في المساوي والأكثر وأجاب المصنف تبعاً
للحاصل بأنه مقفوض بما ذكرنا أي من استثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس أو من الإجماع
المتقدم في المقرر فان الحكم موجود مع انتفاء العلة وهي القلة والذي أجاب به في الحصول أن
الاستثناء والمستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على ذلك القدر فلا يرد ما قالوه وهذا الذي أشار
إليه فيه ثلاث مذاهب أحدها ما يقتضيه كلامه وهو مذهب القاضي أن عشرة إلا ثلاثة
مثلاً اسم مركب مرادف لسبعة * والثاني : ونقله ابن الحاجب عن الأكثرين أن المراد أيضاً
سبعة كما قال الاول ولكن لا يقول أن المجموع اسم لها بل لإقرينة مبينة لذلك كسائر
المخصصات * والثالث : وهو الصحيح عند ابن الحاجب أن المراد بالعشرة جميع أفرادها من غير
حكم عليها ثم حكم بالاستناد بعد إخراج الثلاثة فيكون الاستناد إلى سبعة ولم يتعرض المصنف
لشبهة الحنابلة لأنها كشبهة القاضي قال : (الثانية الاستثناء من الإثبات نفي
وبالعكس خلافاً لأنى حنيفة

المسألة (الثانية — الاستثناء من الإثبات نفي) اتفاقاً على ما قيل في قوله : د فلبث فيهم
ألف سنة إلا خمسين عاماً ، (وبالعكس) أي من النفي إثبات (خلافاً لأنى حنيفة)

لَنَا لَوْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ لَمْ يَكْفِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ احْتِجَّ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ
وَالسَّلَامُ لَا صَلَاةَ إِلَّا بِظُهُورِ قُلْنَا لِلْمُبَالِغَةِ

رحمه الله فان الاستثناء من الحكم بالنفي ليس بحكم بالإثبات لتحقق الواسطة وهي عدم الحكم
فقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه بنفي أو إثبات قال الشارحان : وفيه نظر فانه
لو صح لم يكن الاستثناء من الإثبات نفيًا للواسطة ، وقد صح كونه نفيًا إجماعًا والنظر منظور
إذ المذكور في كتب الحنفية أنه ليس من الإثبات نفيًا ولا بالعكس بل هو تسكلم بالباقي بعد
الثبوت ، ومعناه أنه إخراج المستثنى وحكم على الباقي من غير حكم على المستثنى ففي مثل على عشرة
إلا ثلاثة لا تثبت الثلاثة بحكم البراءة الأصلية وعدم الدلالة على الثبوت لا بدلالة اللفظ على
عدم الثبوت ، وفي مثل ليس على الإسبعة لا يثبت شيء بحسب دلالة اللفظ وإنما يثبت بحسب العرب
قال المصنف (لنا لو لم يكن كذلك) أى لو لم يكن من النفي اثباتاً (لم يكف) التوحيد بقولنا
(لا إله إلا الله) لأن معناه حينئذ نفي الإلهية عن غيره فقط واللازم باطل ولأن النقل من
أهل العربية أنه كذلك ، وهو المعتمد في إثبات مدلولات الألفاظ ، وأجابوا عن الأول بمثل
ما مر من أن حصول الإيمان بكلمة التوحيد من المشترك وهن القائل بنفي الصانع بحسب عرف
الشرع وعن الثاني بتأول كلام أهل العربية أنه من النفي إثبات بأنه مجاز تعبيراً عن اللازم وهو
عدم الحكم بالنفي بالزموم وهو الحكم بالإثبات كما أن العكس مجاز تعبيراً عن عدم الحكم بالثبوت
بالحكم بالعدم قال الفاضل انكار دلالة ما قام الا زيد على ثبوت القيام لزيد يكاد يلحق بانكار
الضروريات واجماع أهل العربية على أنه من النفي إثبات لا يحتمل التأويل أقول لا نعلم أن انكار
دلالة ما ذكر من حيث الوضع انكار الضرورى وإنما يصح ذلك لو لم يثبتوا دلالة ما بحسب
العرف والإجماع على ما ذكر ان أريد به ثبوت هذا الكلام منهم فلا خفاء في قبوله التأويل بما
ذكرنا وان أريد اتفاقهم على ثبوت مفهومه الحقيقي بلا تأويل فممنوع (احتج) أبو حنيفة
رحمه الله عليه (بقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة إلا بطهور) إذ التقدير لا صحة للصلاة بشيء
إلا بطهور فلو كان الاستثناء من النفي لإثباتاً لزم صحة الصلاة بالطهور وحده وهو باطل لجواز
انتفاء شرط آخر أو ركن (قلنا) لإثبات الشيء بعد نفيه قد يكون للحصر كما في كلمة التوحيد
وقد يكون للمبالغة كما في لا قضاء إلا بالورع ، أى هو الشرط الأعظم فيه لأنه يصح بمجرد
الورع ، وحينئذ نقول الاستثناء في المثال (للمبالغة) في كون الطهور شرطاً أنهم
لا أنه الشرط ليس إلا ثم حاصل ما ذكر المحقق هنا أنه لا بد من تفسير أمر هو مستثنى

الثالثة : المتعددة 'إن' تعاطفت أو استغرق الأخير الأول

يتعلق به قولنا إلا بطهور على أن يكون ظرفا مستقرا صفة له أى إلا صلاة بطهور فالمستثنى منه على هذا النكرة المنفية أو يكون ظرفا لغوا صلة له أى إلا باقترانها بطهور والمستثنى منه محذوف وهو بوجه من الوجوه والاستثناء في هذه الصورة مفرغ فعنى الإثبات على الأول أن كل صلاة بطهور حاصلة ولا فساد فيه وعلى الثانى أن الاقتران بالطهور يعتبر في ثبوت الصلاة ألينة لأن معنى الصدر أن لاوجه يعتبر في ثبوت الصلاة فلا معنى للإثبات في المستثنى سوى أنه يعتبر وهو حق * لا يقال حينئذ يلزم أن لايعتبر في ثبوت الصلاة وجه ماسوى الطهور لأن ذلك بطريق المبالغة بأن جعل كل وجه سواء بالنسبة إليه كأنه ليس بوجه وهو جواب المصنف كما ذكرنا واعتراض على الأول أنه ان أريد الحصول الشرعى فلا اطراد إذ بعض صلاة بطهور ليست بحاصلة كما إذا اتفق شرط آخر وان أريد الحسى فلا معنى للاستثناء لأن كل صلاة فى حاصلة بطهور كانت أو بغيره وإن أريد أن الصلاة بغير طهور ليست بصلاة حقيقة فكذا بدون سائر الشروط على الثانى إذا كان التقرير لاصلة تثبت بوجه إلا بهذا الوجه لزم ثبوت الصلاة بهذا الوجه ألينة ليكون إثباتا والا يكون متردداً بين النفي والإثبات ولا يفيد تحقق الثبوت في لاوجه يعتبر في الصلاة إلا الاقتران بالطهور لأنه كلام آخر ليس مدلول هذا الكلام وحينئذ يلزم ثبوت الصلاة أينما وجد الطهور بل الجواب عن أصل الاستدلال أننا لا نسلم أن قولنا إلا بطهور يقتضى صحة كل صلاة ملصقة بالطهور بل لا يقتضى إلا صحة صلاة بطهور في الجملة وكذا فى الثانى لا يقتضى إلا ثبوت الصلاة عند الاقتران بالطهور في الجملة كذا قال الفاضل وهذا معنى ما قيل أن التقدير لاصحة الصلاة بشئ إلا بطهور في بعض الصور وهى صورة استجماع الشرائط والأركان وما قال الحنبل من أن عدم الصلاة في بعض الصور لا ينفى أن يكون الاستثناء من النفي إثباتا بل هو اثبات في صورة الاستجماع وما يقال من أننا إذا قلنا بصحة الصلاة الملصقة بالطهور لزم عموم الحكم في كل صلاة كذلك لعموم النكرة الموصوفة بصفة عامة في لا أجالس إلا رجلا عالما ولدلالة الكلام على أن علة الصحة هى الوصف المذكور فضعيف لأن الأول عنوع إذ هو مبنى على الثانى والثانى مختص بما إذا كان الوصف صالحا للاستقلال بالعلية ولم يعارضه قاطع كذا ذكره الفاضل لكن بقى ما ذكره الفري وهو أنه لو كان المعنى صحة صلاة بطهور أو ثبوتها عند الاقتران به في الجملة يفد المبالغة المقصودة بهذا الاستثناء لأن سائر الشروط كذلك اللهم إلا أن يلزم عدم وروده للمبالغة المسألة (الثالثة) الاستثناءات (المتعددة إن تعاطفت) كقولنا لزيد على عشرة إلا أربعة وإلا ثلاثة (أو استغرق) الاستثناء (الأخير الأول) بأن لا يكون

عادتُ إلى 'المتقدم عليها وإلاَّ يعودُ الثاني إلى 'الأول لأنه أقربُ' أقولُ
الإستثناء من الإثبات نفى نحو قام القوم إلا زيدا يكون نفياً للقيام عن زيد بالاتفاق كما قاله
الإمام في المعالم وصاحب الحاصل وأما الإستثناء من النفي نحو ما قام أحد إلا زيدا فقال الشافعي
يكون إثباتاً لقيام زيد وقال أبو حنيفة لا يكون إثباتاً له بل دليلاً على إخراجِه عن المحكوم عليهم
وحينئذ فلا يلزم منه الحكم بالقيام أما من جهة اللفظ فلأنه ليس فيه على هذا التقدير ما يدل
على إثباته كما قلنا وأما من جهة المعنى فلأن الأصل عدمه قالوا بخلاف الإستثناء من الإثبات
فأنه يكون نفياً لأنه لما كان مسكوتاً عنه وكان الأصل هو النفي حكمتابه فعلى هذا لافرق عندهم
في دلالة اللفظ بين الإستثناء من النفي والإستثناء من الإثبات واختار الإمام في المعالم مذهب
أبي حنيفة وفي الحصول والمنتخب مذهب الشافعي * دليلنا أنه لو لم يكن إثباتاً لم يكف لا إله
إلا الله في التوحيد لأن التوحيد هو نفى الإلهية عن غير الله تعالى وإثباتها له فإذا لم يدل
هذا اللفظ على إثبات الإلهية له تعالى بل كان ساكناً عنه فقد فات أحد شرطى التوحيد * وأجاب
في المعالم بأن إثبات الإلهية له سبحانه مقرر في بدائه العقول والمقصور دنفى الشريك * احتج أبو حنيفة
بمثل قوله عليه الصلاوة والسلام لا صلاة إلا بطهور وتقديره لا صحة للصلاة إلا بطهور فلو كان الاستثناء
من النفي لإثباتا لسكان كل ما وجد الطهور توجد الصحة وليس كذلك فإنها قد لا تصح لفوات
شرط آخر ولم يجب الإمام على هذا الدليل لا في الحصول ولا في المنتخب وهو حديث غير

الآخر ناقصاً عنه كقوله على عشرة إلى أربعة إلا خمسة (عادت) الإستثناءات المتعددة
بأسرها في صورتين (إلى المتقدم عليها) وهو المستثنى منه أما في الأول فلو جوب تساوى
المطوف والمعطوف عليه في الحكم وأما في الثاني فلعدم صحة عوده إلى الإستثناء الأول
لكونه مستغرقاً له فيعود إلى المتقدم عليهما (والا) أى وإن لم يتعاطف ولم يستغرق الأخير
الأول بل كان الأخير ناقصاً عنه نحوه عشرة إلا خمسة إلا ثلاثة (يعود) الإستثناء (الثاني
إلى) الإستثناء (الأول) دون المستثنى منه المتقدم عليهما (لأنه) أى الإستثناء الأول
(أقرب) إلى الثاني من المتقدم عليها ولا يجوز العود اليهما معاً لأن الإستثناء الأول يخالف
المستثنى منه في الكيف بناء على أن الإستثناء من النفي إثبات وبالعكس فلو كان استثناء
منهما لتناقض ومن هذا قال النحاة لو ذكر المستثنى الثاني بعدما يصح دخوله فيه أى
دخول الثاني في الأول كان من النفي إثباتاً وبالعكس نحوه على عشرة إلا تسعة
إلا ثمانية إلا سبعة إلا ستة إلا خمسة إلا أربعة إلا ثلاثة إلا اثنين إلا واحداً فاللازم
خمسة ولو ذكر بعده الاثنين إلا ثلاثة إلا أربعة إلا خمسة إلا ستة إلا سبعة إلا ثمانية
إلا تسعة فاللازم واحد لأنك إذا قلت على عشرة إلا تسعة لزوم واحد ثم إذا قلت إلا ثمانية

معروف وبتقدير صحته فخرابه من ثلاثة أوجه * أحدها : وهو ما ذكره المصنف أن الحصر قد يوقى به للبالغة لا للنفي من الغير كقوله الحج عرفة وهذا كذلك لأن الطهارة لما كان أمرها متأكداً صارت كأنه لا شرط للصحة غيرها حتى اذا وجدت توجد الصحة * الثاني : ما قاله صاحب التحصيل وهو حسن أن قولنا أن الاستثناء من النفي اثبات يصدق بإثبات صورة واحدة من كل استثناء لأن دعوى الاثبات لاعموم فيها بل هي مطلقة وحينئذ فيقتضى صحة الصلاة عند وجود الطهارة بصفة الاطلاق لا بصفة العموم أى لا يقتضى ثبوت صحة الصلاة في جميع صور الطهارة بل يصدق ذلك بالمرّة الواحدة * الثالث : ما قاله الآمدى أن هذا استثناء من غير الجنس لأنه لا يصدق عليه اسم الأول ولكن انما سبق هذا لبيان اشتراط الطهارة في الصلاة والاستعمال يدل عليه كما يقال لا قضاء الى بورع أو يعلم وليس المراد اثبات القضاء لكل عالم أو ورع بل المراد الشرطية ، وقد تقرر أنه لا يلزم من وجود الشرط وجود الجواز المشروط به لوجود مانع أو انتفاء شرط وما قاله حسن إلا دعواه أنه منقطع قال ابن الحاجب فانه بعيد لأن هذا استثناء مفرغ والمفرغ من تمام الكلام بخلاف المنقطع (المسألة الثالثة) في حكم الاستثناءات المتعددة ، وقد أهملها ابن الحاجب وحكمها أنها إن تعاطفت أى عطف بعضها على بعض عادت كلها إلى المستثنى منه نحو له على عشرة إلا ثلاثة وإلا اثنين فيلزمه خمسة ، وكذلك إن لم تكن معطوفة ولكن كان الثاني مستغرقاً للأول قال في المحصول سواء كانت مساوياً نحو له على عشرة إلا اثنين إلا اثنين بالتكرار أو أزيد نحو له على عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة فيلزمه في المثال الأول ستة ، وفي الثاني خمسة ، ولك أن تقول الاستثناء خلاف الأصل لكونه إنكاراً بعد اعتراف كما سيأتي والتأكيد أيضاً خلاف الأصل والمساوى محتمل لكل منهما فلم رجحنا الاستثناء على التأكيد والنحويين في هذا القسم وهو المستغرق مذهبان . أحدهما : ما اقتضاه كلام المصنف . والثاني وهو مذهب الفراء أن الثاني يكون مقراً به فيلزمه في المثال الأول عشرة وفي الثاني أحد عشر (قوله وإلا) أى وإن لم يكن الثاني معطوفاً ولا مستغرقاً فيعود الاستثناء الثاني إلا الاستثناء الأول أى يكون مستثنى منه ، وحينئذ فلا بد من مراعاة ما تقدم لك وهو أن الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس ، فاذا قال له على عشرة إلا ثمانية إلا سبعة إلا ستة فتكون السبعة مستثناة من الثمانية وعلى هذا فتكون لازمة لأنها مستثناة مما يلزم والستة مستثناة من السبعة فتكون غير لازمة لأنها مستثناة مما يلزم وحينئذ فيلزمه في هذا الإقرار ثلاثة لأنه لما قال على عشرة إلا ثمانية أى لا يلزم منى فيبقى درهمان ثم قال إلا سبعة أى تلزم منى فتضمهما إلى الدرهمين فتصير تسعة ثم قال إلا ستة أى لا تلزم منى فيبقى ثلاثة وهذا الذى جزم به من كون كل واحد يعود إلى ما قبله هو مذهب البصريين والكسائي واستدل له المصنف بأنه أقرب وقال بعض

النحويين تعود المستثنيات بها الى المذكور أولاً وقال بعضهم يحتمل الأمرين قال هـ (الرابعة قال الشافعي المتعقب للجميل كقوله تعالى : «إلا الذين تابوا» يعود إليها وخص أبو حنيفة بالآخيرة وتوقف القاضي والمرضى وقيل إن كان بينهما تعلّق فلجميع مثل أكرم الفقهاء والزهاد أو أنفق عليهم إلا المبتدعة وإلا فللآخيرة

صار اللازم تسعة ثم إذا قلت إلا سبعة بقي اثنان ثم إذا قلت إلا ستة صار ثمانية ثم إذا قلت إلا خمسة بقي ثلاثة وإذا قلت إلا أربعة صار سبعة وإذا قلت إلا ثلاثة بقي أربعة ثم إذا قلت إلا اثنين صار ستة ثم إذا قلت إلا واحداً بقي اللازم خمسة وإذا قلت بعد هذا إلا اثنين صار سبعة ثم إذا قلت إلا ثلاثة بقي أربعة ثم إذا قلت إلا أربعة صار ثمانية والا خمسة بقي ثلاثة والا ستة صار تسعة والا سبعة بقي اللازم اثنين والا ثمانية صار عشرة والا تسعة بقي واحد ولا خفاء أن اعتبار ذلك إنما هو باخراج البعض من المسقط والبعض من الباقي المسألة (الرابعة : قال الشافعي) رحمه الله الاستثناء (المتعقب للجميل) المتعددة أى المذكور عقبها (كقوله تعالى : الا الذين تابوا) الواردة بعد قوله تعالى : فاجلدوهم ، ولا تقبلوا ، وأولئك هم الفاسقون (يعود) أى ذلك الاستثناء المتعقب (إليها) أى الى الجمل بأسرها الا الدليل كما في هذه الآية فإنه لا يعود الاستثناء الى فاجلدوهم لأن في الجلد حق العبد وهو لا يسقط بالتوبة (وخص أبو حنيفة) رحمه الله (بالآخيرة) من الجمل (وتوقف القاضي) من الأشاعة وحجة الإسلام (والمرضى) من الشيعة في مرجع هذا الاستثناء الا أن يبين الا أن المرضى توقف للاشتراك والقاضي بمعنى أنا لا ندرى أنه حقيقة في أيهما قال الحق وهذان موافقان للحنفية في الحكم وإن خالفا في المأخذ لأنه رجع الى الآخيرة فثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كالحنفية لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها والحنفية لظهور عدم تناولها (وقيل) بالتفصيل بأن يكون كل منهما إنشائية أو خبرية أولاً وعلى الاول يكون كل منهما أمراً أو نهياً أولاً ثم (ان كان) الاول وكان (بينهما تعلق) بأن يكون اسم أحدهما مضمراً في الأخرى (فلجميع) أى الاستثناء عائد الى الجمل المذكورة بأسرها (مثل أكرم الفقهاء والزهاد ، أو أنفق عليهم إلا المبتدعة) وكذا إذا كان أحدهما مضمراً في الأخرى كقولهم : أكرم ربيعة ومضر إلا الطوال إذ الجملة الثانية فيهما لا تعد كلاماً غير متعلق بالاولى فهي مع الاولى كلام واحد (وإلا) أى وان لم يكن الاول أو كان ولم يكن بينهما تعلق بأن لا يكون ثمة شيء من الإضمارين (فللآخيرة) أى فالاستثناء يختص بالجملة الآخيرة ، وذلك أقسام لأنه اما

لنا ما تقدم أن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط غيرهما فكذلك الاستثناء قيل خلاف الدليل خوفاً في الأخيرة للضرورة فبقيت الأولى على عمومها قلنا منقوض بالصفة والشرط

أن تكون الجملتان من نوع واحد مع الاختلاف في الاسم والحكم معاً مثل أطلع ربعة وأطلع على مضر إلا الطوال أو مع الاتفاق في الاسم دون الحكم مثل أطلع ربعة وأطلع على ربعة إلا الطوال أو في الحكم دون الاسم نحو أطلع ربعة وأطلع مضر إلا الطوال أو لا يكونا من نوع واحد والقضية أما مختلفة كقوله أكرم ربعة والعلماء وهم المتكلمون بالأهل بغداد أو متحدة كالآية المذكورة التي اختلفت أنواع الكلام فيها إذ الجملة الأولى أمر والثانية نهي والثالثة خبر واتحدت القضية إذ الكل في شأن الرامين وإنما اختص الاستثناء في تلك الصورة بالأخيرة لاستقلال كل من الجمل وإن الظاهر أن الانتقال عن مستقلة إلى أخرى لا يقع إلا بعد تمام الفرض من الأول وهذا يقتضي أن لا يرجع الاستثناء إلى الجميع في حصول الإمام الانصاف أن هذا التقسيم حق لكن عند البحث يختار التوقف لعدم العلم كما هو مذهب القاضي قال الفري دعوى التوقف لعدم العلم بعد العلم بالتقسيم والاقرار بحقيقة خروج عن الانصاف أقول معنى حقيقة التقسيم أن الجمل التي يعقبها استثناء تنقسم إلى هذه الأقسام ولاخفاء أن العلم بهذا لا ينافي التوقف وعدم العلم بأن مرجع الاستثناء أي شيء أما الجميع أو الأخيرة . ثم اعلم أن الخلاف إنما هو في الظهور وأما أنه يمكن أن يرد الاستثناء إلى الجميع أو إلى الأخيرة خاصة فلا نزاع فيه كذا قال المحقق (لنا) على أنه عائد إلى الجميع (ما تقدم) وهو (أن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما) وهو يقتضي عودها إلى الجميع مثل أكرم وأعط زيدا ركباً أو أن كان عالماً أو العالم أو في الدار أو يوم الجمعة ومثل أكرم بني تميم وبني ربعة صالحين إلى آخره (فكذلك الاستثناء) منها فيعود إلى الجميع قياساً على سائرهما جامع أن كلامها مخصص غير مستقل واستدل بالاختصاص بالأخيرة و (قيل) الاستثناء (خلاف الدليل) بما تقدم من أنه إنكار بعد إقرار فالأصل أن لا يعود إلى شيء من الجمل لكن (خوفاً في) الجملة (الأخيرة للضرورة) وهو صون الكلام عن اللغو وخصت هي بالاستثناء لأنها أقرب (فبقيت) الجمل (الأولى) السابقة على الأخيرة (على عمومها) وهو العموم لأن الثابت بالضرورة مقدر بقدر الضرورة (قلنا) لا نسلم انحصار الضرورة في الجملة الأخيرة وإنما يصح لولم يوضع الاستثناء للعود إلى الجميع والالام تندفع الحاجة بالأخيرة ولو سلم فهو (منقوض بالصفة والشرط) فإن كلا منهما من

أقول شرع في حكم الاستثناء المذكور عقب الجمل كقوله تعالى: «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا» فان هذا الاستثناء وقع بعد ثلاث جمل الجملة الأولى آمرة بمجدهم والثانية ناهية عن قبول شهادتهم والثالثة مخبرة بنفسهم وفي حكم ذلك مذاهب «الاول مذهب الشافعي أن الاستثناء يعود إلى الجميع إذا لم يدل الدليل على إخراج البعض لكن بشرطين أحدهما أن تكون الجمل معطوفة كما صرح به الآمدي وابن الحاجب وغيرهما واستدلال الإمام والمصنف وغيرهما يقتضيه «الثاني أن يكون العطف بالواو خاصة كما صرح به الآمدي وابن الحاجب وإمام الحرمين في النهاية «الثاني مذهب أبي حنيفة أنه يعود إلى الجملة الأخيرة خاصة قال في المعالم وهو المختار وفائدة هذا الخلاف في قبول شهادة القاذف بعد التوبة فعندنا تقبل لأن الاستثناء يعود إليها أيضاً وعنده لا تقبل وأما الجملة الأولى الآمرة بالجلد فوافقه على أن الاستثناء هنا لا يعود إليها لكونه حق آدمي فلا يستقط بالتوبة الثالث التوقف وهو مذهب القاضي والشريف المرتضى من الشيعة قال في المحصول إلا أن القاضي توقف لعدم العلم بمدلوله في اللغة والمترضى توقف للاشتراك أي لكونه مشتركين عوده إلى الكل وعوده إلى الأخيرة لأنه قد ورد عوده للكل في قوله تعالى: «وأولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون إلا الذين تابوا» «وورد عوده أيضاً إلى الأخيرة في قوله تعالى: «ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني إلا من اغترف غرفة بيده» والأصل في الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركاً قال في المنتخب وما ذهب إليه القاضي هو المختار وصرح به في المحصول في الكلام على التخصيص بالشرط وذكر فيه وفي الحاصل هنا نحوه أيضاً «الرابع ما ذهب إليه أبو الحسين البصري وقال في المحصول أنه حق مع كونه قد اختار التوقف كما تقدم أنه ان كان بين الجمل تعلق عاد الاستثناء إليها والا يعود إلى الأخيرة خاصة والمراد بالتعليق كما قال في المحصول هو أن يكون حكم الأولى أو اسمها مضمراً في الثانية فالحكم كقولنا أكرم الفقهاء والزهاد إلا المبتدعة تقديره وأكرم الزهاد وأما الاسم فكقولنا أكرم الفقهاء أو أنفق عليهم إلا المبتدعة فقوله عليهم أي على الفقهاء وقد أشار

المخصصات التي هي خلاف الأصل مع عودها إلى الجميع اتفاقاً قال المراغي الاتفاق ممنوع في الصفة لكونها كالاستثناء عند الحنفية كما ستعرف وقيل المختار ان ظهر الانقطاع الأخيرة عما قبلها بأمرة فلاخيرة وان ظهر الاتصال للجميع وان لم يظهر أحدهما يتوقف ومرجع هذا إلى التوقف لأن القائل به إنما يقول به عند عدم القرينة ووجه ذلك أن الانفصال يجعلها كالأجانب والاتصال يجعلها كالواحدة

المصنف إلى المثالين بذكر أو فقال أو أنفق عليهم فافهمه واجتنب غيره وإنما أعيد الاستثناء
هنا إلى الكل لأن الثانية لا تستقل إلا مع الأولى بخلاف ما إذا لم يكن بين الجمل تعلق لأن
الظاهر أنه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها إلى جملة أخرى إلا وقد تم غرضه من الأولى
فلو كان الاستثناء راجعاً إلى الجميع لم يكن مقصوده من الأولى قد تم (قوله لنا) أى الدليل
على المذهب المختار وهو مذهب الشافعى أن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في
جميع المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما أى كالصفة والظرف والمجرور فيجب أن يكون
الاستثناء كذلك والجامع عدم الاستقلال مثاله أكرم بنى مضر وأطعم بنى ربيعة محتاجين أو
إن كانوا محتاجين أو المحتاجين أو عند زيد أو يوم الجمعة . واعلم أن الإمام نقل عن الحنفية
هنا أنهم وافقونا على عود الشرط إلى الكل كما نقله المصنف قال وكذلك الاستثناء بالمشيئة
ونقل في الكلام على التخصيص بالشرط عن بعض الأدباء أن الشرط يختص بالجملة التى تليه
فإن تقدم اختصاص بالأولى وإن تأخر اختصاص بالثانية ثم قال والمختار التوقف كما في الاستثناء
وسوى ابن الحاجب بينه وبين الاستثناء فعلى هذا يأتى فيه التفصيل الذى سبق نقله عنه وأما
الحال والظرف والمجرور فقال أعنى الامام انا نخصهما بالاخيرة على قول أبى حنيفة وحينئذ
فاستدلال المصنف بهما على أبى حنيفة باطل وأما الصفة فلم يصرح الامام بحكمها لكنها شبيهة
بالحال وقد علمت أن الحال يختص بالاخيرة عند الخصم (قوله قيل خلاف الدليل) أى
احتج أبو حنيفة بأن الاستثناء خلاف الدليل لكونه انكاراً بعد الاقرار لكن خولاف
مقتضى الدليل في الجملة الاخيرة للضرورة وذلك لأنه لا يمكن إلغاء الاستثناء وتعلقه بالجملة
الواحدة كاف في تصحيح الكلام والاخيرة لاشك أنها أقرب تخصيصاً بها ففى ما عداها
من الاصل وأجاب المصنف بأن هذا الدليل منقوض بالصفة والشرط فانهما عائدان إلى
الكل عندكم مع أن المعنى الذى قلتموه موجود بعينه فيهما وفيما قاله المصنف في الصفة فظراً
لما قدمناه من عوده إلى الاخيرة عندهم وقد اختلف النحاة أيضاً في هذه المسألة فجزم ابن مالك
بعوده إلى الجميع وخصه أبو على الفارسي بالاخيرة كما نقله عنه ابن برهان فى الوجيز قال لأن
العامل فى المستثنى هو الفعل المتقدم فلو عاد الاستثناء إلى الجميع لاجتمع عاملان على معمول
واحد وهو محال لأنه يؤدى إلى أن يكون الشيء الواحد مرفوعاً ومنصوباً كما فى الآية
المذكورة قال (الثانى الشرط)

والاشكال يوجب الشك (الثانى) من المخصصات المتصلة هو (الشرط) وهو على ما فى
محصول الامام ما يتوقف عليه المؤثر فى تأثيره لافى ذاته فبقوله يتوقف عليه المؤثر دخلت
فيه علل المؤثر من المادة والصورة والفاعل والغاية وكذا الشرط وبقوله فى تأثيره لافى ذاته

وهو ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده كإحصان

خرجت فان ذات المؤثر يتوقف عليها لا تأثيره في مؤثره وهذا بالحقيقة شرط المؤثر في تحصيله عين مؤثره وهو أولى من تعريف المصنف (وهو ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده) لانه يصدق على وجود المؤثر أنه شيء يتوقف عليه تأثيره لا وجوده إذ الشيء لا يتوقف على نفسه قال المدقق إنه غير منعكس لأن الحياة شرط في العلم القديم ولا يتصور هناك تأثير ومؤثر يعنى أن المحوج إلى المؤثر هو الحدوث والعلم قديم ولا مؤثر في القديم أقول هذا بناء على ما زعموا من أن المحوج إلى السبب ليس هو الإمكان بل الحدوث وقد تبين بطلانه في الكلام وبتقدير أحوال الإمكان يحتاج علم الواجب إلى ذاته لإمكانه بالذات وإن وجب بذاته تعالى لا تمتناع الامتناع وهو ظاهر والوجوب استحالة تعدد الواجب لذاته على ما تقرر وحينئذ يكون المؤثر فيه ذاته تعالى بشرط الحياة وقد فهم البعض كالجارى بردى وغيره أن المراد بما ذكر المدقق أن الحياة شرط في العلم مع أنه لا يتوقف تأثير العلم عليها إذ هو ليس من الصفات المؤثرة فأجاب بأن ذلك تعريف للشرط شرعى فقط من أن الخصم أن لا يسلم أن العلم ليس من الصفات المؤثرة ولم يتفطن أنا إذا قلنا الوضوء شرط في الصلاة لم يرد أنه يتوقف عليه تأثير الصلاة في الشيء بل تأثير المؤثر في الصلاة وقال حجة الإسلام الشرط ما لا يوجد المشروط بدوره ولا يلزم أن يوجد عنده وأورد عليه أولا أنه دور لانه عرف الشرط بالمشروط وهو مشتق منه موقوف تعلقه على ثقله وثانيا أنه غير مطرد لأن جزء السبب كذلك ويجاب عن الاول أن ذلك بمثابة قولنا شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدوره وظاهر أن تصور المشروط بالحقيقة غير مشروط في تصور ذلك والحاصل أن المراد بالمشروط المأخوذ في تعريف الشرط ما يصدق عليه ذلك والموقوف على تعقل الشرط هو تعقل مفهوم المشروط بحقيقته * وعن الثانى بأن جزء السبب قد يوجد المسبب بدوره إذا وجد سبب آخر ذكره المحقق قال الفاضل هذا فى غاية السقوط لأن المراد جزء السبب المتحد على ما صرح به الآمدى * ثم الشرط ينقسم إلى عقلى وشرعى ولغوى فالأول كالحياة للعلم لحكم العقل بأنه لا تسكن بدونها * والثانى كالطهارة للصلاة و (كإحصان) للرجم فإن الشرع هو الحاكم بذلك * والثالث كقولنا إن دخلت الدار من قولنا أنت طالق إن دخلت الدار فإن أهل اللغة وضعوا هذا التركيب على أن ما دخلت عليه أن هو الشرط والآخر المعلق به وهو الجزاء هذا وإن الشرط اللغوى صار استعماله فى السبب غالبا فإن المراد فى مثالنا أن الدخول سبب للطلاق ويستلزم وجوده لا مجرد كونه عدمه مستلزما لعدمه من غير سببية وقد يستعمل فى شرط شبيهه بالسبب من حيث أنه يستتبع الوجود وهو الشرط الذى لم يبق للمسبب

وفيه مسألتان) أقول هذا هو القسم الثاني من أقسام المخصصات المتصلة ، والشرط في اللغة هو العلامة ومنه أشرط الساعة أى علاماتها وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف ولا شك أن توقف المؤثر على الغير يكون على قسمين أحدهما أن يكون في وجوده وذلك بأن يكون ذلك الغير علة للمؤثر ، أو جزءاً من علته ، أو شرطاً لعلته ، أو يكون جزءاً من نفس المؤثر لأن الشيء أيضاً يتوقف في وجوده على جزئه ، وهذا القسم يتوقف عليه تأثير المؤثر أيضاً لأن التأثير متوقف على وجود المؤثر ، وكل ما توقف عليه المؤثر توقف عليه التأثير بطريق الأولى . الثاني : أن يتوقف على الغير في تأثيره فقط ، وذلك الغير هو المعبر عنه بالشرط فقوله : ما يتوقف عليه تأثير المؤثر يدخل فيه جميع ما تقدم من الشرط وغيره وقوله : لا وجوده معطوف على تأثير المؤثر ، أى لا يتوقف وجوده يعنى وجود المؤثر ، وخرج بهذا القيد علة المؤثر وجزؤه وغير ذلك مما عدا الشرط فإن التأثير متوقف على هذه الأشياء بالضرورة كما قدمناه لكن ليس هو التأثير فقط بل التأثير والوجود بخلاف الشرط فإن وجود المؤثر لا يتوقف بل إنما يتوقف عليه تأثيره كالأحصان فإن تأثير الزنا في الرجم متوقف عليه ، وأما نفس الزنا فلا لأن السكر قد تزنى وهذا التعريف إنما يستقيم على رأى المتزلة والغزالي فانهم يقولون ان العالل الشرعية مؤثرات لكن المعتزلة يقولون انها مؤثرة بذاتها والغزالي يقول بجعل الشارع ، وأما المصنف وغيره من الأشاعرة فانهم يقولون إنها أمارات على الحكم وعلامات عليه كما سيأتى في القياس فلا تأثير ولا مؤثر عندهم فان قيل ينتقض بذات المؤثر فان التأثير متوقف عليها بالضرورة ويصدق عليها أن المؤثر لا يتوقف وجوده عليها لاستحالة توقف الشيء على نفسه قلنا : إنما ينتقض أن لو قلنا بمذهب الأشعرى وهو أن الوجود عين الماهية والمصنف لا يراه . بل يختار أن الوجود من الأوصاف الزائدة العارضة للماهية كما تقدم في الاشتراك فعلى هذا يصدق أن وجود المؤثر يتوقف على ذات المؤثر وللقرار من هذا السؤال عبر المصنف بقوله لا وجوده ولم يقل لاداته كما قاله في المحصول . واعلم أن الشرط عندما يكون شرعياً كما مثله وقد يكون عقلياً كما تقول الحياة شرط في العلم والجوهر شرط لوجود العرض وقد يكون لغوياً نحو إن دخلت الدار فأنت طالق وكلام الإمام يقتضى أن المحدود هو الشرط الشرعى قال : (الأولى : الشرط إن وجد دفعه فذاك

أمر يتوقف عليه سواء فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الأسباب والشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قلت إن طلعت الشمس فالبيت مضيء يفهم منه أنه لا تتوقف إضاءته إلا على طلوعها (وفيه) أى في الشرط (مسألتان) المسألة (الأولى : الشرط) إما دفعة أولافيه (إن وجد) أى تحقق (دفعة) واحدة (فذاك) أى حصل المشروط عنده بسيطاً كان الشرط أو مركباً بتلازم أجزائه في الوجود عدم شيء كان أو وجوده بأن يوجد المشروط أو ان وجوده

حلالاً فيوجد المشروط عند تكامل أجزائه أو ارتفاع جزء منه إن شرط عدمه . الثانية : إن كان زانياً ومحصناً فارجم يحتاج إليهما وإن كان سارقاً أو نباشاً فاقطع يكفي أحدهما وإن شفيقت فسالم وغانم حر فشفي عتقاً وإن قال أو

أو أو أن عدمه (وإلا) أى وإن لم يوجد دفعة بل بالتدرج فلا بد أن يكون مركباً من أجزاء مفروضة كما في غير القار من الأشياء أو محقة كما في سائر المركبات وحيث أن الشرط إما وجوده أو عدمه (فيوجد المشروط عند تكامل أجزائه) إن شرط وجوده ، ويكفي في غير القار بحصول آخر جزء منه (أو) عند (ارتفاع جزء منه إن شرط عدمه) إذ يكفي في عدم المركب عدم جزء ما منه بخلاف وجوده فإنه لا بد له من وجودات جميع الأجزاء وعبرة الحاصل إن كان الشرط عدمه فيوجد المشروط عند انتفاء كل أجزائه قال الجاربردى وجه الترفيق بين الكلامين أن ما ذكره صاحب الحاصل فيما إذا كان انتفاء جميع الأجزاء شرطاً لوجود الحكم ، وما ذكره المصنف في صورة شرطية انتفاء السكك من حيث هو كل لوجوده فلا يوجد الحكم في الأول إلا عند انتفاء جميع الأجزاء وفي الثانى يوجد عند انتفاء أى جزء كان أقول لا مدافعة بين اشتراط انتفاء كل الأجزاء واشتراط انتفاء جزء منها حتى يحتاج إلى التوفيق بل هما متلازمان إذ الثانى حاصل السبب الجزئى والأول حاصل سلب العموم لا عموم السلب حيث ذكر بالإضافة ، ولم يقل انتفاء كل من الأجزاء وسلب عموم الإيجاب مساو للسلب الجزئى ويؤيد ذلك جعلهم مثل ليس كل ولا كل من أدوات السلب الجزئى مع أنه لسبب العموم قصداً ثم اعلم أن هذه المسألة إنما تطول إذا أريد بالشرط ما هو في معنى السبب أو شبيهه به إذ مطلق الشرط لا يلزم وجود المشروط عند وجوده المسألة (الثانية) إذ تعدد الشرط والحكم المشروط به فذلك إما بالواو أو بأو فهذه أربعة أقسام الأول ما يكون التعدد في الشرط بالواو كقوله (إن كان زانياً ومحصناً فارجم) فالحكم فيه وهو وجوب الرجيم (يحتاج إليهما) أى الزنا والاحصان بمعنى أنه لا بد منهما جميعاً إذ الشرط لمجموع (و) الثانى : إما أن يكون التعدد فيه بأو مثل (إن كان سارقاً أو نباشاً فاقطع) فالحكم فيه وهو وجوب القطع (يكفي) فيه (أحدهما) لأن الشرط هو لا الجميع (و) الثالث ما يكون التعدد في الحكم بالواو بأن قيل لرجل (إن شفيقت فسالم وغانم حر فشفي) بعد ذلك (عتقاً) أى سالم وغانم كلاهما إذ الشفاء شرط العتق لكل منهما والرابع ما يكون التعدد في الحكم بأو وأشار إليه قوله (وإن قال أو) أى لو

فَيَعْتَقُ أَحَدُهُمَا وَيَعَيِّنُ) أقول ذكر في الشرط مسألتي إحداهما أن المشروط متى يوجد وحاصله أن الشرط قد يوجد دفعة وقد يوجد على التدرج فان وجد دفعة كالتعليق على وقوع طلاق وحصول بيع وغيرهما مما يدخل في الوجود دفعة واحدة فيوجد المشروط عند أول أزمة الوجود ان علق على الوجود وعند أول أزمة العدم ان علق على العدم وإن وجد على التدرج كترامة للفاحة مثلاً فان كان التعليق على وجوده كقوله إن قرأت الفاتحة فأت حر فيوجد المشروط وهو الحرية عند تكامل أجزاء الفاتحة وإن كان على العدم كقوله لزوجه إن لم تقرق الفاتحة فأت طالق فيوجد المشروط وهو الطلاق عند ارتفاع جزء من الفاتحة كما لو قرأت الجميع إلا حرفاً واحداً لأن المركب يلتقي بانتفاء جزئه * المسألة الثانية في تعدد الشرط والمشروط وهو تسعة أقسام لأن الشرط قد يكون متحداً نحو ان قمت فأت طالق وقد يكون متعدداً اما على سبيل الجمع نحو ان كان زانياً ومحصناً فارجمه فيحتاج إليهما للرجم واما على سبيل البدل نحو ان كان سارقاً أو نباشاً فاقطعه فيكفي واحد منهما في وجوب القطع والمشروط أيضاً على ثلاثة أقسام مثال الاول قد عرفته ومثال الثاني إن شفيت فسالم وغانم حر فاذا شقي عتقاً ومثال الثالث أن يأتي بأو فيقول إن شفيت فسالم أو غانم حر فاذا شقي عتق واحد منهما ويعينه السيد وإذا ضربت ثلاثة في ثلاثة صارت تسعة وقد أهل المصنف اتحاد الشرط والمشروط اكتفاء بما تقدم وذكر تعددهما على الجمع والبدل ويجمع ذلك أربعة أقسام لأنه الحاصل من ضرب اثنين في اثنين قال في المحصول وانفقوا على أنه يحسن التقييد بشرط يكون الخارج به أكثر من الباقي وقد تقدم في الاستثناء حكم الشرط الداخِل على الجمل قال : (الثالث الصِّفَةُ مثلُ : « فتحرير رُقبة مؤمنة » وهي كالإستثناء)

قال إن شفيت فسالم أو غانم حر ، وشقي (فيعتق أحدهما) لا بالمتعين إذ الشفاء شرط لعتق أحدهما في الجملة لا لعتق كل منهما (ويعين) أى المعتق وهو المولى يعنى يكون خيار التعيين له فيه من أى أحدهما شاء (الثالث) من المخصصات المنصلة (الصفة مثل) قوله تعالى : (فتحرير رقة مؤمنة) وفيه نظر لأن النكرة في الإثبات مطلق قيد الصفة كما صرح به الإمام وغيره لأعام مخصوص كذا ذكر الفهرى (وهى) أى الصِّفَةُ (كالاستثناء) إذ ورد بعد جملة واحدة أو جمل متعددة فيقال العام الموصوف بالصفة إن كان متحداً فالصفة تعود اليه وإن كان متعدداً نحو أكرم بنى تميم ومضر وربعة الطوال فالأذهاب فيه كالأذهاب في الاستثناء وعليه المحقق حيث قال حكمها حكم الاستثناء بعد الجمل والمختار المختار قال الخننجي إلا أن أبا حنيفة والشافعى رحمهما الله تعالى قد اتفقا على عودها إلى الجميع ، وقال المراعى مذهب أبى حنيفة أن الصفة تختص بالآخر كالاستثناء وهى تدافع قال الفهرى لم يوجد في

أقول هذا هو القسم الثالث من أقسام المخصصات المتصلة ، وهو التخصيص بالصفة نحو أكرم الرجال العلماء فإن التقييد بالعلماء مخرج لغيرهم ومثل له المصنف بقوله تعالى : « فتحرير رقبة مؤمنة » وهو تمثيل غير مطابق فإن هذا من باب تقييد المطلق لا من باب تخصيص العموم لأن رقبة غير عامة لكونها نكرة في سياق الإثبات ولم يزد الإمام على قوله كقولنا رقبة مؤمنة وهو محتمل لما أراد المصنف ولغيره من الأمثلة الصحيحة بأن تكون واقعة في نفي أو شرط كما تقدم (قوله : وهى) أى والصفة كالاستثناء يعنى فى وجوب الاتصال وعودها إلى الجمل وفصل في الحصول ومختصراته كالحاصل وغيره فقال هذا إن كانت الجملة الثانية متعلقة بالأولى نحو أكرم العرب والعجم المؤمنين فإن لم تكن فانها تعود إلى الأخيرة فقط ، وقد عرفت ضابط التعلق في المسألة السابقة وكلام المصنف مشعر بأن أبا حنيفة يقول بعودها إلى الأخيرة مطلقاً كما قال به في الاستثناء ، وليس كذلك كما تقدم ومشعر أيضاً بجرى الخلاف المذكور في الاستثناء في إخراج الأكثر والمساوى والأقل ، فيه نظر قال : (الرابع الغاية وهى طَرَفُهُ وَحُكْمُ مَا بَعْدَهَا مَخَالَفٌ لِمَا قَبْلُهَا مِثْلُ : « وَأَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ » وَوُجُوبٌ

كتب الحنفية ما يعرب عن هذه المسألة ولعل الخنجى إنما قال ذلك قياساً على الشرط فانه عائد إلى الكل في قوله : امرأته طالق وعبد حر وعليه حج إن دخلت الدار والمراعى إنما أخذ هذا من ظاهر لفظ المصنف وهى كالاستثناء وبوافتقه ظاهر لفظ المنتهى وأما عبارة محصول الإمام فهى أن الصفة إن ذكرت عقيب شيئين فاما أن يكون أحدهما متعلق بالآخر كقولك أكرم العرب والعجم المؤمنين فهى عائدة إليهما ، وأما أن يكون كذلك كقولك أكرم الحكماء وجالس الفقهاء الزهاد فالصفة عائدة إلى الأخير وإن كان للبحث فيه مجال كما في الاستثناء . فظاهر هذه العبارة يدل على التشبيه بحسب البحث والتفصيل لا بحسب تحقق المذاهب (الرابع) من المخصصات المتصلة (الغاية وهى) أى غاية الشيء (طرفه) . ونهايته (وحكم ما بعدها مخالف لما قبلها) من الحكم أو مخالف لحكم ما ذكر قبلها إذ لو بقى فيما وراء الغاية شىء منه لم تكن الغاية غاية (مثل) قوله تعالى : (وَأَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) فإن الليل عائد للصوم لدخول إلى فيه ، وحكم الليل في الإمساك عن المفطرات خلاف حكم ما قبله (ووجوب) هذا جواب سؤال تقديره لو كان حكم ما بعد الغاية خلاف ما قبله لوجب أن لا يجب غسل المرافق لكونه غاية لليد الواجب عليها واللازم باطل تقرير الجواب (ووجوب) هذا جوابه سؤال تقريره لو كان حكم ما بعد الغاية مخالف لما قبلها لوجب أن لا يجب غسل المرافق لكونه عائد لليد الواجب غسلها واللازم

غَسَلَ المُرْفِقِ لِلْإِحْتِيَاظِ) أقول هذا هو القسم الرابع من أقسام المخصصات المتصلة وهو الغاية وغاية الشيء طرفه ومنها وقد أعاد المصنف الضمير على لفظ الشيء وهو غير مذكور للعلم به وللغاية لفظان إلى * كقوله تعالى : * ثم أتموا الصيام إلى الليل * وحتى * كقوله تعالى : * ولا تقربوهن حتى يطهرن * (قوله وحكم ما بعدها مخالف) أى حكم ما بعد الغاية مخالف لحكم ما قبلها وهذه الغاية يحتمل أن يكون أراد بها المصنف ما أراد بالغاية بالتفسير المتقدم وهو الطرف وهو فاسد فانه لو كان المراد ذلك لقال وحكم ما بعدها مخالف لها ويحتمل أن يكون المراد بالغاية ما دخل عليه الحرف وهو فاسد أيضاً وإن كان كلام الإمام يقتضيه لأن المسألة المفروضة وهى التى وقع الخلاف فيها إنما هو فيما دخل عليه الحرف لا فى الواقع بعد ما دخل عليه الحرف ويحتمل أن يكون المراد بها الحرف نفسه وهو الصواب والتمثيل بالليل والمرافق يدل عليه فيسكون أراد بالغاية ثانياً خلاف ما أراد بها أولاً وهو غير ممتنع وأطلق على الحرف اسم الغاية وهو مستعمل فى عرف النحاة وحاصل المسألة أن ما بعد الحرف مخالف فى الحكم لما قبله أى ليس داخل فيه بل محكوم عليه بنقيض حكمه لأن ذلك الحكم لو كان ثابتاً فيه أيضاً لم يكن الحكم منتهياً ومنقطعاً فلا تكون الغاية غاية وهو محال مثاله قوله تعالى : * ثم أتموا الصيام إلى الليل * فان الى دالة على أن الليل ليس عللاً للصوم وهذه المسألة فيها مذاهب أحدها ما اختاره المصنف وهو مذهب الشافعى كما تقدم نقله عنه فى مفهوم العدد والثانى أنه داخل فيما قبله والثالث أن كان من الجنس دخل والا فلا نحو بعثك الرمان

باطل والجواب أن وجوب (غسل المرفق للاحتياط) فى التقصى عن العهدة يبين لأن حكم ما بعدها لا يخالف ما قبلها واعلم أنه يمكن أن يقال الكلام فيما بعد الغاية والمرافق نفس الغاية فلا نقض اللهم الا أن يقال المراد ما بعد أداة الغاية والخلفية على أن معنى المخالفة أن ما بعدها مسكوت عنه لم يحكم فيه بحكم ما قبلها لا أنه حكم بخلافه وأما الغاية فهل هى داخله فى الحكم أم لا ففيه تفصيل وهو أن ما ذكره لد الحكم لا يدخل فى الحكم السابق وذلك بأن يكون صدر الكلام لا يتناول الغاية وما ورائها لو اقتصر عليه وبه يعلم أن الغاية لا تثبت الحكم ومده اليها فى غاية الاثبات فلا تدخل تحته والا لما كانت غاية وما ذكره اقتصر الحكم بأن كان الصدر يتناول الغاية وما ورائها لو اقتصر عليه فى غاية الاسقاط لانه لقصر الحكم واسقاط ما ورائها فتدخل فى حكم الاثبات بصدر الكلام كأنه لم تذكر الغاية والمرافق من الثانى لأن اليد الى الابط والليل من الاول لأن امساك ساعة صوم لغرض شرعا حتى لو صام ساعة الخالف أن لا يصوم حث وذكر الشارحان الغاية المميزة حسا كما فى الصوم حكم ما بعدها بالخلاف للانفصال حسا وغير المنميز لا يلزمها ذلك كالمرفق بناء على

الى هذه الشجرة فينظر هل هي من الرمان أم لا والرابع ان لم يكن معه من دخل كما مثلناه والا فلا نحو بعثك من كذا الى كذا والخامس ان كان منفصلا عما قبله بمفصل معلوم بالحس بقوله تعالى : « ثم اتموا الصيام الى الليل » فانه لا يدخل والا فيدخل كقوله تعالى : « وايدىكم الى المرافق » فان المرافق ليس منفصلا عن اليد بمفصل معلوم غير مشتبّه بما قبله وما بعده كفصل الليل من النهار بل يحزمه مشتبّه فلما كان كذلك لم يكن تعيين بعض الاجزاء بأولى من الآخر فوجب الحكم بالدخول وفي المحصول والمنتخب أن هذا التفصيل هو الأولى ومذهب سيبريه أنه ان اقترن بمن فلا يدخل والا فيحتمل الامرين وقد نقله عنه في البرهان واختار الآمدى أن التقييد بالغاية لا يدل على شيء ولم يصحح ابن الحاجب شيئا وفي دخول غاية الابتداء أيضا مذهبان وقاعدة الخلاف ما اذا قال له على من درهم الى عشرة أو قال بعثك من هذا الجدار الى هذا الجدار والمفتى به عندنا أنه لا يدخل الجدار في البيع ولا الدرهم العاشر في الافرار وفي الفرق نظر فان قيل هذا الخلاف ينبغي أن يكون في الى خاصة وأما حتى فقد نص أهل العربية على أن ما بعدها يجب أن يكون من جنسه وداخله في حكمه قلنا الخلاف عام وكلام أهل العربية فيما اذا كانت عاطفة أما اذا كانت غاية بمعنى الى فلا ومنه قوله تعالى : « سلام هي حتى مطلع الفجر » (قوله وجوب غسل المرفق للاحتياط) جواب عن سؤال مقدر توجيهه أنه لو كان ما بعد الغاية غير داخل فيما قبله لسكان غسل المرفق غير واجب وليس كذلك وجوابه ما في الكتاب وتقريره من وجهين أحدهما أن النبي صلى الله عليه وسلم توجها فأدار الماء على مرفقيه فاحتمل أن يكون غسله واجبا وتكون الى بمعنى مع كما قد قيل في قوله تعالى : « وتأكلوا أموالهم الى أموالكم » واحتمل أن لا يكون واجبا فأوجبناه للاحتياط . الثاني أن المرفق لما لم يكن متميزا عن اليد امتيازا حسيا وجب غسله احتياطا حتى يحصل العلم بغسل اليد وعلى هذا التقرير يكون فيه اشعار باختيار التفصيل الذي نقلناه عن اختيار الإمام قال ابن الحاجب

أن جعلها غاية ليس بأولى من سائر مفاصل اليد لاستواء السلك في الاتصال الحسى أقول لا نسلم أن الانفصال حسيا يستلزم التخالف حكما ولا نسلم أن عند الاستواء في الاتصال الحسى لا يكون البعض أولى لكونه غاية لجواز أن يثبت بأمر آخر ككونه مذكورا بعد أداة الغاية وفي الكشف أن الى للغاية فاما دخرها وخروجها فيدور مع الدليل وما فيه دليل الخروج قوله تعالى : « فنظروا الى ميسرة » لأن الانتظار للاعسار ويزول بالميسرة ولو دخلت فيه لسكان يفتقر في الحالين وكذلك اتموا الصيام اذ لو دخل الليل لوجب الوصال وما فيه دليل الدخول قوله حفظت القرآن من أوله الى آخره لأن سرقة لحفظ كله وقوله تعالى : الى المرافق . لا دليل فيه على أحد الامرين فحكم الكفاية يوجب الغسل للاحتياط وزفر بالمتيقن فهذه

وحكم الغاية في هودها إلى الجمل كحكم الصفة قال * (والمنفصل ثلاثة : الأول العقل كقوله تعالى : « الله خالق كل شيء » ، الثاني : الحس مثل : « وأوتيت من كل شيء » ، الثالث : الدليل السمعي وفيه مسائل * الأولى : الخاص إذا عارض العام يخصه علم تأخره أم لا وأبو حنيفة يجعل المتقدم منسوخاً توقّف حيث جهل

أحكام الخصصات المتصلة (و) المخصص (المنفصل ثلاثة : الأول العقل) ومنع شذمة كونه مخصصاً لنا الوقوع (كقوله تعالى : الله خالق كل شيء) إذا العقل قاض صرفه بخروج القدم الواجب عنه لاستحالة كونه مخلوقاً وعند المعتزلة يقتضى أيضاً خروج أعمال العباد الاختيارية بالنظر وأيضاً قوله تعالى : « والله على الناس حج البيت ، مخصص باخراج المجانين ، والصبيان بناء على أن العقل لا يجوز تكليف من لا يعقله واستدل المخالف بأنه لو جاز التخصيص به لكان اللفظ صالحاً لما ياباه للعقل إذ التخصيص إخراج بعض متناول اللفظ وذلك عند صلوح اللفظ له لغة مع أن العقل يقتضى خروجه واللازم باطل إذ لا يصح المتكلم أن يريد بلفظه الدلالة على ما هو خلاف العقل * والجواب منع الملازمة وتحقيقه أن تناول العام كالناس للطفل إنما كان بانفراد هذا اللفظ لا بالنظر إلى ما ينسب إليه وهو وجوب الحج وإخراج العقل البص بالنظر إلى النسبة المذكورة إذ لا يجوز عقلاً نسبته إلى الكل فلا يلزم صلوح اللفظ لغة لعين ما ياباه العقل لتغاير الاعتبار إذ الصلوح بالنظر إلى نفس اللفظ والاباء باعتبار النسبة (الثاني) من الخصصات المنفصلة (الحس مثل) قوله تعالى : (وأنت من كل شيء) فانه عام يتناول السماء والشمس والقمر : مع أنه يعلم حساً أنها لم تؤت هذه الأشياء فان قلت لم لا يجوز كون من للتبعض قلنا فعلى هذه أيضاً يلزم التخصيص لا امتناع أن يقال أوتيت من كل شيء بعينه (الثالث) من الخصصات المنفصلة (الدليل السمعي ، وفيه مسائل) تسع المسألة (الأولى) في تعارض الخاص والعام وتخصيصه إياه (الخاص إذا عارض العام يخصه علم تأخره) عن العام (أم لا) وذلك إما بالعلم بتقديم الخاص أو بالجهل بتقديم أحدهما بعينه على الآخر للجهل بالتاريخ وفي بعض النسخ علم تاريخه أولاً يعنى سواء علم تقدمه على العام أو تأخره عنه أو لم يعلم شيء منهما وحاصلها أحد (وأبو حنيفة) رحمه الله (يجعل) الخاص (المقدم منسوخاً) بالعام المتأخران ، وعلم التقدم ويخصص العام بالخاص إذا علم تأخره عن العام أو تقارنهما (وتوقف) أى يوجب التوقف (حيث جهل) على بناء القول ، أى حيث لم يكن التأخر معلوماً وإلا تقدم أما النسخ لأن لا قتل المشركين

لنا أعمال الدليلين أولى) أقول لما فرغ من التخصيصات المتصلة شرع في المنفصلة والمنفصل هو الذي يستقل بنفسه أى لا يحتاج في ثبوته إلى ذكر العام معه بخلاف المتصل كالشرط وغيره وقسمه المصنف إلى ثلاثة أقسام وهى العقل والحس والدليل السمعى ولقائل أن يقول يرد عليه التخصيص بالقياس وبالعادة وقرائن الاحوال إلا أن يقال إن القياس من الأدلة السمعية ، ولهذا أدرجه فى مسائله ودلالة القرينة والعادة عقلية ، وفيه نظر لأن العادة قد ذكرها فى قسم الدليل السمعى وحيثئذ فيلزم فساده أو فساد الجواب . الاول

بعد ما قيل اقتل زيدا المشرک بمنزلة لا تقتل زيدا المشرک لتناول العام كل فرد ، والاخير ناسخ للتوسط فكذا الاول لانه فى معناه فالعام المتأخر ناسخ ولقول ابن عباس رضى الله عنهما كننا نأخذ بالاحداث فالاحداث ، وأما التخصيص فلما يحى من دليل الشافعية وأما الوقف فلاحتمال تقدم الخاص وكونه منسوخاً مرجوحاً واحتمال تأخره وكونه مخصصاً راجعاً فتعارض الاحتمالان فوجب التوقف ، والمذكور فى كتب الحنفية أن فى تأخر الخاص يتعارضان فى القدر المتناول للخاص فى أقارير العباد ووصاياهم ونحوها ، ولا يترجح أحدهما على الآخر بلا دليل زائد ، كما إذا أوصى بختام لاحد ثم أوصى بنفسه لآخر فى كلام مفصول فالحلقة الاول والفصل بينهما نصفان كما صرح به محمد رحمه الله فى الزيادات وأبو يوسف وإن سلم التعارض لكنه يرجح الوصية الثانية لأن النص دخل فيها قصداً وفى الاولى تبعاً واعتبار القصد أحق وأما فى كلام الشارع فيجعلون الخاص المتراخى ناسخاً للعام فى القدر المخصوص لا اختصاص التخصيص بالمقارن عندهم والشافعية يجعلونه مخصصاً لعدم اشتراط المقارنة فيه لا ناسخاً لانه إنما يكون حيث يرفع الكل وقد يجاب عن دليل نسخ الخاص بالعام بأننا لانسلم ان لا تقتل المشرکين فى معنى لا تقتل زيدا المشرک لجواز صرف النهى عن القتل إلى أفراد سواه بقرينة سبق اقتل زيدا فيكون تخصيصاً وان احتمل أن يعم النص الجميع ونسخ الخاص المتقدم ولا مرجح لاحدهما بل لو كان لكان للتخصص لانه أغلب ولانه منع عن الثبوت والنسخ رفع بعده والمنع أسهل فالحل عليه أولى وللحنفية أن يقولوا : العام قبل التخصص فيفيد ثبوت الحكم قطعاً فى جميع أفرادها عندنا بما أفقنا من الأدلة كالخاص فيكون لا تقتل المشرکين فى النهى عن قتل زيد المشرک كالخاص والتصريح بذلك ولا خفاء أن تقدم اقتل زيدا لا يمنع موجب لا تقتل زيدا بل يرتفع به فكذا يجب أن يرتفع بالعام ولا يمنع موجب (لنا) أى على أن الخاص مخصص مطلقاً أن يقال (أعمال الدليلين) ولو بوجه (أولى) من إعمالها أو إعمال أحدهما بالسكينة إذ الأصل الاعمال أى عند التعارض وإن لم يعمل بشئ منهما بالتوقف لزم إعمالها وإن أعمل العام وحده أهمل غيره وإن خصص الخاص العام أعمل

العقل والتخصيص به على قسمين أحدهما أن يكون بالضرورة كقوله تعالى «الله خالق كل شيء»
فإننا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقاً لنفسه والتمثيل بهذه الآية ينبنى على أن المتكلم يدخل في عموم
كلامه وهو الصحيح كما تقدم وعلى أن الشيء يطلق على الله تعالى وفيه مذهبان للمتكلمين والصحيح
اطلاقه عليه لقوله تعالى: «قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد» الآية والثاني أن يكون بالنظر
كقوله تعالى: «ولله على الناس حج البيت» فإن العقل قاض باخراج الصبي والمجنون للدليل الدال
على امتناع تكليف الغافل * الثاني الحس أي المشاهدة وإلا فالدليل السمعي من المحسوسات
أيضاً وقد جعله المصنف قسميه ومثاله قوله تعالى اخباراً عن بلقيس «وأوتيت من كل شيء» فإنها
لم تؤت شيئاً من الملائكة ولا من العرش وقد اعترض على هذا التمثيل بأن العرش والكرسى
ونحو ذلك وإن كنا نقطع بعدم دخوله لكنه لا يشاهد بالحس حتى يقال المخرج له والاولى
التمثيل بقوله تعالى: «تدمر كل شيء» فإنا نشاهد أشياء كثيرة لا تدمر فيها كالمسوحات والجبال *
الثالث الدليل السمعي وجعله المصنف مشتملاً على تسع مسائل * الاولى في بيان ضابط كل
على سبيل الاجمال عند تعارض الدليلين السمعين والمسائل الباقية في بيان التخصيص بالدالة
السمعية مفصلاً فنقول الخاص إذا عارض العام أي دل على خلاف ما دل عليه فيؤخذ بالخاص
سواء علم تأخيرها عن العام أو تقديمه أرم لم يعلم شيء منهما ونقله الإمام عن الشافعي واختاره
هو وأتباعه وابن الحاجب وذهب أبو حنيفة وإمام الحرمين إلى الأخذ بالتأخر سواء كان هو
الخاص أو العام لقول ابن عباس كنا نأخذ بالآحدث فالأحدث فعلى هذا إن تأخر العام فنسخ الخاص
وإن تأخر الخاص فنسخ من العام بقدر ما دل عليه فإن جهل التاريخ وجب التوقف إلا أن
يترجح أحدهما على الآخر بمرجح ما كتضمنه حكماً شرعياً أو اشتهار روايته أو عمل الأكثر
به أو يكون أحدهما محرماً والآخر غير محرم فإنه لا توقف بل يقدر المحرم متأخراً ويعمل به
احتياطاً ومنهم من بالغ فقال إن الخاص وإن تأخر عن العام ولكنه ورد عقبه من غير تراخ فانه

الخاص في جميع موارد العام في غير مورد الخاص وهذا أولى من الوجهين الباقيين ولأنه لو لم
يخصص لبطل القاطع بالاحتمال واللازم باطل أما الملازمة فلأن الخاص قطعي الدلالة على
مدلوله ودلالة العام على العموم محتملة لجواز أن يراد به الخاص فلو لم يخص العام متأخراً
بل أبطلنا به الخاص لزم ابطال القاطع بالاحتمال ولهم أن يقولوا لا نسلم أن دلالة العام الغير
الخصوص تحتمله احتمالاً ناشئاً عن دليل وحيفئذ فلا قدح في قطعيته كاحتمال الخاص المجاز
فإن قلت التخصيص بيان فكيف يجعل الخاص المتقدم بياناً للعام المتأخر قلنا إنه استبعاد
ولا يمنع أن يرد كلام ليسكون بياناً للمراد بكلام يرد بعده بأن يتقدم ذاته ويتأخر وصف

لا يقدم على العام بل لابد من مرجح حكاه في المحصول « حجة الشافعي أنا إذا جعلنا الخاص المتقدم مخصوصاً للعام المتأخر فقد أعملنا الدليلين أما الخاص فواضح وأما العام ففي بعض ما دل عليه وإذا لم نجعله تخصصاً له بل جعلناه مفسوخاً فقد ألغينا أحدهما ولا شك أن أعمال الدليلين أولى » واعلم أن ما قاله المصنف من الأخذ بالخاص الوارد بعد العام محله إذا كان وروده قبل حضور وقت العمل بالعام لأنه إذا كان كذلك كان بياناً لتخصيص سابق يعنى دالاً على أن المتكلم كان قد أراد به البعض وتأخير البيان جائز على الصحيح فأما إذا ورد بعد حضور وقت العمل بالعام فانه يكون نسخاً وبياناً لما مراد المتكلم الآن دون ما قبل لأن البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة هكذا قاله في المحصول وحينئذ فلا تأخذ به مطلقاً وإنما تأخذ به حيث لا يؤدي إلى نسخ المتواتر بالآحاد كما سيأتي قال * (الثانية : يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنة المتواترة والإجماع كتخصيص : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثه قروء » بقوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن » وقوله تعالى : « يوصيكم الله في أولادكم » الآية بقوله عليه الصلاة والسلام : القاتل لا يرث والزانية والزاني فاجلدوا برجمه صلى الله عليه وسلم للمحصن وتنصيف حد القذف على العبد) أقول شرع في بيان تخصيص المقطوع بالمقطوع فذكر أنه يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنة المتواترة قولاً كانت

كرهه بياناً للمسألة (الثانية) في تخصيص المقطوع بالمقطوع (يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنة المتواترة والإجماع) الأول (كتخصيص) قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثه قروء بقوله تعالى وأولات الأحمال أجلهن) فإن الأولى مخصصة الثانية اتفاقاً والمشهور في ذلك تخصيص قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً بقوله وأولات الأحمال (و) الثاني قسماً تخصيص الكتاب بالسنة القولية والفعلية الأولى كتخصيص (قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم الآية بقوله عليه الصلاة والسلام القاتل لا يرث) فإن الصحابة خصصوا الآية المذكورة بهذا الخبر (و) الثاني كتخصيص قوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا برجمه صلى الله عليه وسلم للمحصن) كرجه ما عايناهم فهموا أن الآية مخصوصة برجمه المحصن والثالث كتخصيص قوله تعالى في حق القاذفين فاجلدوهم ثمانين جلدة بالإجماع على تخصيصه بالاحرار (وتنصيف حد القذف على العبد) وههنا أبحاث الأول : لم لا يجوز أن يكون تخصيص هذه العمومات بدليل آخر لا بالمذكورات والجواب أن الأصل

أو فعلا ، وبالإجماع . ثم ذكر أمثلتها بطريق اللف والنشر ، وأهمل تخصيص السنة المتواترة بهذه الثلاث أيضاً وهو جائز وفي الحصول عن بعض الظاهرية أن الكتاب لا يكون مخصصاً أصلاً لا لكتاب ولا لسنة واحتج بقوله تعالى لتبين ففوض أمر البيان إلى رسوله فلا يحصل إلا بقوله ومثل المصنف تخصيص الكتاب بالكتاب بقوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » فانه مخصص لعدم قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » . وللخصم أن يقول : لا أسلم أن تخصيص المطلقات بهذه الآية فقد يكون بالسنة وجوابه أن الأصل عدم دليل آخر ، ومثال تخصيص الكتاب بالسنة القولية قوله صلى الله عليه وسلم : « القاتل لا يرث فانه مخصص لعموم قوله تعالى : « يوصيكم الله في أولادكم » وهذا التمثيل غير صحيح فان الحديث المذكور غير متواتر اتفاقاً ، بل غير ثابت . فان الترمذى نص على أنه لم يصح وقد ذكره ابن الحاجب مثالا لتخصيص الكتاب بالآحاد نعم إذا جاز التخصيص بالآحاد فالمتواتر أولى ، وأما تخصيص الكتاب بالسنة الفعلية ، فلان النبي صلى الله عليه وسلم رجم المحسن فكان فعله مخصصاً لعموم قوله تعالى : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » ، وفي هذا نظر أيضاً لجواز أن يكون إخراج المحسن إنما هو بالآية التي نسخت تلاوتها وبقي حكمها وهو قوله تعالى : « الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم » فان هذا كان قرآناً ولكن نسخت تلاوته فقط كما سيأتي في كلام المصنف فيجوز أن يكون التخصيص به لا بالسنة فان المراد بالشيخ والشيخة إنما هو الثيب والثيبة ثم إن المصنف أيضاً قد ذكر هذا بعينه مثالا لفسخ الكتاب بالسنة كما سيأتي ، ومثال تخصيص الكتاب بالإجماع تصنيف حد الفذف على العبد فانه ثابت بالإجماع فكان مخصصاً لعموم قوله تعالى : « والذين يرمون

عدم الغير وقوله تعالى : « فعلمن نصف ما على المحصنات من العذاب » وارد في حق الإماء وقياس العبد على الأمة لا يصلح ناسخاً غايته أنه قد يكون سند الإجماع كذا ذكر الفاضل أفول القياس يصلح مخصصاً ، وأيضاً لم لا يجوز أن يكون المخصص دلالة هذه الآية بطريق التنبيه . الثاني أنه إن أريد بالتخصيص في آية التوفى أن وجوب العدة بالأشهر مقصور على غير الحامل فهذا مما لا نزاع فيه وإن أريد أنه ليس بطريق النسخ فلا دلالة عليه ولهذا احتج الحنفية بالآيتين على أن الدأخر ناسخ المتقدم في حق ما يتناوله لكن أثر ذلك إنما يظهر عندهم لأن العام بعد التخصيص يصير ظنياً فيما بقي وبعد النسخ يكون قطعياً كما كان وأما عند الشافعية فالعام ظني لحقه نسخ أو تخصص أو لم يلحق كذا ذكر الفاضل أقول : أريد أنه ليس بطريق النسخ وعليه دلالة إذ النسخ على ما ذكر الإمام رفع الكل فرفع البعض لا يكون نسخاً وكونه نسخاً بتفسير الحنفية لا ينافي كونه ليس بنسخ بتفسير غيرهم . الثالث أنا لا نسلم التواتر في الحديثين بل

المخصصات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فأجلدهم ثمانين جلدة، فإن قيل الكتاب والسنة المتواترة موجودان في عصره عليه الصلاة والسلام مشهوران وانعقاد الإجماع بعد ذلك على خلافهما خطأ وفي عصره لا ينعقد قلنا لا نسلم أن التخصيص بالإجماع بل ذلك إجماع على التخصيص ومما أن العلماء لم يخضروا العام بنفس الإجماع وإنما أجمعوا على تخصيصه بدليل آخر ثم إن الآتي بعدهم يلزمه متابعتهم وإن لم يعرف المخصص قال : (الثالثة يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد ومنع قوم وابن حبان فيما لم يخص بمقطوع والكرخي بمنفصل)

هما من الآحاد أو المشاهير وأيضاً المخصص لآية الجدل قوله تعالى : الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجرهما . وهي آية نسخت تلاوتها دون حكمها والجواب أنه إذا جاز التخصيص بالخبر غير المتواتر فيه أولى وقوله الشيخ والشيخة قيل فيه أنه ليس من الكتاب ومنع البعض تخصيص الكتاب بالكتاب مستدلاً بقوله تعالى : ولتين للناس ما نزل إليهم ، لدلالته على أن المبين هو الرسول فلو خصص الكتاب بالكتاب والتخصيص تبين لكان المبين الكتاب لا الرسول وأجيب بأنه معارض بالوقوع كما ذكرنا وبأنه معارض بقوله تعالى في صفة القرآن : تبياناً لكل شيء والكتاب المبين والحق أن الكل ورد على لسانه فكان هو المبين تارة بالقرآن وتارة بالسنة فلا مخالفة ولا معارض المسألة (الثالثة) في تخصيص المقطوع بالمظنون كخبر الواحد أو القياس (يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد) عند الأئمة الأربعة على ما صرح به المحقق إلا أن المذكور المختار في كتب الحنفية أن العام قطعي ، فلا يخص بخبر الواحد والقياس إلا إذا خص منه البعض بقطعي كما سيذكر في قول ابن أبان ، وقصر العام على البعض عندهم إنما يكون تخصيصاً إذا كان بمستقل مقارن والقصر بغير المستقل ليس بتخصيص كما أنه ليس بنسخ ، والقصر بالمستقل المترسخ نسخ لا تخصيص فإن قلت قد خصصوا الكتاب في باب الإرث والنكاح وغير ذلك بأخبار الآحاد . قلنا : لا نسلم ذلك بل هي من نوع آخر يسمونه المشهور ، ويجوز في نسخ الكتاب والخبر المتواتر لكونه في نوع القطعي (ومنع قوم) تخصيص الكتاب بخبر الواحد مطلقاً (و) منع (ابن حبان فيما) أي في العام من الكتاب والخبر المتواتر الذي (لم يخص) بقطعي لأنه مقطوع فلا يخص بمظنون بخلاف ما إذا خص (بمقطوع) آخر لأنه يصير حينئذ ظناً في الثاني لتمكن الاحتمال الناشئ عن دليل في خروج شيء ثانياً كما مر ولا بد من استثناء العقل إذا أخرج بعضاً معيناً كما عرفت (و) منع (الكرخي) ذلك فيما لم يخص (بمنفصل) وشرط فيه التخصيص بمنفصل أي مستقل قطعي أو ظني يقرب من القطعي كالعقل في قوله : الله

(لَنَا أَعْمَالُ الدَّلِيلَيْنِ وَلَوْ مِنْ وَجْهِ أَوَّلَى قِيلَ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إِذَا رَوَى عَنْهُ حَدِيثٌ فَأَعْرِضْهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَإِنْ وَافَقَهُ فَأَقْبَلْهُ وَإِنْ

خالف كل شيء والعادة نحو لا آكل ونسر الفاضل الظنى بالخبر المشهور سواء خص بغير مستقل أو لم يخص أصلاً وذلك لأن المخصص بالمستقل مجاز عنده دون غير المستقل فيضعف بالتجاوز فيجوز تخصيصه بخبر الواحد إليه أشار المحقق قال الفاضل ومعنى ضعفه بالتجاوز أنه لما خص منه البعض بمستقل صار ظاهراً في الثاني مع احتمال خروج كل من الثاني بناء على احتمال المستقل التعليل فلا يعلم أن أى قدر يخرج بالتعليل وبالجملة فقد ارتفع القطع المانع عن التخصيص بخبر الواحد أقول هذا إنما يصح في المخصص المستقل من الكلام دون العقل وغيره إذ العامل للتعليل إنما هو النصير فلا يكون بديلاً لضعف التجوز في المخصوص بالعقل ونحوه على أن المخصوص بالكلام لا يبق حجة عنده أصلاً في فرد ما من أفراد المتناول فيكون خبر الواحد مثبتاً للحكم ابتداءً لا تخصيصاً له عن العام الموجب لحكم يخالفه بل الحق في بيان الضعف أن العام لما ورد عليه المخصص المستقل صار مجازاً والمعاني المجازية متعددة أحدها كل الباقي والباقي كل بعض من أبعاض الباقي إذ هو كالباقي بعض للكل الذى كل الباقي أو بعضه وجواز إطلاق الكل على البعض وهو علاقة التجوز متحقق في كل بعض من الكل هو كل الباقي أو بعضه فهذا مما يمنع تعيين كل الباقي مراداً بالعام إلا أنه ظاهر فيه لاشتراكه على سائر الأبعاض فيعمل بالظاهر مع احتمال أن يراد معنى مجازى آخر فهذا معنى ضعفه بالتجاوز وهو متحقق في التخصيص بكل مستقل وتأمل في كلام المحقق والقطعى يترك بطنى إذا ضعف بالتجاوز إذ لا يبق قطعياً إذ نسبته إلى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وإن كان ظاهراً في الثاني حتى يعلم أنه أى معنى قصد بالضعف بالتجاوز وأنه هل فيه تعرض باحتمال خروج شيء من الثاني باحتمال التعليل أم لا نعم يرد على الكرخى أن العام كان قطعياً في الجميع وبالتخصيص لم يتحقق إلا لإخراج ما زاد على الباقي فينبغى أن يقطع بكونه مراداً خصوصاً فيما المخصص العقل الخرج للقدر المعين وتوقف القاضى بمعنى فلا أدرى أيجوز تخصيص الكتاب والخبر المتواتر بخبر الواحد لأن كلا منهما قطعى من وجه ظنى من وجه كما سيحى فتعارضاً فيوقف والجواب بأنه يرجح الخبر لأنه جمع بين الدليلين كما يحى (لنا) على المختار أن خبر الواحد دليل وقد عارض العام ، فلو خص به العام لزم إعمال أحدهما مطلقاً ، والآخر من وجه و (لأعمال الدليلين ولو من وجه أولى) من إهمال أحدهما بالكلية لما مر (قيل قال عليه الصلاة والسلام : إذا روى عنى حديث فأعرضوه على كتاب الله . فان وافقه فأقبلوه ، وإن

خالفه فردوه قلنا منقوض بالمتواتر . قيل الظن لا يعارض القطع قلنا العام مقطوع المتي مظنون الدلالة والخاص بالعكس فتعادلا قيل لو خصص لنسخ قلنا التخصيص أهون) أقول أخذ المصنف يتكلم على تخصيص المقطوع بالمظنون فذكر في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد أربعة مذاهب أحدها الجواز ونقله الآمدى عن الأئمة الأربعة وقال قوم لا يجوز مطلقاً وقال عيسى ابن أبان إن خص قبل ذلك بدليل قطعى جاز لأنه يصير مجازاً بالتخصيص فتضعف دلالة وأما إذا لم يخص أصلاً فإنه لا يجوز لكونه قطعياً ، وقال الكرخى : إن خص بدليل منفصل جاز ، وإن خص بمتصل أو لم يخص أصلاً فلا يجوز وتعليله كتعليل مذهب ابن أبان لأن الكرخى يرى أن المخصوص بمتصل يكون حقيقة دون المخصوص بمنفصل قوله (والكرخى بمنفصل) أى ومنع الكرخى فيما لم يخص بمنفصل سواء خص بمتصل أو لم يخص أصلاً فإن خص بمنفصل جاز * واعلم أن الإمام وصاحب الحاصل وابن الحاجب وغيرهم إنما

خالفه فردوه) وخبر الواحد المعارض للكتاب مخالف له فيرد ، فلا تخصيص به ولا خفاء أن هذا مختص بمنع تخصيص الكتاب بخبر الواحد (قلنا) هذا (منقوض بالمتواتر) يعنى لو صح ما ذكر لما خص الكتاب بالخبر المتواتر لمخالفته إياه واللازم باطل ويقال عليه المراد بالحديث الواجب عرضه على الكتاب هو ما لم يقطع بأنه حديثه عليه الصلاة والسلام كما دل عليه سياق السكاد والمتواتر ليس كذلك (قيل) خبر الواحد وإن كان خاصاً ظنى والكتاب والمتواتر قطعياً و (الظن لا يعارض القطع قلنا : العام) الذى هو الكتاب أو المتواتر (مقطوع المتي) والسند لثبوتها بالتواتر لكنه (مظنون الدلالة) على الاستغراق لاحتمال التخصيص فى كل منهما والاحتمال وإن لم ينشأ عن دليل قادح فى القطع عند الشافعية ، ويرد عليهم احتمال الخاص المجاز (والخاص) الذى هو خبر الواحد (بالعكس) أى هو مقطوع الدلالة مظنون السند (فتعادلا) لكون كل منهما قطعياً من وجه ظنياً من وجه فجاز التعارض بينهما والقول بتخصص المقتضى لرجحان الخاص لا ينافى التعاد إذ هو بحسب الذات والرجحان برائده وهو أن الأصل إعمال الدليل (قيل لو خصص للنسخ) أى لو جاز تخصيصهما بخبر الواحد لجاز نسخهما به بجامع إزالة الحكم واللازم باطل (قلنا) لا نسلم أن فى التخصيص إزالة الحكم بل هو بيان المراد بالعام ولو سلم لكنه رافع للبعض والنسخ للسكل فاذا (التخصيص أهون) من النسخ ولا يلزم من جواز تأثر الشئ فى الأهون جواز تأثره فى الأقوى وعامة الحنفية إنما لم ويجوز التخصيص بظنى ابتداء وإن كان بياناً عندهم لأن ما يتناوله المخصص

حكوا هذه المذاهب في تخصيص الكتاب بخبر الواحد ولم يحكوها في تخصيص السنة المتواترة به فهل ذكر المصنف ذلك قياساً أم نقلاً فليُنظر وأيضاً فقد تقدم من كلامه أن ابن أبان يرى أن العام المخصوص ليس بحجة أصلاً فكيف يستقيم مع ذلك ما حكاه عنه (قوله لنا) أى الدليل على الجواز مطلقاً أن فيه أعمالاً للدليين أما الخاص فن جميع وجوهه أى في جميع ما دل عليه وأما العام فن وجه دون وجه أى في الأفراد التى سككت عنها الخاص دون ما نفاها وفي منع التخصيص إلغاء لأحد الدليين وهو الخاص ولا شك أن أعمال الدليين ولو من وجه أولى من إلغاء أحدهما • احتج الخصم بثلاثة أوجه • أحدها الحديث الذى ذكره المصنف وهو حديث غير معروف ثم إن هذا الدليل خاص بالكتاب والدعوى المنع فيه وفي السنة المتواترة وهو يقوى الاعتراض السابق في نقل الخلاف في تخصيص السنة وأجاب المصنف بأن الاستدلال به منقوض بالسنة المتواترة فإنها تخصص بالكتاب اتفاقاً مع أنها مخالفة له وهذا الجواب ضعيف فإن غاية ما يلزم منه تخصيص دليله والعام المخصص حجة في الباقي • الثانى أن الكتاب والسنة المتواترة قطعيان وخبر الواحد ظنى والظن لا يمارض القطع لعدم مقاومته لقطعيته وجوابه أن العام الذى هو الكتاب أو السنة المتواترة منه مقطوع به أى يقطع بكونه من القرآن أو السنة لأننا قد علمنا استناده الى الرسول قطعاً ودلالته مظنونة لاحتمال التخصيص والخاص بالعكس أى منته مظنون لكونه من رواية الآحاد ودلالته مقطوع بها لأنه لا يَحتمل الأفراد الباقية بل لا يَحتمل إلا ما تعرض له فكل واحد منهما مقطوع به من وجه ومظنون من وجه فتعادلا فان قيل إذا كانا متساويين فلا يقدم أحدهما على الآخر بل يجب التوقف وهو مذهب القاضى قلنا يرجح تقدم الخاص بأن فيه أعمالاً للدليين ومافله المصنف ضعيف لأن خبر الواحد مظنون الدلالة أيضاً لأنه يَحتمل المجاز والنقل وغيرهما مما يمنع القطع غايته أنه لا يَحتمل التخصيص نعم يمكنه أن يدعى أن دلالة الخاص على مدلوله الخاص أقوى من دلالة العام عليه فلذلك قدم الثالث لوجاز تخصيصهما بخبر الواحد لجواز نسخهما به لأن النسخ أيضاً في الأزمان لكن النسخ باطل بالاتفاق فكذلك التخصيص وجوابه أن التخصيص أهون من النسخ لأن النسخ يرفع الحكم بخلاف التخصيص ولا يلزم من تأثير الشيء في الأضعف تأثيره في الأقوى قال (وبالقياسِ ومنعَ أبو عليّ

الظنى داخل تحت العام قطعاً والمخصص بين عدم دخوله ظناً فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فإنه أيضاً ظنى والمخصص مؤيداً بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الأفراد قوله (وبالقياس) عطف على قوله وبخبر الواحد أى ويجوز تخصيصهما بالقياس أيضاً عند الأئمة الأربعة والبصرى وأبي هاشم أولاً (ومنع) من ذلك (أبو علي) الجبائى

وشرط ابن أبان التخصيص والكرخي بمنفصل وابن شريح الجلاء في القياس واعتبر حجة الإسلام أرجح الظنين وتوقف القاضى وإمام الحرمين لنا ما تقدم قيل القياس فرع فلا يقدم قلنا على أصله قيل مقدماته أكثر قلنا قد يكون بالعكس

وأبو هاشم أخيراً (وشرط ابن أبان) في جواز تخصص العام القطعى (التخصيص) قبل ذلك بقطعى (و) شرط (الكرخى) في ذلك تخصيصه (بمنفصل) كما في خبر الواحد (و) شرط (ابن شريح الجلاء في القياس) المخصص ليكون مخصصاً للعام القطعى حتى لا يكون القياس الحقيقى مخصصاً وفي مختصر المنتهى القياس الجلى ما قطع بنى تأثر الفارق فيه وفي الحصول ففسروا الجلى والحقيقى بثلاثة أوجه أحدها أن الجلى قياس المعنى والحقيقى قياس الشبه * وثانيهما أن الجلى هو مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يتقاضى القاضى وهو غضبان وتعليل ذلك بما يدهش العقل عن إتمام الفكر حتى يتعدى الى الجامع والحاقى * وثالثها أن الجلى هو الذى لو قضى القاضى بخلافه ينقض قضاؤه والفنرى لم يرتض الكلى أما الاول فلا انتفاء معنى الجلاء فيه وأما الثانى فلا أنه تعريف بالمجهول وأما الثالث فلا أنه تعريف الشئ بما لا يعرف إلا به إذا الحكم الذى ينقض هو ما يخالف خبر الواحد والقياس الجلى (راعى حجة الإسلام أرجح الظنين) وقال إن كان بين ما حصل من الظن العام وما حصل بالقياس تفاوت في القوة اعتبرنا الأقوى منهما وإلا توقفنا (وتوقف القاضى وإمام الحرمين) في ذلك (لنا) على المختار (ما تقدم) وتقديره أن العام والقياس دليلان متعارضان فلو لم يخص العام بالقياس لزم إهمال الدليل (قيل القياس فرع) للنص لتوقفه على ثبوت حكم الأصل وهو لا يكون بالقياس ولا التسلسل بل لا بد من ثبوته بالنص فهو فرع النص (فلا يقدم) على النص بتخصيصه به كذا ذكر الفنرى أقول وفيه نظر لجواز ثبوت حكم الأصل بالإجماع اللهم إلا أن يقال حجة الإجماع بالنص أيضاً كما علل الجاربردى فرعية القياس بشيرت حجيته بالنص (قلنا) القياس على تقدير فرعيته للنص لا يقدم (على أصله) وهو النص المثبت لحكم الأصل أو المثبت لحجيته لأعلى نص آخر ليس بأصل له كالعام المعارض له المخصوص به (قيل مقدماته) أى القياس (أكثر) من مقدمات النص العام لأن القياس لكونه فرع النص يتوقف على ما يتوقف عليه النص ويختص ببيان العلة وإثباتها في الفرع وإذا كانت مقدماته أكثر كان احتمال تطرق الخلل والخطأ إليه أكثر لاحتمال تحقق منافيان المقدمات (قلنا قد يكون) الأمر (بالعكس) أى ربما يكون النص

ومع هذا فإعمال النكّل (أخرى) أقول هذا معطوف على قوله بخبر الواحد أى يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وبالقياس أيضاً واعلم أن القياس إن كان قطعياً فيجوز التخصيص به بلا خلاف كما أشار إليه الانبارى شارح البرهان وغيره وإن كان ظنياً ففيه مذاهب حكى المصنف منها سبعة الصحيح الجواز مطلقاً ونقله الامام عن الشافعى ومالك وأبى حنيفة والاشعري ونقله الآمدى وابن الحاجب عن أحد أيضاً * والثانى قاله أبو على الجبائى لا يجوز مطلقاً واختاره الامام فى المعالم وبالغ فى انكار مقابله مع كونه قد صححه فى المحصول والمنتخب وموضعها فى المعالم هو آخر للقياس * والثالث قاله عيسى بن أبان إن خص قبل ذلك بدليل آخر غير القياس جاز سواء كان التخصيص متصلاً أو منفصلاً وإن لم يخصص فلا يجوز لكن بشرط فى الدليل المخصص على هذا المذهب أن يكون مقطوعاً به لأن تخصيص المقطوع بالظنون عنده لا يجوز كما تقدم فى أول المسألة فافهم ذلك وحذفه المصنف للاستغناء عنه بما تقدم والرابع قاله الكرخى أن كان قد خصص بدليل منفصل جاز وإلا فلا * والخامس قاله ابن شريح أن كان القياس جلياً جاز وإن كان خفياً فلا وفى الجلى مذاهب حكماها فى المحصول ولم يرجح شيئاً منها ورجح فى المنتخب أنه قياس المعنى والخفى قياس الشبه وقال ابن الحاجب الجلى هو ما قطع بنفى تأثير الفارق فيه وستعرف ذلك فى القياس إن شاء الله تعالى * والسادس قاله حجة الاسلام الفزالى أن هذا العام وإن كان مقطوع المتن لكن دلالة ظنية كما تقدم والقياس أيضاً دلالة ظنية وحيث أن تفاوتا فى الظن فالعبرة بأرجح الظنين وإن تساوى فالوقف * والسابع التوقف وهو مذهب القاضى أبى بكر وامام الحرمين والمختار عند الآمدى أن علة القياس إن كانت ثابتة بنص أو إجماع جاز التخصيص وإلا فلا وقال ابن الحاجب المختار أنه يجوز إذا ثبتت العلة بنص أو إجماع أو كان أصل القياس من الصور التى خصت عن العموم قال فان لم يكن شيء من ذلك نظر إن ظهر فى القياس رجحان خاص أخذنا به وإلا فنأخذ بالعموم (قوله لنا ما تقدم) أى فى خبر الواحد وهو أن أعمال الدليلين ولو من وجه أولى (قوله قيل القياس فرع) أى احتج أبو على على أنه لا يجوز مطلقاً بوجهين أحدهما أن القياس فرع عن النص لأن الحكم المقاس عليه لا بد وأن يكون ثابتاً بالنص لأنه لو كان ثابتاً بالقياس لزم الدور أو التسلسل وإذا كان

العام المعارض له القياس مقدماته أكثر من مقدمات القياس (ومع هذا) أى ومع تسليم أن مقدمات القياس أكثر (فإعمال الكل) أى كل من العام والقياس ولو بوجه (أخرى) من إهمال البعض بالكلية قال الفهرى وفيه نظر لأن أحد الدليلين إذا كان أقوى تعين العمل به ولهذا صوب الامام قول حجة الاسلام أنول لا تسلم ذلك فيما

فخرجنا عنه فلا يجوز تخصيصه به وإلا يلزم تقديم الفرع على الأصل وأجاب المصنف بقوله قلنا على أصله يعني سلطنا أن القياس لا يقدم على الأصل الذي له لكننا إذا خصصنا العموم به لم نقدمه على أصله وإنما قدمناه على أصل آخر . الثاني أنه لما ثبت أن القياس فرع عن النص لزم أن تكون مقدماته أكثر من مقدمات النص فإن كل مقدمة يتوقف عليها النص في إفادة الحكم كعدالة الراوى ودلالة اللفظ على المعنى فإن القياس يتوقف عليها أيضاً ويختص القياس بتفوقه على مقدمات أخرى كبيان العلة وثبوتها في الفرع وانتفاء المعارض عنه وإذا كانت مقدمات المحتملة أكثر كان احتمال الخطأ اليه أقرب فيكون الظن الحاصل منه أضعف فلو قدمنا القياس على العام لقدمنا الأضعف على الأقوى وهو ممتنع وأجاب المصنف بوجهين أحدهما أن مقدمات العام الذي يريد تخصيصه قد تكون أكثر من مقدمات القياس وذلك بأن يكون العام المخصوص كثير الوسائط أى بيننا وبين النبي صلى الله عليه وسلم أو كثير الاحتمالات المحتملة بالفهم ويكون العام الذى هو أصل القياس قريباً من النبي صلى الله عليه وسلم قليل الاحتمالات بحيث تكون مقدماته المعتبرة في القياس أقل من مقدمات العام المخصوص قال فى المحصول وعند هذا يظهر أن الحق ما قاله الغزالي . الثاني سلطنا أن مقدمات القياس أكثر من مقدمات العام وأن الظن مع ذلك يضعف لكن مع هذا يجب التخصيص لأن إعمال الدليلين أحرى أى أولى قال . (الرابعة : يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم لأنه دليل كتخصيص خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه بمفهوم إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً) أقول إذا فرغنا إلى أن المفهوم حجة جاز عند المصنف تخصيص

يمكن الجمع بينهما بوجه ما بل هو إنما يكون عند عدم إمكان اجتماعها أصلاً المسألة (الرابعة يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم) مفهوم الموافقة كان أو مفهوم المخالفة (لأنه) أى المفهوم (دليل) وحجة كإمرا والعام دليل أيضاً فإذا تعارضوا وجب تخصيص العام به ولا يلزم إعمال الدليل الأول كتخصيص من دخل دارى فاضربه بمفهوم قوله أن دخل زيد الدار فلا تقل له أف والثاني (كتخصيص) قوله عليه السلام (خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه) الشامل للكثير والقليل والجارى والراكد (بمفهوم) قوله عليه السلام (إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً) فإنه يفهم أن مادونها يحمله أى يتنجس بملاقات النجاسة وهذا الفرق غير عائد إلى حال التغير وفاقا فيعود إلى حال عدمه فلزم بهذا المفهوم تخصيص مادونها الملاقى إياه النجاسة الغير المتغير عن عموم الماء طهور . وقال الامام فى

المنطوق به وبه جزم الآمدى وابن الحاجب وقال الآمدى لانعرف فيه خلافاً سواء كان مفهوم موافقة أو مخالفة وقد توقف في المحصول فلم يصرح بشيء إلا أنه ذكر دليلاً يقتضى المنع على لسان غيره فقال ما معناه ولقائل أن يقول : المفهوم أضعف دلالة من المنطوق فيكون التخصيص به تقديماً للأضعف على الأقوى وذكر صاحب التحصيل نحوه أيضاً فقال في جوازه نظر نعم جزم في المنتخب هنا بالمنع ، وصرح به في المحصول في الكلام على تخصيص العام بذكر بعضه ، وقال في الحاصل : أنه الأشبه واستدل المصنف على الجواز بأن المفهوم دليل شرعى فجاز تخصيص العموم به جمعاً بين الدليلين كسائر الأدلة مثاله قوله عليه الصلاة والسلام خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أولونه أو ريحه مع قوله صلى الله عليه وسلم إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً فإن الأول يدل بمنطوقه على أن الماء لا ينجس عند عدم التغير سواء كان قلتين أم لا والثاني يدل بمفهومه على أن الماء القليل ينجس وإن لم يتغير فيكون هذا المفهوم مخصصاً للمنطوق الأول ولم يمثل المصنف لمفهوم الموافقة ومثاله ما إذا قال من دخل دارى فاضربه ثم قال إن دخل زيد فلا تقل له أف قال (الخامسة) العادة التى قررها رسول الله صلى الله عليه وسلم : تخصص

التفصيل كما إذا ورد عام في إيجاب الزكاة في الغنم ثم قال الشارع في سائمة الغنم زكاة فهذا المفهوم يقتضى تخصيص ذلك العام ثم قال : ويقال عليه إنما رجحنا الخاص لسكونه أقوى الدليلين والمفهوم أضعف من المنطوق قال الفئرى وفيه نظر فإن تخصيص العام بالخاص معطل بانضاء عدمه إلى إهمال الدليل لا يكون الخاص أقوى أقول نظره هذا يناقض النظر السابق ، وهو أن يتعين العمل بأقوى الدليلين والحق هو الثانى إذ الجمع بين الدليلين أرل من إبطال أحدهما وإن كان أضعف كغيره من التخصصات فإن ثمة لا يشترط التساوى فى القوة كما فى تخصيص الكتاب ، والمنواتر بخبر الواحد مثاله حمل الحنفية عند تعارض قوله تعالى : فافرقوا ما تيسر من القرآن ، وقوله عليه السلام : لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ، الآية على فرضية ما تيسر من القراءة مطلقاً والخبر على وجوب قراءة الفاتحة على معنى أنه لو لم يقرأ تمكن نقصان يجبر بسجدة السهو إذا كان سهواً من غير أن تبطل الصلاة المسألة (الخامسة) (فإن كلام من العادة والتقرير يخص (العادة التى) كانت فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم (قررها رسول الله صلى الله عليه وسلم) بأن عليها ، ولم يمنعهم من ذلك (تخصص) للدليل العام المتناهى لأن سكوته عليه السلام عن المنع دليل الجواز وحيثئذ يتم بما من أن الأعمال أولى من الإهمال فالتخصيص بالحقيقة بتقريره عليه السلام لا بمجرد العادة وإن لم يكن فى عهده عليه السلام أو كانت ولم يعلم تقريرها لم يحز التخصيص بها لأن أفعال الناس ليست

وتقريره عليه السلام على 'مخالفة العام' تخصيص له فإن ثبت 'حكمي' على الواحد 'حكمي' على الجماعة ، يرتفع الحرج عن الباقي (أقول لا إشكال في أن العادة القولية تخصص العموم نص عليه الغزالي ، وصاحب المعتمد والآمدى ومن تبعه كما إذا كان من عاداتهم إطلاق الطعام على المقتات خاصة ثم ورد النهى من بيع الطعام بجنسه متفاضلا فإن النهى يكون خاصا بالمقتات لأن الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية وأما العادة الفعلية وهى مسألة الكتاب ففيها مذهبان وذلك كما إذا كان من عاداتهم أن يأكلوا طعاما مخصوصا وهو البر مثلا فورد النهى المذكور وهو بيع الطعام بجنسه فقال أبو حنيفة يختص النهى بالبر لأنه المعتاد وخلافه الجمهور فقالوا : بأجراء العموم على عمومته هكذا نقله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وقال في المحصول اختلفوا في التخصيص بالعادات والحق أنها إن كانت موجودة في عصره عليه الصلاة والسلام وعلم بها وأقرها كما إذا اعتادوا بيع الموز بالموز متفاضلا بعد ورود النهى وأقره فانها تكون خصصة ولكن المخصص في الحقيقة هو التقرير وإن لم تكن بهذه الشروط فانها لا تخصص لأن أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع نعم إن أجمعنا على التخصيص لدليل آخر فلا كلام وتابعه المصنف على هذا التفصيل وهو في الحقيقة موافق لما نقله الآمدى عن الجمهور فانهم يقولون أن العادة بمجرد أنها لا تخصص وأن التقرير يختص وعلى هذا فالمراد من قول الجمهور أن العادة لا تخصص أن غير المعتاد يكون ملحقا بالمعتاد في الدخول والمراد من قول الإمام أن العادة التي قررها الرسول تخصص أن المعتاد يكون خارجا من غير المعتاد فهما مسألةتان في الحقيقة فافهم ذلك (قوله وتقريره) يعنى أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأى شخصا يفعل فعلا مخالفا للدليل العام فأقره عليه فيكون إقراره تخصيصا للفاعل بمعنى أن حكم العام لا يثبت في حقه لأنه عليه

بحجة اللهم إلا إذا جمعوا عليها فحينئذ صح التخصيص بها لكن المخصص حينئذ الإجماع لا العادة (وتقريره عليه السلام) أى النبي عليه السلام واحداً من الأمة (على مخالفة العام) أى على أمر يخالف مقتضاه بأن علم ولم يمنعه عن ذلك كتقرير بعض الصحابة في العربية (تخصيص له) أى للعام لأن سكوته عليه السلام عن المنع حينئذ دليل الجواز في حق ذلك الشخص ، والا يحرم السكرت عليه ، وإذا كان داليل الجواز وهو مخالف لموجب العام كان مخصصاً له في حق هذا الواحد جمعاً بين الدليلين (فإن ثبت) قوله عليه السلام (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة) أى ثبت صحة روايته عنه عليه السلام كان هذا التقرير تخصيصاً للعام في حق غيره أيضاً أى يتعدى ذلك الجواز إلى غير ذلك الواحد بحكم الحديث و (يرتفع الحرج عن الباقي) وإن لم يثبت هذا الحديث لم

الصلاة ، السلام لا يقر على باطل نعم إن ثبت هذا الحديث المروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو حكى على الواحد حكى على الجماعة يرتفع حكم العام على الباقي أيضا ويكون ذلك نسخا لا تخصيصا قال ابن الحاجب كذلك إن لم يثبت ولكن ظهر معنى يقتضى جواز ذلك فانا تلحق بالمخالف من وافقه في ذلك المعنى وهذا الحديث سئل عنه الحافظ جمال الدين المزي فقال إنه غير معروف فلذلك توقف فيه المصنف قال الآمدى قبيل الاجماع ولا فرق في دلالة التقرير على الجواز بين أن يكون الشخص عالما بسبق التحريم أم لا وإلا كان فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة ثم قال هو وابن الحاجب أنه يشترط أن يكون عليه الصلاة والسلام قادرا على الامكان وأن لا يعلم من الفاعل الاصرار على ذلك الفعل واعتقاده الاباحة كتردد اليهود إلى كبائسهم قال * (السادسة : خصوصُ السَّببِ

يوجد دليل في حق الغير وحينئذ فالتقرير إنما يكون تخصيصا للمخالف فقط كذا ذكر الفهرى وفيه نظر لجواز أن يثبت التخصيص في الغير بالقياس لمشاركة الغير إياه في المعنى الذى يقتضى مخالفة العموم ثم لا بد في رفع حكم العام عن الباقي من التقييد بما إذا تبين ثمة معنى هو العلة فانه إذا لم يتبين فالمختار أنه لا يتعدى إلى غيره لتعذر دليله أما القياس فظاهر. وأما الحديث فلتخصيصه إجماعا بما علم فيه عدم الفارق للاختلاف في الاحكام قطعاً إذ قد يجب أن يحرم الفعل على الرجل دون المرأة وبالعكس وعلى الظاهر دون الحائض وعلى المقيم دون المسافر إلى غير ذلك وهذا لم يعلم عدم الفارق (المسألة السادسة) اعلم أن الكلام إما وارد ابتداء سواء كان على عمومته أو لا وقد مر أو وارد عقيب سبب فهو إما مستقل أو لا بل إنما يتم بالسؤال والثاني تابع للسؤال في عمومته وخصوصه كما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر فقال عليه السلام أينقص إذا جف فقليل نعم فقال فلا إذن وإن كان مستقلاً فاما أن يساوى المسئول عنه فهو مقصور عليه أو يكون أخص وهل هو جائز أم لا ينظر إن كان بحيث يمكن للسائل استنباط غير المذكور من غير أن يعوقه مصلحة يجوز ذلك وإلا فلا يجوز أو أعم وحينئذ إما أن يكون عمومته في المسئول عنه أو في غيره والثاني باق على عمومته اتفاقاً كما أن عليه السلام حين سئل عن ماء البحر قال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فان الثاني عام في غير المسئول عنه وهو الميتة وفي الأول وهو ما يكون العموم في المسئول عنه يعتبر العموم سواء كان السبب مستولاً أو وقوع حادث وإن كان السبب خاصاً على المختار وإليه الإشارة بقوله (خصوص السبب) أى سبب ورود العام المستقل مستولاً كان أو غيره الأول كما قال حين سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء الحديث * الثاني كما في قوله عليه السلام حين مر على شاة ميمونة أيما إهاب دبغ فقد

(٩ - بدخنى ٢)

لا يُخصَّصُ لآئِه لا يُعارضُه وكذا مذهبُ الراوى كحديثِ أبى هريرة رضى اللهُ عنهُ وعملهُ فى الولوغِ لآئِه ليسَ بدليلٍ قيلَ خالفَ

طهر (لا يخصص) العام الوارد بعده خلافا للزنى وأبى ثور وهذا معنى قولهم العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لأن الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة فى حوادث خاصة و (لآئه) أى خصوص السبب (لا يعارضه) أى عموم العام إذ لو صرح الشارع بعدم المناقاة كما إذا قال يجب عليكم حمل العام على عمومهِ لا على خصوص السبب جاز ضرورة ولم تفهم المناقاة فوجب إجراء العام على العموم لوجود مقتضى وعدم المانع . قيل فيه نظر لأن الخصم يقول أن ورودهُ بعد السبب الخاص دليل ظاهر على تخصيصه به والتصریح بخلاف الظاهر غير ممتنع واحتج المخالف بأن المراد بهذا الخطاب بيان ذلك الحكم فوجب أن لا يزيد عليه ، وأجيب بأنه لو صح ذلك لاقتضى اختصاص ذلك الحكم بذلك الشخص والزمان أيضاً وهو باطل لإجماعاً ويدفع بأن مقتضى الدليل ذلك إلا أنه خص بالاجماع كذا ذكر الجاربردى والاصوب منع استلزام كون العام بيانا لهذا الحكم أن لا يزيد عليه لجواز الزيادة على قدر الجواب لأغراض شتى كما فى قوله تعالى حكاية عن موسى دعى عصاى أتوكأ عليها وأهش بها على غمى ولى فيها مأرب أخرى ، فى جواب قوله تعالى : وما تلك بيمينك يا موسى ، فيجوز أن يكون ورود العام جوابا لهذا السؤال أو بيانا لحكم هذه الحادثة مع إفادته بثبوت الحكم فى سائر الأفراد والمسطور فى كتب الحنفية التفصيل فى المستقل بأنه إما جواب قطعاً نحو موسى فسجد وزنى ماعز فرجم وإما جوابا ظاهراً كما إذا قيل تعال تغد معى فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة وأما ابتداء كلام ظاهراً مع احتمال الجواب نحو إن تغديت اليوم مع زيادة على القدر الواجب فى الأولين يختص بالجواب اتفاقاً وإن كان اللفظ عاماً وفى الأخير يحمل على الابتداء ويعم السبب وغيره حملا على الزيادة على الافادة ولو قال عينت الجواب صدق ديانة وعند الشافعى رحمه الله يحمل على الجواب أيضاً (وكذا) أى وكما أن خصوص السبب لا يخصص العام فكذا (مذهب الراوى) إذا خالف العام لا يخصصه وإن كان صحابيا خلافا للحنفية والحنابلة فى الصحابي (كحديث أبى هريرة رضى الله عنه وعمله فى الولوغ) فإنه روى الخبر بغسل الأنام سبعا من ولوغ الكلب أحدهن بالتراب وعمله ومذهبه الغسل ثلاثاً وإنما قلنا بذلك (لآئه) أى مذهب الراوى (ليس بدليل) لأنه ان لم يكن صحابيا فواضح وإن كان فكذلك كما سببين فإن (قيل) مذهب الراوى وإن لم يكن دليلا ولكنه كاشف عنه لأن الراوى إنما (خالف)

الدليل وإلا لا نقدر أن نرويه روايته قلنا ربما ظنه دليلاً ولم يكن)
أقول هذه المسألة وما بعدها إلى آخر الباب فيما جعله بعضهم مخصصاً مع أن الصحيح خلافه
وفي هذه المسألة منه أمران إذا تقرر هذا فاعلم أنه إذا ورد الخطاب جواباً عن سؤال فإن كان
لا يستقل بنفسه كان تابعاً للسؤال في عمومته وخصوصه فأما العموم فكقوله عليه الصلاة والسلام
وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر أينقص الرطب إذا جف قالوا نعم فقال فلا إذا فانه يعم كل
بيع وارد على الرطب وأما الخصوص فكما لو قال قائل توفضت بماء البحر فقال يجوز لك قال
الآمدى وهذا لا يدل على جواز في حق غيره لأنه سأله عن وضوئه خاصة فأجابته عنه ولا
عموم في اللفظ ولعل الحكم على ذلك الشخص لمعنى يخصه كتخصيص خزنة بقبول شهادته
وحده وأبى برودة بأجزاء العناق في الأضحية ومن هذا القسم على ما قاله هو والامام قول القائل
والله لا أكل جواباً لمن سأله فقال كل عندى فإن العرف يقتضى عود السؤال في الجواب فلا
يحتمل إلا بالكل عنده وإن كان مستقلاً نظر فإن كان مساوياً فلا كلام وإن كان أخص كقوله
من أفطر في رمضان يجمع فعليه الكفارة جواباً لمن سأل عن مطلق الإفطار في رمضان قال
في المحصول فلا يجوز إلا بثلاثة شروط أحدها أن يكون في المذكور تنبيه على ما لم يذكره
والثاني أن يكون السائل مجتهداً والثالث أن لا تفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد وإن
كان أعم كقوله عليه الصلاة والسلام الخراج بالضمان حين سئل عن اشتري عبداً فاستعملته ثم
وجدته عيباً فردته وكقوله وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهوراً فهل العبرة بعموم
اللفظ أو بخصوص السبب فيه مذهبان وهذه هي مسألة الكتاب أصحابها عن ابن برهان والآمدى
والإمام وأتباعها كالمنصف وابن الحاجب أن العبرة بعموم اللفظ ولهذا قال خصوص السبب
لا يخص به أى لا يخص العام الوارد على ذلك السبب بل يكون باقياً على مدلوله من العموم سواء
كان السبب هو السؤال كما مثناه أولم يكن كما روى أنه عليه الصلاة والسلام مر على شاه ميمونة وهي
ميتة فقال أيما إهاب دبغ فقد طهر هكذا قاله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وكأنهم جعلوا الشاة
سبباً لذكر العموم ثم استدلل المنصف على ما اختاره بأن اللفظ العام يقتضيه شمول الألفاظ وخصوص
السبب لا يعارضه لأنه لا منافاة بينهما بدليل أن الشارع لو قال يجب عليكم حمل اللفظ على عمومته ولا تخصه

العام (لدليل وإلا لا قدحت روايته) إذ القول في الدين بلا دليل فسق فذهبه مخصص
لأنه كاشف عن دليل يخالفه (قلنا ربما ظنه) أى الراوى ما هو مستند
مخالفته (دليلاً ولم يكن) في الواقع كذلك ولا يقدر في روايته لأن الخطأ غير

بسببه لكان جائزاً ولو كان معارضاً له لكان ذلك متناقضاً وإذ لم يعارضه فيجب حمله على العموم عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض هكذا استدل الإمام على عدم المناقاة والمعارضة واعترض عليه صاحب التنقيح فقال ان الشارع لو تعبدنا بترك التخصيص بكل ما دل الدليل على كونه مخصصاً لكان جائزاً ولا يوجب ذلك خروجه عن أن يكون مخصصاً قبل التعبد بتركه فكذلك هذا والأولى الاستدلال على عدم المعارضة بإمكان أعمال العام في صاحب السبب وغيره وذهب مالك وأبو ثور والمزني إلى أن العبرة بخصوص السبب ونقله بعض الشارحين للمحصل عن القفال والدقاق أيضاً واستدلوا بأمور منها أن السبب لو لم يكن مخصصاً لما نقله الراوي لعدم فائدته وجوابه أن فائدته هو معرفة السبب وامتناع اخراجه عن العموم بالاجتهاد أى بالقياس فانه لا يجوز بالاجماع كما نقله الآمدى وغيره لأن دخوله مقطوع به لأن الحكم ورد بياناً له بخلاف غيره فان دخوله مظنون ونقله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما عن الشافعى أنه يقول بأن العبرة بخصوص السبب معتمدين على قول امام الحرمين في البرهان أنه الذى صح عنده من مذهب الشافعى ونقله عنه في المحصول وما قاله الإمام مردود فان الشافعى رحمه الله قد نص على أن السبب لا أثر له فقال في الام في باب ما يقع به الطلاق وهو بعد باب طلاق المريض ما نصه وما يصنع السبب شيئاً إنما يصنع الالفاظ لأن السبب قد يكون ويحدث الكلام على غير السبب ولا يكون مبتدأ الكلام الذى حكم فاذا لم يصنع السبب بنفسه شيئاً لم يصنع لما بعده ولم يمنع ما بعده أن يصنع ما له حكم إذا قيل هذا لفظه بحروفه ومن الام نقلته فهذا نص بين دافع لما قاله ولا سيما قوله ولا يمنع ما بعده الخ رذ كر ابن برهان في الوجيز نحوه أيضاً فقال قالوا فان كان اللفظ على عموميه فلماذا قدم الشافعى العموم العرى عن السبب على العموم الوارد على سبب قلنا ما أورده من السبب وان لم يكن مانعاً من الاستدلال ومانعاً من التعلق به فإنه يوجب ضعفاً فقدم العرى عن السبب لذلك كلامه وهذه الفائدة التى حصلت بطريق الغرض فائدة حسنة وأما ما قاله امام الحرمين فقد قال الامام نضر الدين في مناقب الشافعى انه التمس على ناقله وذلك لأن الشافعى رحمه الله يقول ان الامة تصير فراشا بالوطء حتى إذا أت بولد يمكن أن يكون من الوطء لحقه سواء اعترف به أم لا لقصة عبد بن زعمة لما اختصم

قادح ولا يلزم التخصيص أيضاً قالوا دليله قطعى إذ لو كان ظنياً لبيته دفعاً للهمة وإذا كان قطعياً كان دليلاً بالنسبة إلى الكل الجواب من وجوه فأولاً انه معارض بمثله فنقول دليله ظنى إذ لو كان قطعياً لبيته دفعاً للهمة وثانياً أن القطعى لا يخفى على غيره عادة وثالثاً أنه لو كان قطعياً لما جاز مخالفة صحابي آخر له وهو باطل

هو وسعد بن أبي وقاص في المولود فقال سعد هو ابن أخى عهد إلى أنه مقلد وقال عبيد بن
 زرملة هو أخى ولد على فراش أبي من وليدته فقال النبي صلى الله عليه وسلم الولد لفراش
 وللعاهر الحجر وذهب أبو حنيفة إلى أن الأمة لا تصير فراشا بالوطء ولا يلحقه الولد إلا
 إذا اعترف به وحمل الحديث المتقدم على الزوجة وأخرج الأمة من عمومها فقال الشافعي
 إن هذا قد ورد على سبب خاص وهي الأمة لا الزوجة قال الإمام غفر الدين فتوهم الواقف
 على هذا الكلام أن الشافعي يقول إن العبرة بخصوص السبب ومراده أن خصوص
 السبب لا يجوز إخراجهم عن العموم بالاجماع كما تقدم والأمة هي السبب في ورود العموم
 فلا يجوز إخراجها ومن تفاريع هذه القاعدة اختلاف أصحابنا في أن العرايا هل يختص
 بالفقراء أم لا فإن اللفظ الوارد في جوازه عام وقد قالوا إنه ورد على سبب وهو الحاجة
 ولما كان الراجح هو الأخذ بعموم اللفظ كان الراجح عدم الاختصاص (قوله وكذا
 مذهب الراوى) أى لا يكون أيضاً مخصوصاً للعموم على الصحيح عند الإمام والآمدى
 وأتباعهما ونقله في الحصول عن الشافعي قال بخلاف حمل الخبر على أحد محمله فإن الشافعي
 يأخذ فيه بمذهب الراوى قال القرافى وقد أطلقوا المسألة والذي أعتقده أن الخلاف مخصوص
 بالصحابى ثم مثل المصنف بقوله صلى الله عليه وسلم إذا ولغ الكلب في الاناء فاغسلوه سبعاً
 الحديث فإن أبا هريرة رواه مع أنه كان يغسل ثلاثاً فلا تأخذ بمذهبه لأن قول الصحابى
 ليس بدليل كما ستعرفه إن شاء الله تعالى وهذا المثال غير مطابق لأن التخصيص فرع العموم
 والسبع وغيرها من أسماء الأعداد نصوص في مدلولاتها لا عامة وقد ظفرت بمثال صحيح
 ذكره ابن برهان في الوجيز وهو قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه فإن راويه
 هو ابن عباس ومذهبه أن المرأة إذا ارتدت لا تقتل فلذلك منع أبو حنيفة قتل المرتدة
 احتج الخصم بأن الراوى إنما خالف العام لدليل لو خالفه لغير دليل لكان ذلك
 فسقاً قادحاً في قبول روايته وإذا ثبت أنه خالف لدليل كان ذلك الدليل هو المخصص
 والجواب أنه ربما خالف لشيء ظنه دليلاً وليس هو بدليل في نفس الأمر فلا يلزم القدرح
 لظنه ولا التخصيص لعدم مطابقته وهذا الجواب يتجه إذا كان الراوى مجتهداً فإن كان
 مقلداً فلا قال : (السابعة أفراد فرد لا يختصص مثل قوله عليه الصلاة والسلام
 أيها إهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة دبغها طهورها

اتفاقاً المسألة (السابعة أفراد فرد) من أفراد العام أى تخصيص البعض بالذكر
 (لا يختصص) العام (مثل قوله عليه الصلاة والسلام أيها إهاب دبغ فقد
 طهر مع قوله في شاة ميمونة دبغها طهورها) فإن الأول يشمل إهاب الشاة

لأنه غير مُنافٍ قِيلَ الْمَفْهُومُ مُنَافٍ قُلْنَا مَفْهُومُ اللَّقَبِ مَرْدُودٌ (أقول إذا أفرد الشارع فرداً من أفراد العام أى فص على واحد مما تضمنه وحكم عليه بالحكم الذى حكم به على العام فإنه لا يكون مخصصاً له كقوله عليه الصلاة والسلام أيما إهاب دبغ فقد طهر مع قوله فى شاة ميمونة دباغها طهورها والدليل عليه أن الحكم على الواحد لا ينافى الحكم على الكل لأنه لا منافاة بين بعض الشيء وكله بل الكل محتاج إلى البعض وإذا لم يكن منافياً لم يكن مخصصاً لأن المخصص لا بد أن يكون منافياً للعام واعلم أن الواقع فى الصحيحين من رواية ابن عباس أن الشاة كانت لمؤلة ميمونة تصدق بها عليها وقد تقدم تمثيل خصوص السبب بقصة ميمونة أيضاً وهو صحيح لكونه بلفظ آخر غير هذا واحتج الخصم وهو أبو ثور بأن تخصيص الشاة بالذكريدل بمفهومه على نفى الحكم عما عداه وقد تقدم أنه يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم وجوابه أن هذا مفهوم لقب وقد تقدم أنه مردود أى ليس بحجة وهذا الجواب ذكره ابن الحاجب بلفظه وهو أحسن من جواب الإمام فإنه أجاب هو وصاحب الحاصل بأننا لا نقول بدليل الخطاب أى بمفهوم المخالفة وهذا الإطلاق مخالف لما قرره فى مفهوم الصفة والشرط وغيرهما * واعلم أن مقتضى جواب المصنف وابن الحاجب تسليم التخصيص إذا كان المفهوم معمولاً به كما لو قيل اقتلوا المشركين ثم قيل اقتلوا المشركين المجوس وبه صرح أبو الخطاب الحنبلى على ما نقله عنه الأصفهاني شارح المحصول فى المطلق والمقيد وحيث أن يكون الكلام هنا فى التخصيص بمجرد ذكر البعض من حيث هو بعض قطع النظر عما يعرض له بما هو معمول به فافهمه لكن ذكر الآمدى وابن الحاجب فيما إذا كان المطلق والمقيد منفين * ما حاصله أن ذكر البعض لا أثر له وإن اقترن بما هو حجة وسأذكره إن شاء الله تعالى فى موضعه وصرح به أيضاً هناك أبو الحسين البصرى فى كتابه المعتمد على ما نقله عنه الأصفهاني المذكور وحيث أن فيكون الجواب غير مستقيم وقد اختلفوا فى تحرير مذهب أبى ثور فنقل عنه الإمام فى المحصول أن المفهوم يخرج لما عدا الشاة ونقل عنه ابن برهان فى الوجيز وإمام الحرمين فى

وغيرها وفى الثانى أفراد البعض بالذكر وهو شاة ميمونة وهذا لا يفيد تخصيص العام بأن يراد بأيما إهاب جلد الشاة خلافاً لآبى ثور وذلك (لأنه) أى أفراد بعض الأفراد (غير مُنافٍ) للعام واجرائه على عمومته والتخصص مُنافٍ فلا يكون مخصصاً (قيل المفهوم) أى مفهوم المخالفة الثابت بتخصيص إهاب شاة يكون دباغها طهورها (مُنافٍ) أى يدل على نفى الحكم عما عداه فيثبت تخصيص العام به لما عرفت من جواز تخصيص المنطوق بالمفهوم (قلنا) هذا مفهوم اللقب و (مفهوم اللقب مردود) لما عرفت

باب الآنية من النهاية أن المفهوم مخرج لما يؤكل لحمه قال * (الثامنة : عطفُ العام على الخاص لا يخصصُ مثلُ 'ألا' لا يُقتلُ مسلمٌ بكافر ولا ذو عهد في عهده وقال بعضُ الحنفية بالتخصيص تسوية بين المعطوفين قلنا التسوية في جميع الأحكام غيرُ واجبة) أقول إذا كان المعطوف عليه مشتملاً على اسم عام واشتمل المعطوف على ذلك الاسم بعينه لكن على وجه يكون مخصوصاً بوصف أو بغيره فلا يقتضى ذلك تخصيص المعطوف عليه عندنا وقال الحنفية على ما نقله في المحصول أو بعضهم على ما نقله المصنف أنه يقتضيه تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه وجوابه أن التسوية بينهما في جميع الأحكام غير واجبة بل الواجب إنما هو التسوية في مقتضى العامل مثال ذلك أن أصحابنا قد استدلوا على أن المسلم لا يقتل بالكافر سواء كان حربياً أو ذمياً بقوله عليه الصلاة والسلام ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده فإن الكافر هنا وقع بلفظ التكثير في سياق النفي فيعم فمالت الحنفية الحديث يدل على أن المسلم لا يقتل بالكافر الحربى ونحن نقول به وبإيانه أن قوله ولا ذو عهد في عهده معطوف على مسلم فيكون معناه لا يقتل مسلم ولا ذو عهد في عهده بكافر وما يقوى أن المراد عدم قتله بالكافر أن تحریم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج إلى بيان وإلا لم يكن للعهد فائدة ثم أن الكافر الذى لا يقتل به المعاهد هو الحربى لأن الإجماع قائم على قتله بمثله وبالأذى وحينئذ فيجب أن يكون الكافر الذى لا يقتل به المسلم أيضاً هو الحربى تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه وجوابه ما تقدم وهذا الجواب الذى ذكره المصنف باطل لأن الحنفية لا يقولون باشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع الأحكام بل باشتراكهما في المتعلقة والاشتراك فيها

المسألة (الثامنة عطف العام على الخاص) أى العام (لا يخصص) أى لا يوجب تخصيص العام (مثل) قوله عليه السلام (ألا لا يقتل مسلم بكافر) فإنه عام في أن مسلماً ما لا يقتل بكافر حربياً كان أو ذمياً قوله (ولا ذو عهد في عهده) معناه لا يقتل ذو عهد مابق في عهده حتى لو خرج عنه جاز قتله وهذا لا ينفي عموم الكلام السابق فلا يقتل مسلم بكافر وإن كان ذمياً كما هو عند الشافعية وهذا لأن الثانى كلام تام لاستقلاله وإن لم يسبقه شيء فلا يضمم بكافر إذ الأصل عدم الاضمار (وقال بعض الحنفية بالتخصيص) أى تخصيص العام السابق بعطف الكلام الثانى عليه لأن المعنى ولا يقتل ذو عهد بكافر والكافر الذى لا يقتل به ذو العهد هو الحربى فقط فكذا الكافر الذى لا يقتل به المسلم فجوزوا قتل المسلم بالأذى قصاصاً وإنما قالوا به (تسوية بين المعطوفين) أى المعطوف والمعطوف عليه في الأحكام لاقتضاء العطف الاشتراك (قلنا التسوية) بينهما (في جميع الأحكام غير واجبة) بل الاشتراك إنما هو

واجب عند المصنف كما نص عليه في الاستثناء عقب الجمل فقال * لنا الأصل اشتراك الماعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما هذا كلامه وهو يخالف للمذكور هنا لا سيما وقد صرح بالحال وهو غير المتنازع فيه هنا أعنى الصفة بل الجواب أن قوله ولا ذو عهد في عهده كلام مفيد لا يحتاج إلى إضمار الكافر لأنه ربما يوم أن المعاهد لا يقتل مطلقاً لا في حالة العهد ولا بعد انقضائه أو أنه لا أثر للعهد بالنسبة إلى القتل بل يقتل مطلقاً فذكر ذلك دفعا لهذا التوهم * واعلم أن من الناس من يعبر عن هذه المسألة بأن العطف على العام لا يوجب العموم في الماعطوف خلافاً للحنفية وهو أيضاً صحيح فإن الحنفية قالوا لو كان الكافر المذكور في الحديث عاماً للعربي والذمي لكان الماعطوف أيضاً كذلك لكنه ليس كذلك فإن الكافر الذي لا يقتل به المعاهد إنما هو الحربي دون الذمي وعن غير هذه العبارة الغزالي في المستصفى وابن الحاجب في مختصره إلا أن الغزالي قال إن مذهبهم غلط وابن الحاجب قال أنه الصحيح قال إلا إذا دل دليل منفصل على التخصيص بهذا المثال بخصوصه قال * (التاسعة عود ضمير خاص لا يخصص مثل : « والمطلقات يتربصن ، مع قوله تعالى : « وبُعولتهن »

فيما يجب ويمتنع ويجوز من الأعراب وما يتعلق به ويؤيده قولهم رب شاة وسلختها بدرهم ويازيد والحارث ولهذا عطف في التنزيل بعض المتعلقات على بعض كالواجب على المندوب في قوله تعالى : فكا تبوهم أن علمت فيهم خيراً وآتوهم من مال الله الذي آتاكم ، أن حمل الثاني على الزكاة وعلى المباح في قوله تعالى : وكأوا من ثمره إذا أمروا حق يوم حصاده ، وهنا بحث أما أولاً فلاهم لا يقولون باشتراكهما في جميع الأحكام بل في المتعلقات كما ذهبتم في الاستثناء المنعقب للجمل وأما ثانياً فلا أنه لو لم يقدر بكافر لزم أن لا يقتل ذو عهد ما بقي في عهده مطلقاً وهو باطل إذ يقتل الذمي بمسلم وذو عهد آخر ويدفع بأن المعنى أنه لا يقتل لكفره مادام في عهده وأما ثالثاً فلما ذكر الغزالي من أنه ليس من عطف الخاص على العام غاية ذلك أن المقدور في الثاني على مذهب الحنفية أخص من المذكور أولاً والمقدر غير معطوف على المذكور حتى يلزم عطف الخاص على العام أقول يجوز عطف بكافر الثاني على الكافر الأول كما عطف ذو عهد على مسلم وإن لم يتعدد حرف العطف كما في عطف الشئيين على معمولي عامل واحد أو عاملين مختلفين المسألة (التاسعة عود ضمير خاص) إلى بعض العام المتقدم (لا يخصص) العام خلافاً لإمام الحرمين رحمه الله والبصري في التخصيص واللبعض في التوقف (مثل) قوله (والمطلقات يتربصن) بأنفسهن ثلاثة قروء (مع قوله تعالى وبُعولتهن) أحسق بردهن . فإن الأول عام في الحرائر من المبيونات والرجعيات والضمير

لأنه لا يزيد على (إعادته) أقول إذا ورد بعد العام ضمير عائد على بعض أفرادها فلا يخصه عند المصنف واختاره الآمدى وابن الحاجب وقيل يخصه وهو رأى الشافعى على ما نقله عنه القرافى وقيل بالوقف وهو المختار فى المحصول ومختصراته كالحاصل وغيره ونقله الآمدى عن الإمام وأبى الحسين ونقل ابن الحاجب عنهما التخصيص . مثاله قوله تعالى : والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ، ثم قال وبعولتهن أحق بردهن ، فإن المطلقات تشمل البوائن والرجعيات والضمير فى قوله وبعولتهن عائد إلى الرجعيات فقط لأن البائن لا يملك الزوج ردها ولو ورد بعد العام حكم لا يتأتى إلا فى بعض أفرادها كان حكمه كحكم الضمير كما صرح به فى المحصول ومثله بقوله تعالى : يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ، ثم قال : لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً . يعنى الرغبة فى مراجعتهم والمراجعة لا تتأتى فى البائن واستدل المصنف على بقاء العموم بقوله لأنه لا يزيد على إعادته وفيه ضمير ان ملفوظ بهما فالأول يعود على لفظ الضمير من قوله : عود الضمير خاص أى لأن الضمير الخاص لا يزيد . وأما الثانى فيحتمل أن يكون عائداً على العام ومعناه أن الضمير لا يزيد على إعادة العام المتقدم ولو أعيد فقيل وبعولة المطلقات أحق بردهن لم يكن مخصصاً اتفاقاً وإن كان المراد به الرجعيات ؛ فبطريق الأولى إعادة مقام مقامه ويحتمل أن يكون عائداً على بعض الخاص وهو ما فهمه كثير من الشراح ويعنى بذلك أنه لو قيل وبعولة الرجعيات أحق بردهن لم يكن مخصصاً لما قبله فبالأولى ما قام مقامه والأول أصوب لتعبيره بالإعادة دون الإظهار ولأنه أبلغ فى الحجة لكون الأول بعينه قد أعيد ، ولم يلزم منه التخصيص وعلى كل حال فللخصم أن يقول : إن الضمير يزيد على إعادة الظاهر لأن الظاهر مستقل بنفسه فينقطع معه الالتفات عن الأول بخلاف الضمير واستدل المتوقف بأن العموم مقتضاه ثبوت الحكم لكل فرد والضمير مقتضاه عوده

فى الثانى عائد إلى بعض العام كالرجعيات فقط وهذا لا يخص العام بهن بأن يخص التربص بالرجعيات بل يعمها والبائيات (لأنه) أى الإضمار المذكور (لا يزيد على إعادته) أى إعادة المرجع بالتصريح بأن يقول وبعولة المطلقات أى الرجعيات والتصريح لا يوجب التخصيص فعود الضمير إليه أولى لأن المضمّر أضعف من المظهر قال الفزرى ويقال عليه أنا لا نسلم أنه لو صرح لا يخصه لأنه لو قال والمطلقات يتربصن ثم قال وبعولة المطلقات أحق بردهن علم أن هذه هى المذكورة سابقاً بعينها لكون اللام فى الثانى للعهد فيلزم التخصيص أقول مرجع الضمير . أما البعض كالرجعيات السابق ذكرها ضمناً ، أو المطلقات مطلقاً فعلى الأول المصرح بالرجعيات من المطلقات وحينئذ لا يلزم كونه عين المذكور سابقاً وعلى الثانى

لكل ما تقدم فليست مراعاة ظاهر العموم أولى من مراعاة ظاهر الضمير فوجب التوقف ولا ذكر لهذه المسألة في المنتخب قال (تذنيب)

لو سلم أنه عينه لكنه مخصوص بالرجعيات بقريضة الرد ولا يلزم من خروج أحد اللفظين عن العموم خروج الآخر عنه واحتج المتوقف بأنه لا بد من تخصيص المظهر كالمطلقات دفعاً لما لا يلزم في المضمهر من مخالفة الظاهر من الرجوع إلى الكل وإرادة البعض أو تخصيص المضمهر بأن يجعل كناية عن الكل ثم يقتصر على البعض دفعاً لما يلزم من مخالفة الظاهر في المطلقات لو أريد بها الرجعيات ليكون الضمير على ظاهره . والحاصل أنه لا بد من تخصيص أحدهما ليندفع مخالفة الظاهر في الآخر والتعيين بحكم لعدم المرجح فيتوقف وأجيب بأن تخصيص المظهر مستلزم لتخصيص المضمهر من غير عكس فتخصيص المضمهر لعله المخالفة فيه يكون أرجح قيل عليه الضمير إنما يعود إلى اللفظ باعتبار مدلوله فإذا أريد بالمطلقات الرجعيات لم يكن الضمير عاماً ليلزم تخصيصه والاصوب أن يقال الظاهر أقوى من الضمير والاضعف أولى بالتخصيص والصرف عن الظاهر (تذنيب) جعل إيراد المطلق والمقيد عقيب العام والمخصص كجعل الشيء ذنابة للشيء لمكان المناسبة وعرفوا المطلق بأنه مادل على شائع في جنسه ومعنى الشيوخ كون المدلول حصة محتملة تخصص كثرة أى يمكن الصدق عليها من الحصص المدرجة تحت مفهوم كلى بهذا اللفظ من غير تعيين فيخرج المعارف كلها لما فيها من التعيين مشخصاً نحو إزيد وهذا أو حقيقة نحو الرجل وأسامة أو حصة نحو فصى فرعون الرسول أو استغراقاً نحو الرجال وكذا كل عام ولو نسكرة نحو كل رجل ولا رجل لأنه بما انضم إليه من كل والنفي صار للاستغراق وأنه ينافي الشيوخ بما ذكرنا من التفسير كذا ذكر المحقق قال الفاضل رحمه الله والظاهر أنه لا حاجة إلى قوله من غير تعيين لأن المعارف ليست بحصة محتملة للتخصيص وإنما فسر الشائع بالحصص نفياً لما يتوهم من عبارة القوم إن المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي وذلك لأن الأحكام إنما تتعلق بالأفراد دون المفومات والمراد بالمعارف المخرجة ما سوى المفهوم الذهنى لأنه مطلق أقول ما ذكر لا يصلح سبباً للمدول عن ظاهر عبارة القوم إذ تعلق الأحكام بالحقيقة من حيث هي غير غريب لتحقيقها في ضمن الأفراد كما في لا آكل كافر وإنما المتع تعلقها بالحقيقة بشرط لا وكونه حصة كذا وكذا بالنظر إلى القرينة لا باعتبار الذات * والمقيد ما لا يدل على شائع من جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات كلها وقد يطلق المتعدي على ما أخرج عن شائع بوجهه ما مثل رقية مؤمنة فانها وإن شاعت بين الرقيات المؤمنات فقد أخرجت عن شائع بين مؤمنة وغيرها بقيد مؤمنة فكان مطلقاً من وجه ومقيداً من وجه

المُطلقُ والمُقيدُ إن اتَّحدَ سببُهُما حُمِلَ المُطلقُ عليه عَمَلًا بالدَّليْلين وإلاَّ
فإن اقتضى القياسُ تَقْييدَهُ فُقيدَ وإلاَّ قُتِلَ) أقول لما كان المطلق عاماً عموماً

ثم (المطلق والمقيد) عند اتحاد الحكم (إن اتحد سببهما) مثبتين كما إذا قيل في الظهار مرة
أعتق رقبة وأخرى رقبة مؤمنة (حمل المطلق عليه) أى على مقيدته (عملاً بالدليْلين) لأن
المطلق جزء منه والآتى بالكل آت بجزئه لا محالة فإذا الآتى بالمقيد عامل بالدليْلين والآتى بغيره
مهمل أحدهما والأعمال أولى وإن اتحد سببهما منفيين يعمل بهما اتفاقاً مثل أن يقال في الظهار
لا تعتق مكاتباً لا تعتق مكاتباً كافراً فلا يجرى إعتاق المكاتب أصلاً قال المحقق وأنت خير بأن هذا
من تخصيص العام لا من تخصيص المطلق قال الفاضل رحمه الله هذا مناقشة في المثال وهذا كما يمثلون
للإطلاق والتقييد في السبب بقوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد أدوا عن كل حر وعبد
من المسلمين وكأنه مبنى على أنه يعتبر أولاً الإطلاق لا التقييد ثم يسلط عليه ما يقيد العموم والمثال
المطابق لا تعتق المكاتب من غير قصد إلى الاستغراق وقوله لا من تخصيص المطاق ليس كما
يذهبى والصواب لا من تقييد المطاق (وإلا) أى وإن لم يتحد سببهما بل اختلفا في السبب
كالظهار والتقل لتحرير الرقبة الوارد مطلقاً فى الأول مقيداً فى الثانى بالإيمان (فإن اقتضى
القياس تقييده) أى المطلق بأن وجد علة التقييد مشتركة بينهما ككونهما من الكفارات
أو كزيادة القرية مثلاً (قيد) المطلق حملاً على المقيد بالقياس عليه إذ القياس دليل وفى الحمل العمل
بالمطلق والمقيد والقياس ولو لم يحمل لزم ترك أحدهما مع ترك القياس قال الجاربردى رحمه الله فيصير
حينئذ تقييد المطلق بالقياس على المقيد كاستخصيص العام بالقياس على محل التخصيص أقول
إن أراد بحمل التخصيص مثل شاة ميمونة فى قوله عليه السلام دباغها طهورها ففاسد لما مر
من أن العام كقوله عليه السلام أيما آهاب لا يختص به وكان أراد المحل الذى اقتضى ثبوت
الحكم المخالف لحكم العام فيه تخصيص العام بقياس بعض أفراده على ذلك المحل المشترك
بينهما سواء كان ذلك المحل أمراً يتناوله العام أولاً وسواء كان التخصيص ثانياً أو ابتداءً
ووجه التشبيه اقتضاء القياس فى الصورتين بعض الشيوع ومنع الحكم عن بعض الأفراد
(وإلا) أى وإن لم يقتضى القياس تقييد المطلق (فلا) يحمل على المقيد لعدم ما يقتضى
التقييد مثل أن دخلت على السلطان تأدب بأدب الملوكة وإن أقيمت العلماء فتأدب وقد
ينقل عن الشافعى رحمه الله أنه يحمله عليه هنا من غير جامع لأن كلام الله تعالى
واحد وبعضه يفسر بعضاً فإذا نص على اشتراط الإيمان فى كفارة القتل كان تخصيصاً على
أشراطه فى كفارة الظهار وليس بسديد كما ترى وعند الحنفية لا يحل ولو لجامع

مردليا والمقيد أخص منه كان تعارضهما من باب تعارض العام والخاص فلذلك ذكره في بابه وترجم له بالتدنيب وقد سبق الكلام على هذه اللفظة في أوائل الكتاب وحاصل المسألة أنه إذا ورد لفظ مطلق ولفظ مقيد نظران اختلف حكمهما نحو أكس ثوبا هرويا وأطعم طعاما فلا يحمل أحدهما على الآخر باتفاق أى لا يقيد الطعام أيضا بالهروى لعدم المنافاة واستثنى الآمدى وابن الحاجب صورة واحدة وهو ما إذا قال أعتق رقبة ثم قال لا تملك كافرة ولا تعتقها وهذا القسم تركه المصنف لوضوحه وصرح الآمدى بأنه لا فرق فيه بين أن يتحد سببها أم لا لكن نقل القرافى عن أكثر الشافعية أنه يحمل عليه عند اتحاد السبب ومثل له بالوضوء والتيمم فان سببهما واحد وهو الحدث وقد وردت اليد في التيمم مطلقة وفي الوضوء مقيدة بالمرافق وان اتحد حكمهما نظران اتحد سببهما كالمقيل في الظهار أعتق رقبة وقيل فيه أيضاً أعتق رقبة مؤمنة فلا خلاف كما قال الآمدى انا نحمل المطلق على المقيد حتى يتبين اعتاق المؤمنة لا المقيد على المطلق حتى يجزى اعتاق الكافرة وإنما حملنا المطلق على المقيد عملاً بالدليلين وذلك لان المطلق جزء من المقيد فاذا عملنا بالمقيد فقد عملنا بهما وإن لم نعمل به فقد أغنيا أحدهما ثم اختلفوا فصحح ابن الحاجب وغيره أن هذا الحمل يبان للمطلوب أى دال على أنه كان المراد من المطلق هو المقيد وقيل يكون نسخا أى دالا على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيد الطارئ وأعلم أن مقتضى إطلاق المصنف أنه لا فرق في حمل المطلق على المقيد بين الأمر والنهى فاذا قال لا تعتق مكاتباً وقال أيضاً لا تعتق مكاتباً كافراً فانا نحمل الأول على الثانى ويكون المنهى عنه هو اعتاق المكاتب الكافر وصرح به الإمام فى المنتخب وذكر فى المحصول والحاصل نحوه أيضاً امكن ذكر الآمدى فى الأحكام أنه لا خلاف فى العمل بمدلولهما والجمع بينهما فى النفى إذ لا تعذر فيه هذا لفظه وهو يريد أنه يلزم من نفى المطلق نفى المقيد فيمكن العمل بها ولا يلزم من ثبوت المطاق ثبوت المقيد وتابعه ابن الحاجب وأوضحه فقال فان اتحد مرجبها مثبتين فيحمل المطلق على

للزوم دفع ما اقتضاه المطلق من جواز الامتثال بمطلقه فيكون نسخا والقياس لا يصلح لذلك والجواب منع كونه نسخا كالتقييد بالسليمة أقول فيه نظر إذ ليس معنى النسخ إلا رفع حكم الدليل الشرعى وقد وجد التقييد بالسليمة عندهم مستفاد من لفظ الرقبة المطلق المنصرف إلى الكامل لا بالرأى حتى يلزم النسخ (و) قد يستدل على أن التقييد بيان أن المراد بالمطلق كان ذلك المقيد لا نسخ بمعنى أنه أريد الاطلاق فدفع بأن التقييد لو كان نسخا لكان التخصيص كذلك لأنه نوعا من المجاز مثله واللازم باطل اتفاقا كذا ذكر المحقق قال الفاضل رحمه الله ومعنى كونه نوعا من المجاز أنه سبب لذلك حيث يجعل العام أو المطلق

المقيد ثم قال فإن كانا منفيين عمل بهما وحاصله ، أنه لا يعتق مكاتباً مؤمناً أيضاً إذ لو اعتقه لم يعمل به ، وصرح به أبو الحسين البصرى فى المعتمد وعلمه بأن قوله لا تعتق مكاتباً عام ، والمكاتب الذى فرد من أفرادهِ وذكره لا يقتضى التخصيص هكذا نقله عنه الأصفهاني شارح المحصول ، ونقل عن أبي الخطاب الحنبلى بناءها على أن مفهوم الصفة هل هو حجة أم لا وقد غلط الأصفهاني المذكور فى فهم كلام الآمدى وابن الحاجب فادعى أن المراد منه حمل المطلق على المقيد (قوله وإلا) أى وإن لم يتحد سيهما كقوله تعالى فى كفارة الظهار : والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة . وقوله تعالى فى كفارة القتل : « ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ، فقيه ثلاثة مذاهب حكاهما فى المحصول . أحدها : أن تقييد أحدهما يدل بلفظه على تقييد الآخر لأن القرآن كالكلية الواحدة ولهذا أن الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة وأطلقت فى سائر الصور حملنا المطلق على المقيد . الثانى : قول الحنفية : أنه لا يجوز تقييده بطريق مالا باللفظ ولا بالقياس . والثالث : وهو الأظهر من مذهب الشافعى كما قاله الآمدى وصححه هو والإمام وأتباعهما وجزم به المصنف أنه إن حصل قياس صحيح مقتضى لتقييده قيد كاشتراك الظهار والقتل فى خلاص الرقبة المؤمنة عن قيد الرق لتشوف الشارع إليه ، وإن لم يحصل ذلك فلا (فرع) إذا أطلق الحكم فى موضع ثم قيد فى موضعين بقيدتين متنافيتين . فإن قلنا : إن التقييد بالقياس فلا كلام ونحمله على المقيد المشاك له فى المعنى وإن قلنا : أنه باللفظ تساقطا وترك المطلق على إطلاقه لأنه ليس بتقييده بأحدهما أولى من الآخر هكذا قاله فى المحصول ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم فى الولوغ إحداهن بالتراب وفى رواية أولاهن وفى رواية أخراهن فانه لما لم يمكن الترجيح بلا مرجع وتعذر القياس لعدم ظهور المعنى تساقطا ورجعنا إلى أصل الإطلاق وجوزنا التعفير فى إحدى الفسلات عملاً بقوله إحداهن بالتراب هكذا قالوه ولك أن تقول ينبغى فى هذا المثال أن يبقى التخيير فى الأولى والآخرى فقط للمعنى الذى قالوه وأما ما عداها فلا يجوز فيه التعفير لاتفاق القيدى على نفيه من غير معارض وقد ظفرت بنص للشافعى موافق لهذا البحث موافقة صريحة فقال فى البويطى فى أثناء باب غسل الجمعة ما نصه قال يعنى الشافعى وإذا ولىغ الكلب فى الأثناء

المقدم مجازاً والظاهر أنه ليس للمجازية كثير دخل فى المقصود بل أنه مثله فى بعض الشيوع وقطع الحكم عن بعض الأفراد بل وفى التخصيص أولى وأما أن التخصيص ليس بنسخ اتفاقاً محل نظر فإن قصر العام على البعض إذا كان بكلام مستقل متراخ فهو نسخ عندهم ، وقد يجاب بأن المراد أنه يلزم أن يكون كل تخصيص بمعنى قصر العام على البعض نسخاً وليس كذلك اتفاقاً وحينئذ فالكلام فى بيان اللزوم هذا كله عند اتحاد الحكم وأما عند اختلافه

غسل سبعا أو أولاهن أو أخراهن بالتراب ولا يطهره غير ذلك وكذلك روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا لفظه بحروفه ومن البويطى نقلته وهو نص غريب لم ينقله أحد من الأصحاب وأورد في الأم حديثاً يعضد ذلك ذكره في باب ما ينجس الماء مما خالطه وهو قبل كتاب الأقضية وبعد باب الأشربة قال (الباب الرابع في الجمل والمبين وفيه فصول الأول في الجمل وفيه مسائل الأولى - اللَّفْظُ إما أن يكون مُجْمَلًا بين حقائقه كقوله تعالى : «ثَلَاثَةٌ قُرُوءٍ» ، أو أَفْرَادٍ حَقِيقَةٍ واحدةٍ مثل : «أن تَذْبَحُوا بَقَرَةً» ، أو بِجَازَاتِهِ إِذَا

نحو اكس تيميا وأطعم تيمياً عالماً فلا حمل اتفاقاً اللهم إلا في مثل إن ظهرت فاعتقر رقة ولا تملك رقة كافرة فإنه يقيد المطلق بنى الكفر لتوقف الإعتاق على الملك (الباب الرابع في الجمل والمبين) الجمل لغة المجموع وجملة الشيء بمجموعه ومنه أجل الحساب إذا جمعه ومنه الجمل في مقابلة المفصل واصطلاحاً ما لا يتضح دلالاته والمراد ماله دلالة ومعنى غير واضحة وإلا نوقض بالمهمل وهو يتناول القول والفعل والمشارك والمتواطى وقيل هو اللفظ الذى لا يفهم منه عند الإطلاق شيء ونوقض طرداً بالمهمل ولفظ المستحيل إذ المفهوم منه ليس بشيء وعكساً لجواز أن يفهم من الجمل أحد محامله لابعينه كما في المشترك وهو شيء فلا يصدق عليه الحد وأيضاً الجمل قد يكون فعلاً كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد فإنه يحتمل الجواز والسهو فكان مجملاً بينهما مع أنه غير داخل في الحد إذ ليس لفظاً كهذا ذكر المحقق قال الفاضل رحمه الله يمكن دفع هذه الاعتراضات بالعناية مثل أن يقال المراد باللفظ الموضوع وبالشئ ما يصح إطلاق لفظ الشئ عليه لغة وإن لم يكن ثابتاً في الخارج ويفهم الشئ فهمه على أنه مراد لا مجرد الخطور بالبال كما سبق في المشترك والمقصود تعريف الجمل الذى من أقسام المتن وهو لا محالة لفظ والمبين هو الموضح من البيان أو التبيين بمعنى التوضيح وكلاهما مصدر كالكلام والتكليم وهو فى الاصطلاح الكاشف عن المعنى المراد المتضح الدلالة بنفسه أو بانضمام المبين (وفيه) أى فى هذا الباب (فصول) الفصل (الأول فى) مباحث (الجمل وفيه مسائل) المسألة (الأولى) فى أسماه (اللفظ إما أن يكون مجملاً بين حقائقه) أى معانيه المختلفة حقيقة أما أصالة (كقوله تعالى : ثَلَاثَةٌ قُرُوءٍ) فإن القُرُوء موضوع بازاء الطهر وإزاء الحيض ونسبته إليهما على السواء والمراد واحد بعينه وأما بالاعلال كالختار المتردد بين الفاعل والمفعول (أو أفراد حقيقة واحدة مثل) قوله تعالى : ان الله يأمركم (أن تذبحوا بقره) فإن هذا اللفظ يحمل بين أفراد حقيقة واحدة وقد أطلق وأريد معينة والأظهر أن هذا من قبيل المطلق نحو فتحرير رقة (أو) بين (مجازاته إذا

انتفت الحقيقة وتكافات فإن ترجح واحد لأنه أقرب إلى الحقيقة كنفى الصحة من قوله لا صلاة ولا صيام أو لأنه أظهر عرفاً أو أعظم مقصوداً كرفع الحرج وتحريم الأكل من رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيان وحرمت عليكم الميتة (حمل عليه) أقول سبق في تقسيم الالفاظ تعريف المجل لغة واصطلاحاً والإجمال لا يتصور إلا في معان متعددة وحينئذ فالمجل على أقسام. أحدها أن يكون مجمل بين حقائقه أي بين معان وضع اللفظ لكل منها كقوله تعالى: والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء، فإن القروء موضوع بازاء حقيقتين وهما الحيض والطمهر. الثاني أن يكون مجمل بين أفراد حقيقة واحدة كقوله تعالى: إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة، فإن لفظ البقرة موضوع لحقيقة واحدة معلومة ولها أفراد، والمراد واحد معين منها كما سيأتي في الفصل الثاني. الثالث: أن يكون مجمل بين مجازاته وذلك إذا انتفت الحقيقة أي ثبت عدم إرادتها وتكافات المجازات أي لم يرجح

انتفت الحقيقة (أي إرادتها بقرينة مانعة عنها) (وتكافات) أي تساوت مراتب المجازات بأن لا يكون لاحدهما رجحان على الآخر بوجه (فإن ترجح واحد) من المجازات والرجحان لاحدهما أما (لأنه أقرب إلى الحقيقة) من سائرهما (كنفي الصحة) المراد (من قوله لا صلاة) إلا بفاتحة الكتاب (و) قوله عليه السلام (لا صيام) لمن لم يبيت الصيام من الليل فإن العمل بالحقيقة يقتضي نفي ذات الصلاة والصوم وهي ليست بمنفية فلا بد من حملها على المجاز بأن يراد نفي الصحة أو الفضيلة أو غيرها والحل على الأول أولى لأنه أقرب إلى الحقيقة إذ نفي الصحة أقرب إلى انتفاء الذات من نفي الفضيلة والكمال مع بقاء الصحة وردة المنفية بأن الحل على الأقرب إنما يكون فيما لم يكن ثمة مانع، وهو هنا نسخ لإطلاق النص القاطع بخبر الواحد المظنون (أو لأنه أظهر عرفاً وأعظم مقصوداً كرفع الحرج وتحريم الأكل) (الرادين من) قوله عليه السلام: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان) وقوله تعالى: (وحرمت عليكم الميتة) فإن الحقيقة في الخبر، والآية غير مرادة لوقوع الخطأ والنسيان في هذه الآية، وكون المحرم فعلاً المكلف لا الأعيان فلا بد من أن يراد في الأول. أما رفع الحكم أو الحرج، والثاني: أظهر عرفاً إذ المفهوم من قول السيد رفعت عنك الخطأ رفع الحرج عنه بسبب الخطأ، وفي الثاني: أما النظر أو اللبس أو البيع أو الأكل أو نحو ذلك والأكل راجح لأنه أعظم مقصوداً من سائر الانتقاعات، وقد سبق لحمل الأول على رفع الحرج، والثاني على حرمة الأكل قوله: (حمل عليه) جواب الشرط وحاصل الكل أنه إن ترجح أحد المجازات لأنه أقرب أو أظهر أو أعظم حمل اللفظ عليه ولم يكن ثمة إجمال ومن

بعضها على بعض فإن لم يدل دليل على هدم إرادة الحقيقة تعين الحمل عليها ، ولا إجمال إلا إذا عارضها مجاز راجح فإن فيه الخلاف المعروف وقد ذكره المصنف قبيل الحقيقة والمجاز واختار التساوي فعلى اختياره هو قسم آخر من المجمل ولم يتعرض له هنا اكتفاء بما ذكره هناك * ثم إن المجمل قد يكون بواسطة الاعلال كالختار ، فإنه صالح لاسم الفاعل ، واسم المفعول ، وبواسطة التركيب كقوله تعالى : « أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح » ، فإن الذى بيده العقدة محتمل للزوج والولى وبواسطة مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر فإن الماهر محتمل أن يرجع إلى زيد وإلى طبيب والمضى يختلف وبواسطة تعدد مرجع الضمير نحو ضرب زيد عمراً وأكرمى بواسطة استثناء المجمل كقوله تعالى : « إلا ما يتلى عليكم » ، وهذه الأقسام قد ذكرها ابن الحاجب ماعدا الأخير ، وكلام المصنف صالح لها نعم المجمل قد يكون فعلاً أيضاً كما إذا قام النبي صلى الله عليه وسلم من الركعة الثانية فإنه محتمل أن يكون عن تعمد فيدل على جواز ترك التشهد الأول ويحتمل أن يكون عن سهو فلا يدل عليه ، وهذا القسم ذكره ابن الحاجب وغيره وهو يرد على المصنف فإنه جعل مورد التقسيم هو اللفظ فقال اللفظ إما أن يكون الخ واختلفوا في جواز بقاء الإجمال بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام . قال في البرهان بعد حكاية هذا الخلاف المختار أنه إن تعلق به حكم تشكيلى فلا يجوز ، وإلا فيجوز . (قوله : فإن ترجع) أى بعض المجازات وجواب هذا الشرط هو قوله بعد ذلك حمل عليه ثم ذكر للرجحان ثلاثة أسباب . أحدها : أن يكون أقرب إلى الحقيقة من المجاز الآخر كقوله عليه الصلاة والسلام : لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب . وقوله : لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل . فإن حقيقة هذا اللفظ إما هو الإخبار عن نفي ذات الصوم والصلاة عند انتفاء الفاتحة والتبنييد وهذه الحقيقة غير مرادة للشارع لأننا نشاهد الذات قد تقع بدون ذلك فتعين الحمل على المجاز وهو إضمار الصحة أو الكمال وإضمار الصحة أرجح لكونه أقرب إلى الحقيقة فحملنا اللفظ عليه وبيان القرب أن الحقيقة هو نفي الذات كما تقدم ونفي الذات يستلزم انتفاء جميع الصفات ونفي الصحة أقرب إليه في هذا المعنى من نفي الكمال لأنه لا يبقى مع نفي الصحة وصف بخلاف نفي الكمال فإن الصحة تبقى معه ولك أن تقول إن هذا التقرير معارض بأن نفي الكمال متيقن دون نفي الصحة وبأن فيه تقليلاً للإضمار والتجاوز المخاف الأصل . واعلم أن ما قاله

أنواع الإجمال ما يكون في المركب بجملة نحو أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولى ، ومنها ما ي مرجع الضمير إذا تقدمه أمران يصلح لكل منهما نحو ضرب زيد عمراً وضربته ، ومنها ما يكون بتخصيص مستقل مجهول أو استثناء

المصنف هنا غير مستقيم ولم يذكره الإمام ولا أحده من أتباعه وذلك لأن المذكور في المحصول مذهبان أحدهما ما قاله أبو عبد الله البصري أن المنى الداخل مطلقاً يحمل سواء كان شرعياً نحو لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب أو لغوياً نحو لا عمل إلا بالنية لأن الذات غير منتفية وليس بعض المجازات بأولى من بعض * والثاني ونقله عن الأكثرين أن النفي إن كان اسماً شرعياً كالصوم والصلاة فلا اجمال لأن انتفاء المشروع ممكن بفوات شرطه أو جزئه وقد أخبر الشارع به وإن كان لغوياً فإن كان له حكم واحد فلا اجمال أيضاً وينصرف النفي إليه كقولنا لا إقرار لمن أقرب بالزنا مكرهاً فإن هذا النفي لا يمكن صرفه إلى نفس الإقرار لوجوده ولا صرفه إلى الاستحباب لأنه لا مدخل له في الإقرار بالزنا فإن الشخص يستحب له أن يستمر على نفسه ولا يقر فتعين صرفه إلى الصحة وإن كان له حكاية الفضيلة والجواز فليس أحدهما أولى من الآخر فتعين الاجمال ثم مثل له الامام بقولنا لا عمل إلا بنية وقال لقائل أن يقول صرفه إلى الصحة أولى لأنه أقرب إلى الحقيقة هذا حاصل كلام المحصول وعبر في الحاصل عن قول الإمام ولقائل أن يقول بقوله وعندى واستفدنا من هذا الكلام كله أن ما ليس بشرع كالعمل يكون مجعلاً خلافاً لما مال إليه الامام من حمله على الصحة وقد تبعه عليه الآمدى وابن الحاجب وصحاحه أعنى الحل على الصحة واستفدنا منه أيضاً أن الشرعى فيه مذهبان أحدهما الاجمال والثاني حمله على الحقيقة وهو رأى الأكثرين واختاره أيضاً الآمدى وابن الحاجب وغيرهما فأما ما قاله المصنف من كونه ليس مجعلاً ولا محملاً على الحقيقة الشرعية بل على المجاز الأقرب إلى نفي الذات فخرج عن القولين معاً ولا شك أنه توهم أن بحث الإمام عائد إلى السكل لكونه ذكره في آخر المسألة وإنما ذكره في الاسم اللغوى فقط نعم يستقيم ما قاله المصنف إذا أنكرنا الحقائق الشرعية كما قاله الآمدى وابن الحاجب السبب الثاني من الأسباب المرجحة لأحد المجازات أن يكون عرفاً كقوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فإن حقيقة اللفظ ارتفاع نفس الخطأ وهو باطل لاستحالة رفع الشيء بعد صدوره فتعين حمله على المجاز باضمار الحكم أو الحرج يعنى الاتم ويرجح الثاني يعنى الاتم لكونه أظهر عرفاً لأن السيد لو قال لعبده رفعت عنك الخطأ لتبادر إلى الفهم منه نفي المواخذة * الثالث أن يكون أعظم

مجهول أو صفة مجرولة فإن اللفظ يكون مجعلاً بالنسبة إلى كل فرد عندهم لاحتماله الخروج والبقاء * الأول كما لو قيل اقتلوا المشركين وبعضهم غير مراد * والثاني كقوله تعالى : وأحل لكم بهيمة الانعام إلا ما يتلى عليكم * والثالث كقوله تعالى : أن تبغوا بأموالكم محضين ، فثبت بما ذكرنا أن الإجمال قسمان اجمال في المفرد وفي المركب الأول

مقصوداً كقوله تعالى : وحرمت عليكم الميتة ، فان حقيقة اللفظ تحريم نفس العين كما قال به بعضهم لكنه باطل قطعاً فان الاحكام الشرعية لا تتعلق إلا بالأفعال المقدورة للمكلفين والعين ليست من أفعالهم فتعين الصرف إلى المجاز باضمار الاكل أو البيع أو المس أو غيرها ويرجح الاكل بكونه أعظم مقصوداً عرفاً فحمل اللفظ عليه والمثالان الاخيران ذكرهما المصنف بطريق اللغ والفسر وحكى الإمام عن بعضهم أنهما مجملان أيضاً قال (الثانية) قالت الحنفية : وامسحوا برؤوسكم مجملٌ وقالت المالكية يقتضى الكل والحق أنه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم دفعاً للاشتراك والمجاز (الثالثة - قيل آية السرقة)

الاقسام المذكورة قبل الاجمال بين المجازات والثاني سائر الاقسام المسألة (الثانية) قالت الحنفية (قوله تعالى (وامسحوا برؤوسكم مجمل)) لأنه يحتمل وجوب مسح الكل والبعض فقط وما يؤيد ذلك بيانه عليه السلام بمسح ناصية (وقالت المالكية) أنه ليس بمجمل لأنه (يقتضى الكل) أى مسح كل الرأس إذ الباء للاتصاف فيوجب الصاق المسح بالرأس والرأس المجموع وقال بعض الشافعية أنه يقتضى مسح البعض اذ الباء يحجز الفعل المتعدي عند دخوله عليه (والحق) عند المصنف (أنه) أى المسح (حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم) أى اسم المسح وهو قدر المشترك بين الكل والبعض إذ هو قد يطلق على ماسة اليد كل الممسوح اجماعاً وقد يطلق على ماستها البعض كما فى مسحت يدي بالتدليل فان كان حقيقة فيهما لزم الاشتراك أو فى أحدهما فيلزم المجاز فيجعل المشترك (دفعاً للاشتراك والمجاز) وحيث أن يكفى فى العمل به مسح أقل جزء من الرأس وقد يقال فى نفى الاجمال أنه لغة لمسح الرأس وهو الكل فان لم يثبت فى مثله عرف فى صحة اطلاقه على البعض اتضح دلالة على الكل للمقتضى وعدم المانع كما هو مذهب مالك والقاضى وابن جنى فلا اجمال وإن ثبت عرف فى صحة لإطلاقه للبعض اتضح دلالة على البعض للعرف الطارىء كما هو مذهب الشافعى وعبد الجبار والبصرى فلا اجمال أيضاً للخروج عن العدة بالأقل لأنه متيقن وأما دليل الحنفية على أنه مجمل فى حق المتدار ، بين بفعل للنبي عليه السلام حيث مسح على ناصيته فهو أن الباء متى دخلت فى الآلة تعدى الفعل إلى المجمل فيستوعبه دون الآلة نحو مسح رأس اليتيم بيدي ومتى دخلت فى المجمل تعدى الفعل إلى الآلة فيستوعبها دون المحل كما فى الآية فيقتضى مسح بعض الرأس وليس المراد أقل ما يطلق عليه اسم مسح البعض لحصوله فى ضمن غسل الوجه فيكون مجملاً لاحتماله السدس والثالث والرابع وغيرها المسألة (الثالثة - قيل آية السرقة) وهى

بِحِمْلَةٍ لِأَنَّ الْيَدَ تَحْتَمِلُ الْكُلَّ وَالْبَعْضَ وَالْقَطْعَ وَالْإِبَانَةَ وَالْحَقَّ
 أَنَّ الْيَدَ لِلْكُلِّ وَتُذَكَّرُ لِلْبَعْضِ بِجَازٍ وَالْقَطْعُ لِلْإِبَانَةِ وَالشَّقُّ لِلْإِبَانَةِ
 أقول : اختلفوا في إجمال قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم فقالت الحنفية إنه يحمل لأنه يحتمل مسح
 الجميع ومسح البعض احتمالاً على السواء وقد بينه عليه الصلاة والسلام فمسح بخاصيته ومقدارها
 الربع فكان الربع واجباً وقال غيرهم لا إجمال فيها ثم اختلفوا فقالت المالكية أنها تقتضي مسح
 الجميع لأن الرأس حقيقة في الكل قال المصنف الحق أن مسح الرأس حقيقة فيما ينطلق عليه اسم
 المسح وهو القدر المشترك بين الكل والبعض لأن هذا التركيب تارة يأتي لمسح الكل وهو واضح
 وتارة يأتي لمسح البعض كما يقال مسحت يدي برأس اليتيم وإن لم يمسح منها إلا البعض فإن جعلناه
 حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك وإن جعلناه حقيقة في أحدهما فقط لزم المجاز في الآخر فنجعله
 حقيقة في القدر المشترك دفعاً للمحذورين قال في المحصول وهذا هو قول الشافعي ثم نقل عن بعض
 الشافعية أن الباء تدل على التبعيض فلذلك أكدنا بالبعض ولم يذكر المصنف هذا المذهب هنا
 مع أنه قد جزم به في الفصل المعقود للحروف ، والإمام وإن كان قد جزم به هناك لكنه
 لم يصرح بعكسه هنا كما صرح به المصنف بل نقله عن الشافعي فقط * المسألة الثالثة : ذهب
 بعضهم إلى أن آية السرقه وهي قوله تعالى : والسارق والساارقة فاقطعوا أيديهما ، بحملة في اليد
 والقطع لأن اليد تحتل العضو كله أي من المنكب إلى رؤوس الأصابع وتحتمل بعضه أيضاً
 لأنها تطلق على كل منهما والأصل في الإطلاق الحقيقة والقطع يحتمل الشق يعني الجرح
 كقولنا : فلان برى القلم فقطع يده أي جرحها وتحتمل أيضاً الإبانة وهو فصل العضو
 كقولنا : سرق فقطعت يده (قوله : والقطع الشق) أي يحتمل الشق قال المصنف والحق أنه

قوله تعالى : د والسارق والساارقة فاقطعوا أيديهما ، (بحملة) في اليد والقطع (لأن اليد
 تحتمل الكل والبعض) إذ قد تطلق على العضو إلى الكوع ، وإلى المرفق ، وإلى المنكب .
 (والقطع الشق) يقال : برى القلم فقطع يده (والإبانة) أيضاً ، وهو الاشتراك لما مر
 (والحق أن اليد للكل وتذكر للبعض مجازاً) باطلاً اسم الكل عليه والمجاز
 وإن خلاف الأصل خير من الاشتراك لما مر أقول : المعاني المجازية متعددة مع
 استوائها في الطريق ، وهو إطلاق الكل على البعض ، والحقيقة غير مرادة إجماعاً فلزم
 الإجمال بين المجازات ولهذا كان قطع النبي عليه السلام من التكوع بيماناً اللهم إلا إذا ثبت أن
 البعض أقرب أو أظهر (والقطع للإبانة) أي لإبانة الشيء عما كان متصلاً به حقيقة
 فهو ظاهر فلا إجمال (والشق إبانة) أيضاً لأنه إذا حصل في جلد اليد فقد حصلت الإبانة
 ففي تلك الأجزاء وقد يستدل بأن اليد فيها احتمالات الاشتراك أفضأ في الثلاث وكرهها للتندر

ليس فيها إجمال لأن جهة اليد ولا من جهة القطع أما اليد فنقول أنها حقيقة في الكل وتذكر للبعض بطريق المجاز بدليل قولنا في البعض أنه ليس كل اليد وأما القطع فهو حقيقة في الإبانة ولا شك أن الشق أى الجرح إبانة أيضاً لأن فيه إبانة بعض أجزاء اللحم عن بعض فيكون متواطئاً قال (الفصل الثانى فى المبين وهو الواضح بنفسه أو بغيره مثل والله بكل شىء عليم) وأسأل القرية وذلك الغير يُسمى مبيناً وفيه مسألتان (أقول المبين بفتح

المشترك وحقيقة لأحدها مجازاً الآخرين والإجمال إنما هو على تقدير واحد وهو الاشتراك فقط وأما على التقديرين فلا تلحم على القدر المشترك أو على المعنى الحقيقى ووقوع واحد لا بعينه من اثنين أقرب من وقوع واحد بعينه فيغلب على الظن فيظن عدم الاحتمال وهو الظاهر الجواب أن إثبات اللغة وهو تعيين ما وضع له اليد بالترجيح وهو عدم لزوم الاحتمال باطل (الفصل الثانى : فى المبين وهو الواضح بنفسه) أى الكافى فى إفادة المقصود بنفسه أى بمجرد العلم بوضعه (أو بغيره) الأول : (مثل والله بكل شىء عليم) فان إفادة شمول علمه تعالى الجميع ليست إلا باللغة والثانى نحو قوله تعالى : (وأسأل القرية) فانه فى إفادة السؤال عن أهل القرية غير واضح بنفسه بل بغيره (وذلك الغير يسمى مبيناً) وهذا لأن مقتضى ظاهر اللغة السؤال عن نفس القرية والعقل يأباه ويحكم باضمار الأهل وحينئذ يكون دلالة الكلام على المقصود بضميمة قرينة العقل لا بنفسه هكذا قرر المراغى والقرنى والإمام جعل الثانى من الواضح بنفسه أيضاً ووافقه الخنجرى فى ذلك وقال إنماسمى متضحاً بنفسه وإن توقف على العقل التعيين المضمّر من غير توقف ولا خفاء أن الأول أنسب وإن كان الاصلاح لا ينساقش فيه وقيل الواضح بغيره مثل قوله تعالى : « أن تذبحوا بقرة » مع قوله : « أنها بقرة صفراء فاقع » الآية والأظهر أنه من تقييد المطلق البين لبيان المجهول كما سنحققه وقد يقال على جعل القسم الأول خبيثاً أن المبين ما بين بغيره وهو ليس كذلك قال الجاربرى رحمه الله هو مبين لأن المنكلم بينه إذ العقل المبين له فان قلت فلا يكون مبيناً بنفسه قلنا المراد به أن لا يحتاج إلى إضمار وتقدير وصفة وهو كذلك أقول لاخصر أن يقال معناه اللغوى غير ملحوظ ولو سلم فالمراد بالمبين البين أو ما يحصل به البيان وهو على ما فسر الصيرفى لاخراج من حيز الإشكال إلى حيز التجلى والوضوح وأورد عليه ثلاث اشكالات أحدها أن البيان ابتداء من غير تقرير الاشكال بياز وليس ثمة إخراج من حيز الاشكال ثانياً ان لفظ الحيز فى الموضوعين مجاز والتجاوز فى الحد لا يجوز ثالثاً أن الوضوح هو التجلى بعينه فيكون تكرار ولا يخفى أنها مناقشات واهية وقد يطلق البيان على ما يحصل به ويقال انه الدليل كما هو عند القاضى والاكثرين وعلى ما يتعلق به وهو المدلول فيقال هو العلم هن الدليل كما هو رأى أبى عبد الله البهرى رحمه الله (وفيه) أى فى هذا الفصل (مسألتان)

الياء اسم مفعول من قولك بينت الشيء تبيننا أى وضحته توضيحاً وهو أى المبين يطلق على شيتين أحدهما الواضح بنفسه وهو ما يكون كافياً فى إفادة معناه قال فى المحصول : اما الامر راجع إلى اللغة كقوله تعالى : د والله بكل شىء عليم ، فان إفادة هذا اللفظ لهذا المعنى يوضح اللغة وقد يكون بالعقل كقوله تعالى : د واسأل القرية ، فان حقيقة هذا اللفظ من جهة اللغة إنما هو طلب السؤال من الجدران والسكن العقل قد صرفنا عن ذلك وبين أن المراد به الأهل وقد أشار المصنف إلى هذين القسمين بذكر المثالين ، وإنما جعل هذا القسم واضحاً بنفسه وإن استفيد تعين معناه من العقل لكونه حاصلًا من غير توقف . واعلم أن إطلاق لفظ المبين بفتح الياء على الواضح بنفسه لم يذكره الإمام ولا صاحب الحاصل وهو وإن كان غير متبادر إلى الفهم فهو صحيح لغة ومعنى . أما معنى فلان المتكلم قد أوضحه حيث لم يأت بلفظ بجمل . وأما لغة فقد قال الجوهري فى الصحاح مانصبه والتبيين الإيضاح والتبيين أيضاً الوضوح وفى المثل قد بين الصبح لذى عينين أى تبين هذا لفظه فأطلق التبيين على الوضوح وهو مصدر وضح لا أروضح تقول وضح الشيء وضوحاً فهو واضح فيكون اسم المفعول منه وهو المبين يطلق أيضاً على ما قد وضح بنفسه وإن لم يوضحه غيره * القسم الثانى الواضح بغيره وهو ما يتوقف فهم المعنى منه على انضمام غيره إليه وذلك الغير وهو الدليل الذى حصل به الإيضاح يسمى مبيناً بكسر الياء وله أقسام ذكرها المصنف بمثلها فى المسألة الآتية وهذا التقرير وهو الصواب فاهتمده ووقع فى كثير من الشروح هنا اغلاط منها أن قوله تعالى : د واسأل القرية ، تمثيل الواضح بغيره وهو خلاف ما فى المحصول كما تقدم وباطل أيضاً لانه قسم ذلك الغير فى المسألة الآتية إلى القول والفعل فقط فلو كان مثالا له لكان انحصاره فى القسمين باطلا لأن المبين فيه ليس هو الفعل ولا القول بل العقل والذى حملهم على ذلك إيهام تقديم قوله أو بغيره أنه من باب اللف والنشر والظاهر أنه كان مؤخرًا عن المثالين والسكن غيرته للشراح فتأمله قال : (الأولى أنه يكون قولاً من الله والرسول وعليه السلام (و) يكون (فعلاً منه) الأول (كقوله تعالى : د صفراء فاقع لونها ، وقوله عليه الصلاة والسلام فيما سقت السماء العشر وصلاته وحجته

المسألة (الأولى) فى أقسام المبين وتقرير ذلك (أنه) أى المبين (يكون قولاً من الله والرسول) عليه السلام (و) يكون (فعلاً منه) الأول (كقوله تعالى : د صفراء فاقع لونها ،) فى بيان البقرة وفيه ما مر (و) الثانى : (قوله عليه الصلاة والسلام فيما سقت السماء العشر) فانه مبين لمجمل قوله تعالى : د وآتوا حقه يوم حصاده ، (و) الثالث (صلاته وحجته) فانهما فعلان إيانا بجمل قوله تعالى : د أقيموا الصلاة ، وقوله د وثقه على الناس حج البيت ، ولاخلاف فى أن كلا من الأولين يرد مبيناً والاختلاف فى كون الفعل

فإنه أدل فإن اجتمعاً وتوافقاً فالسابق وإن اختلفا فالقول لأنه يدل بنفسه) أقول المبين بكسر الياء قد يكون قولاً من الله كقوله تعالى صفراء فاقع لونها إلى آخر الآيات فإنه بيان لقوله تعالى : وإن الله يأمركم أن تدبجوا بقرة ، وقد يكون قولاً من الرسول كقوله فيما سقت السماء العشر فإنه بيان للحق المذكور في قوله تعالى : وآتوا حقه يوم حصاده

كذلك واختار أنه مبين (فإنه) أى الفعل (أدل) بمعنى أن منشأ هذه أفعاله من الصلاة والحج أدل على معرفة تفاصيلها من الاخبار عنها بالقول إذ ليس الخبر كالمأينة فهو أولى من البيان بالقول وقيل إن البيان بقوله : صلوا كما رأيتموني أصلى وقوله : خذوا عني مناسككم أو مجموع الفعل والقول قلنا : البيان بالفعل فقط لعدم اشتغال شيء من القولين على تعريف شيء من أفعال الصلاة والحج والقول دليل كون الفعل بياناً لأنه البيان واستدل المخالف بأن الفعل يطول بخلاف القول فلو بين بالأول لتأخر البيان مع إمكان تعجيله وهو باطل والجواب من وجوه : الأول لانسلم أن الفعل أطول مطلقاً لجواز كونه أخصر في البعض فإن مافي الركعتين من الهيئات لو بين بالقول ربما كان زمانه أكثر مما يصلى فيه ركعتان . الثاني أنا لانسلم لزوم تأخير البيان لأنه عبارة عن أن لا يشرع فيه عقيب الامكان ولا يستقل به وهذا قد شرع واستقل والفعل هو الذى يستدعى زماناً ومثله لا يعد تأخيراً . الثالث أنك إن أردت أنه لا يجوز التأخير مع إمكان التعجيل مطلقاً فممنوع وإن أردت ذلك بلا غرض فسلم لكن لانسلم انتفاء الغرض هنا وهو سلوك البيان بأقوى الطريقين وهو الفعل الأول الرابع أنا لانسلم امتناع تأخير البيان مطلقاً بل الممتنع التأخير عن وقت الحاجة وهذا لم يتأخر عنه فيجوز (فإن اجتمعاً) بأن ورد بعد الخطاب المحتاج إلى البيان قول وفعل يصلح كل منهما لبيانه (وتوافقاً) في المقصود منه كما لو طاف بعد نزول آية الحج طوافاً واحداً وأمر بطواف واحد وعلم التاريخ (فالسابق) هو المبين قولاً كان أو فعلاً لحصول المقصود به ، واللاحق تأكيد له وإن لم يعلم التاريخ فالمبين أحدهما من غير تعيين والآخر تأكيد وقيل : الأرجح يتعين للتأخر لأن المتأخر تأكيد والمرجوح لا يكون تأكيداً والجواب أن ذلك إنما هو في المفردات نحو جاءني القوم كلهم وأما المؤكد المستقل فلا يلزم ذلك فيه كالجمل المذكور بعضها بعد بعض للتأكيد فإن الثانية وإن كانت أضعف من الأولى لو استقلت فإنها بانضمامها إليها تفيد تأكيداً وتقرر مضمونها في النفس زيادة تقرير (وإن اختلفا) أى القول والفعل الواردان بعد الجمل في المقصود من البيان كما إذا طاف طوافين وأمر بطواف واحد (فالقول) هو المبين والفعل ندب له أو واجب مخنص به (لأنه) أى القول (يدل بنفسه) على المقصود ويبيته بذاته بخلاف الفعل لاحتياجه في البيان إلى قول وأقله أن يقول إنما فعلته بياناً لذلك الجمل وهذا يخالف ما مر آنفاً من أن

وقد يكون فعلا منه أى من الرسول كصلاته فانها بيان لقوله تعالى: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ، ولهذا قال صلوا كما رأيتموني أصلي وحكيه فانه بيان لقوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» ، ولهذا قال خذوا عني مناسككم وحكى في المحصول عن قوم أنهم منعوا البيان بالفعل لأنه يطول فيتأخر وأجاب بأن القول قد يكون أطول واحتج المصنف بأن الفعل أدل أى أقوى في الدلالة على المقصود وتوضيحه من القول فان الخبر ليس كالمعينة والمشاهدة فاذا جاز البيان بالقول فبالفعل أولى قال في المحصول وإنما يعلم كون الفعل بيانا للمجمل بأحد أمور ثلاثة * أحدها أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده * وثانيها أن يقول هذا الفعل بيان للمجمل * وثالثها بالدليل العقلي وهو أن يذكر المجمل وقت الحاجة إلى العمل به ثم يفعل فعلا يصلح أن يكون بيانا له ولا يفعل شيئا آخر فيعلم أن ذلك الفعل بيان له وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فان قيل أهمل المصنف قسمين آخرين للبيان ذكرهما في المحصول أحدهما الفعل من الله تعالى وهو خلق الكتابة في اللوح المحفوظ والثاني الترك من الرسول كتركه التمشيد الأول فانه بيان لعدم وجوبه قلت أما الترك فهو داخل في قسم الفعل على الراجح عند الأصوليين وقد صرح به ابن الحاجب في حد الوجوب وأما الكتابة فتستحيل على الله تعالى في ذاته ولا يستحيل أن يخلقها في جسم فصار كالبيان بالإشارة وعقد الأصابع وقد ادعى الامام انتفاءهما في حق الله تعالى فنقول لما ظهر استواء الكل كان المقتضى لنفيهما مقتضيا لنفي الكتابة (قوله فان اجتماعا) أى القول أو الفعل وتوافقا أى في الدلالة على حكم واحد فالمبين هو السابق منهما قولاً كان أو فعلا لحصول البيان به والثاني تأكيد له ولا فرق في ذلك بين أن نعلم السابق أو نجعله كما قاله في المحصول وصححه ابن الحاجب لكننا إذا جهلناه نحكم على السابق منهما من حيث الجملة وقال الآمدى الأشبه فيما إذا جهلنا واختلفا في الترجيح أن المرجوح يقدر متقدما حتى يكون هو المبين والراجح المتأخر تأكيد له إذ لو انعكس الحال لكان المرجوح مؤكدا للراجح وهو ممتنع وإن اختلفا كقوله عليه الصلاة والسلام من قرن الحج إلى العمرة فليطف لها طوافا واحدا مع ما روى أنه عليه الصلاة والسلام قرن فطاف لها طوافين وسعى لها سعين فالأصح عند الإمام واتباعه وابن الحاجب أن المأخوذ به هو القول سواء تقدم

الفعل أدل والأولى التعليل بأن فيه جمعا بين الدليلين وهو أولى من إبطال أحدهما كما سنذكره وقال البصرى رحمه الله المتقدم منها هو البيان أيا كان في صورة الاتفاق وهو باطل إذ يلزم نسخ الفعل إن كان هو المتقدم مع إمكان الجمع فانه باطل وذلك لأنه إذا تقدم طوافان مثلا وجبا علينا فاذا أمر بواحد فقد نسخ أحدهما عنا كذا ذكر المحقق وقيل المبين للفعل تقدم أو تأخر لأنه أدل كما مر والجواب يلزم تعطيل القول ان ورد متأخرا وكون الفعل ناسخا

أو تأخر أولم يعلم شيء منهما لأنه يدل بنفسه والفعل لا يدل إلا بواسطة أحد الأمور الثلاثة المتقدمة فعلى هذا أن تأخر الفعل فيكون دالا على استحباب الطواف الثاني وإن تأخر القول كان ناسخا لايجاب الطواف الثاني المستفاد من الفعل وقال الآمدى الأشبه أنه إن تقدم القول فهو المبين وإن تأخر فيكون الفعل المتقدم مبينا في حقه حتى يجب عليه الطوافان والقول المتأخر مبينا في حقنا حتى يكون الواجب طوافا واحدا عملا بالدليلين وقال أبو الحسين البصرى المتقدم هو المبين دائما قال : (الثانية - لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لأنه تكليف بما لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب ومنعت المعتزلة وجوز البصرى ومننا القفال والدقاق وأبو إسحاق بالبيان الإجمالى فيما عدا المشترك

إن تقدم القول كذا قال الجارردى رحمه الله أقول انما يصح لو كان الطواف مرتين مثلا نسخا للأمر بالطواف الواحد وفيه كلام والأولى أن يقال أنه يلزم نسخ الفعل إن ورد متقدما وتعطيل القول إن ورد الفعل متأخرا مع مكان الجمع المسألة (الثانية لا يجوز تأخير البيان) أى بيان الخطاب الغير المبين (عن وقت الحاجة) إلى ذلك الخطاب وهو وقت العمل به اتفاقا إلا عند من يجوز التكليف بالمحال (لأنه) أى تأخير البيان عن وقت الحاجة (تكليف بما لا يطاق) أى مستلزم له إذ في ذلك الوقت يكون مكلفا بالاتباع بالمراد بذلك الخطاب مع أنه جاهل به وهو تكليف ما ليس في الوسع كما مر في مسألة تكليف الغافل (ويجوز) تأخير البيان (عن وقت الخطاب) بما يحتاج إلى البيان سواء كان ما لم يستعمل في خلاف ظاهره كالمشترك أو استعمل سواء كان النكرة المراد بها المبين أو العام بخصوص أو الأسماء الشرعية أو المنسوخ كذا في شرح الفرى ومنع الصيرفى والحنابلة جواز التأخير مطلقا (ومنعت المعتزلة) كالجباقي وابنه وعبد الجبار ومتابعيهم جواز التأخير إلا في المنسوخ صرح بذلك الآمدى وغيره ومقتضى كلام المحقق تجوز الجباقي تأخير النسخ وبين المجمل مطلقا وتأخير البيان التفصيلى دون الإجمالى وغيرهما ومنع السكرخى غير المجمل وهو الظاهر إذا أريد به غير الظاهر كالعام أريد به الخاص والمطلق أريد به المقيد وكالمنسوخ فذهب أن ما افتقر إلى البيان إن كان مجملا جاز تأخير بيانه إلى وقت الحاجة وإلا فلا (وجوز البصرى) من المعتزلة (ومننا) أى ومن الأشاعرة أبو بكر (القفال) وأبو بكر (الدقاق وأبو إسحاق) المروذى تأخير البيان التفصيلى (بالبيان الإجمالى) أى بشرط مقارنته مثل أن يقال هذا المطلق مقيد وهذا العام مخصوص وهذا الحكم منسوخ (فيما عدا المشترك) أى المجمل الذى لم يستعمل في غير ظاهره فإنه يجوز تأخير بيانه

لنا مطلقاً قوله تعالى : « ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ » قيلَ البَيَانُ التَّفْصِيلُ قلنا تَقْيِيدٌ
بجلاء دليل ، وخصوصاً أَنَّ المرادَ من قوله تعالى « أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً » معينة بدليل
ماهى وما لونها والبيانُ تأخيرٌ قيل يُوجبُ التأخيرُ عَنْ وقتِ الحاجةِ قلنا الأَمْرُ
لا يوجبُ الفورَ قيل لو كانتْ مَعِينَةً لَمَّا عَنَّفَهُمْ قلنا للتَّوَانِي بعدَ البَيَانِ

عند هؤلاء مطلقاً إجمالياً كان أو تفصيلاً والحاصل أنهم يوافقون الكرخى فى امتناع تأخير
بيان غير المحمل فى البيان الإجمالى دون التفصيلي (لنا) على جواز التأخير وجوه . الاول :
وهو ما يدل عليه (مطلقاً قوله تعالى : « ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ») أى احفظ ما يقرأ عليك من
القرآن ثم نحن نبين معناه ونكشف غمراه ولفظ ثم يدل على التراخى فدل على جواز تأخير
البيان قال الفرى رحمه الله قوله : ثم إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ متأخر عما هو بيان له وهو قوله تعالى :
« إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ » لانه ذكر بلفظ ثم أقول لا يخفى ما فيه من
التعسف البين فان (قيل) المراد فى الآية (البيان التفصيلي) فلا يدل على جواز تأخير الإجمالى
(قلنا) المذكور البيان مطلقاً وما ذكرتم (تقييد) المطلق (بلا دليل) وهو غير جائز
إذ لا دلالة للعام على الخاص والثانى (و) هو ما يدل (خصوصاً) على جواز تأخير بيان
النكرة المراد بها المعين دون سائر الصور المحتاجة إلى البيان (أن المراد من قوله تعالى : أَنْ
تَذْبَحُوا ذَبْحَ) بقره معينة (وإن كان اللفظ نكرة (بدليل) أنهم سألوا عن تعيينها بقولهم (ماهى
وما لونها) إذ الضمير للبقره المأمور بذبحها (والبيان تأخر) عن وقت الخطاب لانه تعالى بين
البقره بقوله : أنها لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك ولونها بقوله : صفراء فاقع لونها تسر الناظرين بعد
الخطاب بوجوب ذبحها عليهم فان (قيل) ما ذكرتم من الدليل على تأخير بيان البقره عن خطاب
الأمر بالذبح (بوجوب التأخير) أى تأخير البيان (عن وقت الحاجة) أيضاً لاحتياجهم إلى
ذبحها حين أمروا بالذبح وهذا باطل اتفاقاً فلم يصح الدليل (قلنا) لانسلم احتياجهم إلى الذبح
عند ورود الخطاب كيف (الأمر لا يوجب الفور) فلا يكون تأخير البيان إلا تأخيراً عن
وقت الخطاب فان (قيل لو كانت) البقره أى المراد منها بقره (معينة لما عنفهم) ولما ذمهم
بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون (قلنا) إنما ذمهم وعنفهم (للتوانى) وتكاسلهم فى الذبح (بعد
البيان) أى بيان البقره لالسؤالهم عن المعين المراد بالمبهم أقول قوله تعالى قالوا أى حال
تتميم البيان الآن جمعت بالحق وقوله تعالى فذبحوها بالفاء التعيينية لمباشرتهم الذبح عقيب قولهم
هذا الصادر حال تتميم البيان بلا تراخى مما يدل على أن التعنيف ليس لتوانيتهم فى الذبح بعد
البيان وقيل أن المراد بقره ما لا المعينة فلا يحتاج إلى بيان فيتأخر بدليل يأمركم أن تذبحوا

وأنه تعالى أنزل : « إنا أنعم عليكم وما تعبدون من دون الله ، فسنقض ابن الزبيري بالملائكة والمسيح فنزلت : « إنا الذين سبقنا لهم منّا الحسنى » الآية قيل ما لا تتناولهم وإن سلم لكمهم خضوا بالعقل وأجيب بقوله تعالى : « والسماء وما بناها » وإن عدم رضاهم لا يعرف

بقرة وهو ظاهر في بقرة ما أية بقرة كانت فيحمل عليها وبدليل قول ابن عباس رضى الله عنهما وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا أية بقرة لأجزتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم لا يقال هو أما خبر الواحد وقول الصحابي في مقابلة الكتاب فلا يقبل لأن الاستدلال به لا من إحدى الحثيتين بل من حيث أنه تفسير للكتاب فإن قلت لما ذبح ذلك المعين طابق الأمر لذبح المعين ويعلم قطعاً أنه لو ذبح غيره لما كان مطابقاً للأمر فعلم أن المأمور بها معينة أجيب بأن المطلق ليس هو المأخوذ بشرط عدم التعيين حتى لا يطابق المعين بل لا بشرط التعيين قال الفاضل معنى السؤال إنا قاطعون بأن حصول الامتثال بذبح تلك البقرة المعينة لا من حيث أنها بقرة ما فادفع الجواب أقول فالجواب حينئذ لا نسلم أن حصول الامتثال بذبحهم المعينة من حيث أنها هذه المعينة وإلا ظهر أن المأمور بذبحها كانت مطلقة ابتداء وكان الخروج عن العهدة يتحقق بذبح أية بقرة كانت لكن بسبب كثرة سؤالهم انتقل الأمر بالمطلق إلى الأمر بالمعينة ونسخ الإطلاق وحينئذ لا يلزم أن يكون المراد بالنسبة ابتداء هذه المعينة ولئن سلمنا أن الامتثال بذبح المعينة من حيث أنها معينة (و) الثالث هو ما يدل خصوصاً على جواز تأخير بيان التخصيص (أنه تعالى أنزل) قوله : « إنا أنعم عليكم وما تعبدون من دون الله » حسب جهنم (فنقض ابن الزبيري) وهو من أخبار اليهود ذلك (بالملائكة والمسيح) وقال : قد عبت الملائكة وعبد عيسى فهؤلاء حسب جهنم ولم ينسرك عليه رسول الله بل سكت انتظاراً للوحي (فنزلت) قوله تعالى : « إنا الذين سبقنا لهم منّا الحسنى » أولئك عنها مبعدون . (الآية) فثبت تأخير البيان في إرادة التخصيص (قيل) لفظه (« ما » لا تتناولهم) أى الملائكة والمسيح لكونها مخصوصة بغير ذوى العلم فلا يتوجه النقض ولا حاجة إلى بيان التخصيص (وإن سلم) تناول لفظ ما إياهم (لكنهم) أى الملائكة والمسيح (خصوصاً) من هذه الآية (بالمقل) دون قوله : « إنا الذين سبقنا لهم منّا الحسنى » كعبادة عبدتهم إياهم عما يستقبجه العقل إلا إذا كانوا رضوا بذلك وهو معلوم الانتفاء فكان مخصص العقل قائماً عند نزول الآية (وأجيب) عن الأول بأن ما غير مختص بغيرهم بل نعم غيرهم والتشبه فيه (بقوله تعالى والسماء وما بناها) وقوله : « وما خالق الذكر والأنثى » وقوله : « ولا أنتم عابدون ما أعبد » (و) عن الثاني (إن عدم رضاهم) بعبادة الناس إياهم (لا يعرف

إِلَّا بِالنَّقْلِ قِيلَ تَأْخِيرُ الْبَيَانِ إِغْرَاءٌ قُلْنَا كَذَلِكَ مَا يُوجِبُ الظَّنَّ
السَّكَذِبَةَ قِيلَ كَالْخُطَابِ بِلُغَةٍ لَا تُفْهَمُ قُلْنَا هَذَا يُفِيدُ غَرَضاً إجمالاً

إلا بالنقل (وهو قوله أن الذين سبقت لهم لا بالعقل إذ لا مجال له فيه حيثئذ لا نسلم قيام المخصص العقلي عند نزولها ويقال عليه أن ما لا يعقل بدليل ما قاله عليه السلام المعتبر ما أجهدك بلغة قومك ألم تعلم أن ما لا يعقل وما ورد في الآيات محمول على المجاز جمعاً بينه وبين المنقول عنه عليه السلام ونزول أن الذين سبقت لهم زيادة توضيح وبيان احتياج إليه لجهل المعتبر لا أنه بيان متأخر وأيضاً لا نسلم أن عدم رضاهم إنما عرف بأن الذين سبقت لجواز تقررهم في العقول حال نزول إنهم وما تعبدون بدليل آخر قال المدقق مع أنه خبر واحد والمسألة عليه لا يجوز إثباتها به واتفاق المفسرين على كونه سبب نزول الآية لا يخرج من كونه من باب الآحاد وقال المحقق معناه أنه من جملة الأخبار وإنما النزاع في التكاليف التي يحتاج إلى معرفتها للعمل بها ولذلك عقدنا المسألة في التأخير إلى وقت الحاجة (قيل تأخير البيان) عن وقت الخطاب (إغراء) إذ السابق إلى الفهم هو الظاهر وهو غير المراد إذ المراد غير الظاهر ولا دلالة عليه والاعواء لا يليق بالشارع (قلنا كذلك) أي كالخطاب المؤخر بيانه في أن المراد غير الظاهر مع سبق الظاهر (ما يوجب الظنون السكاذبة) من الآيات كقوله تعالى: «يد الله فوق أيديهم» وقوله الرحمن على العرش استوى» ونحوهما فلو كان الخطاب بما يراد به خلاف الظاهر اغواء لكان الخطاب بأمثال هذه كذلك واللازم باطل كذا ذكر الفري والمراغى لما عجز عن التوجيه ظن سقوط شيء من المتن ووجه الجار يردى بأن ذلك غير ممتنع كالأعمومات الواردة فأنظروا أولاً أنها مستغرقة ثم إذا أورد المخصص عدلنا عن ذلك فكذلك هنا أقول هذا عين النزاع إذ من لا يجوز تأخير البيان مطلقاً كيف يسلم ورود المخصص متأخراً عن العام اللهم إلا إذا ثبت وقوع التراخي في بعض التخصيصات فإنه حيثئذ يكون دليلاً ابتدائياً على جواز تأخير البيان كما استدلل على ذلك بأنه قال أقيموا الصلاة ثم بين جبريل عليه السلام ثم بين الرسول عليه السلام بتدرج وكذلك قال أتوا الزكاة ثم بين تفصيلها والنصاب بتدرج وكذلك قال السارق والسارقة فاقطعوا أيديهم ثم بين اشتراط الحرز والنصاب بتدرج فإن (قيل) الخطاب بما يراد به غير الظاهر (كالخطاب بلغة لا تفهم) كخطاب العربي باللغة النجبية في أن المراد غير معلوم عند الخطاب فلو جاز الأول جاز الثاني واللازم باطل (قلنا) الملازمة ممنوعة كيف و (هذا) أي الخطاب بما المراد به غير الظاهر (يفيد غرضاً إجمالاً) كالسكرة المراد بها الممين في آية البقرة إذ يفهم أن الأمور به ذبح ما هو من جنس

بخلاف الأول) أقول لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة أى وقت العمل بذلك المجمل إن منعنا التكليف بما لا يطاق لأن الإتيان بالشئ مع عدم العلم به محال وكلام المصنف هنا يخالف لما أسلفه من جواز التكليف به فالصواب بناؤه عليه كما ذكرته وهو المذكور في المحصول والحاصل وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة فالصحيح عند الإمام وأتباعه وابن الحجاب أنه يجوز ونقله في المحصول عن مذهبنا ومنعت المعتزلة ذلك قال في المحصول إلا في النسخ فانهم وافقونا على جواز تأخيرهم وأهل المصنف استثناءه وفصل أبو الحسين البصرى من المعتزلة ومن الشافعية القفال والدقاق وأبو إسحق المروزي فقالوا المجمل إن لم يكن له ظاهر يعمل به كالمشترك فيجوز تأخير بيانه لأن تأخيرها لا يوقع في محذور وإن كان له ظاهر يعمل به فيجوز تأخير البيان التفصيلي بشرط وجود البيان الإجمالي وقت الخطاب ليكون مانعاً من الوقوع في الخطأ مثل أن يقول المراد بهذا العام هو المخصوص وبهذا المطلق وهو المقيّد وبالنسبة فرد معين وبهذا اللفظ معنى مجازى أو شرعى وهذا الحكم سينسخ وأما البيان التفصيلي وهو كونه مخصوصاً بكذا فغير شرط وحاصله أن الشرط عند هؤلاء أحد البينين ف قوله بالبيان أى مع البيان وفى النقل عن القفال نظر فقد رأيت فى كتاب الإشارة له أنه يجوز تأخير البيان مطلقاً وقوله فيما عدا المشترك متعلق باشتراط البيان لا بقوله يجوز فيكون عاملة محذوفة أى كائناً فيما عدا المشترك ونقل في المحصول عن أبي الحسين استثناء المتواطىء أيضاً مع المشترك وهو فاسد معنى لأن له ظاهراً وهو ما شاءه المسكف من الأفراد ونقلنا لأن أبا الحسين لم يذكر سوى المشترك على ما نقله الأصفهاني شارح المحصول ولأجل هذين المعنيين لم يذكره المصنف فافهمه ولم يصرح الآمدى باختيار شئ من المذاهب بل مال إلى التوقف ثم استدلل المصنف على مذهبه بثلاثة أدلة الأول يدل على جوازه مطلقاً أى فى التخصيص وغيره مما له ظاهر أو ليس له ظاهر ولهذا قال لنا مطلقاً والثاني خاص بالنسبة والثالث خاص بالعموم ولهذا قال وخصوصاً وكذا * الدليل الأول قوله تعالى وإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه، ذكر البيان بلفظ ثم وهى للتراخي فدل على أنه يجوز تراخيه عن اتباع الرسول واتباع الرسول متأخر عن الانزال وهو المراد بقوله تعالى : * قرآنه، أى أنزلناه إنما قلنا أن المراد بقوله مطلقاً أى عاماً مطلق الدلالة لأن المطلق يصدق بصورة فلا يكون فيه حجة على أبي الحسين فى اشتراطه أحد البينين إما التفصيلي أو الإجمالي والمصنف قد استدلل به عليه فإن قيل فأين العموم فى الآية قلنا لأن بيانه مضاف وقد تقدم أنه للعموم

البقرة (بخلاف الأول) وهو الخطاب بلغة لا تفهم فانه غير مفيد أصلاً

ولك أن تقول حمله على العموم يقتضى أن لا يوجد بيان مقارن وأن يفتر كل القرآن إلى
البيان بالمعنى الذى قالوه وليس كذلك فالوجه حمل البيان على الاظهار كقولهم بأن لنا سور
المدينة أى ظهر اعتراض أبو الحسين ومن معه من الشافعية بأن المراد هو البيان التفصيلي
دون الإجمالى وأجاب المصنف بأنه تقييد بلا دليل (قوله وخصوصاً) هو معطوف على
قوله مطلقاً تقديره لنا مطلقاً ~~كذا~~ وخصوصاً كذا وهذا هو الدليل الثانى المخصوص
بالسكرة وتقديره أن المراد من قوله تعالى: **وإن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة**، إنما هى بقرة معينة
بدليل سؤلهم عن صفتها وجواب البارى لهم حيث قال **وإدع لنا ربك يبين لنا** الخ الآيات فلو كانت
غير معينة لكان السؤال باطلا لا يستحقون عليه جواباً لكن البارى أجاب بأوصاف خاصة
ثم إن البيان تأخر عن الخطاب حتى سألوه سؤالاً بعد سؤال فهل على الجواز اعتراض الخصم
على هذا الاستدلال بوجهين * أحدهما أن بنى إسرائيل كانوا مأمورين وقت الخطاب
بالذبح فيكونون محتاجين إلى البيان فى ذلك الزمان وتأخيره عنه تأخير عن وقت الحاجة
وهو لا يجوز فما تقتضيه الآية لا يقولون به وما يقولون به لا تقتضيه الآية وجوابه ما تقدم
من كون الأمر لا يوجب الفور ولك أن تقول الأمر بذلك إنما هو لأجل الفصل بين الخصمين
المتنازعين فى القتل كما هو معروف فى التفسير والفصل واجب على الفور * الاعتراض الثانى
لأنهم أن البقرة كانت معينة فإن ابن عباس رضى الله عنهما نقل عنه أنه قال شددوا على
أنفسهم فشدد الله تعالى عليهم ويدل عليه أنها لو كانت معينة لما عظمهم الله تعالى وذمهم على
سؤلهم لكنه عظمهم بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون وجوابه أنا نمنع ~~كون~~ التعليل
على السؤال فإنه يجوز أن يكون على التوائى أى التخصيص بعد البيان فإن كلا منهما محتمل
وأيضاً فإيجاب المعينة بعد إيجاب خلافها نسخ قبل الفعل وهو يمتنع عند الخصم وكان الصواب
تقديم الاعتراض الثانى على الأول (قوله وأنه تعالى) هو معطوف على قوله أن المراد
تقديره ولنا خصوصاً أن المراد كذا وأنه تعالى أنزل كذا وهذا هو الدليل الثالث المختص
بجواز إطلاق العام وإرادة الخاص من غير بيان مقترن به لا تفصيلي ولا إجمالى وتوجيهه
أنه تعالى أنزل: **وإنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم**، وهو عام فى كل معبود فقال ابن
الزبيرى لأخصم محمداً فجاء النبي صلى الله عليه وسلم فقال له أليس قد عبدت الملائكة
أليس قد عبد المسيح فيلزم أن يكون هؤلاء حصب جهنم فتوقف رسول الله صلى الله عليه
وسلم فى الجواب حتى نزل التخصيص بقوله تعالى: **وإن الذين سبقت لهم منا الحسنى** أو أنك
عنها معبدون، فدل ذلك على الجواز قال الجوهري الحصب هو ما يحصب به فى النار أى يرى
به والزبيرى بكسر الزاى وفتح الباء قال وهو السهم الخلق على ما نقله الفراء وقال
أبو عبيدة وأبو عمرو أنه كثير شعر الوجه وأما أخصم فإنه من باب المغالبة فنقول خاصته

فخصمته أخصمه بكسر الصاد أى غلبته فى الخصومة قال الجوهري وهو شاذ فان قياسه الضم إذا لم تكن عينه حرف حلق تقول صارعته فصرعته أصرعه بضم الراء واطرع الخضم بوجهين أحدهما أن صيغة مالا تتناول الملائكة ولا المسيح لأنها عامة فى أفراد مالا يعقل خاصة لهذا نقل الآمدى أنه عليه الصلاة والسلام قال له ما أجملك بلغة قومك مالا لا يعقل وحيثئذ فلا يكون إنزال قوله تعالى: «إن الذين سبقتم» الآية للتخصيص بل لزيادة بيان جهل المعارض .
الثانى سلمنا أنها تتناولهم لكنهم مخصوصون بالعقل فان العقل قاض بأنه لا يجوز تعذيب أحد بجريرة صادرة من غيره لم يدع إليها ولا رضى بها وهذا الدليل كان حاضراً فى عقولهم حالة الخطاب ثم نزلت الآية تأكيداً له وأجاب المصنف عن الاول بما أجاب به الإمام وهو أن ماتعم العقلاء وغيرهم بدليل إطلاقها على الله تعالى فى قوله: «والسما» وما بناها، وهذا الجواب باطل لأنه إن أراد الإطلاق بالمجازى فسلم ولكن لابد فى الحل عليه من قرينة ترشد إليه كالقرينة فى قوله: «والسما» وما بناها، وأما تكلف الحل على المجاز بلا قرينة ليستدل به على الخصم كما صنع فى قوله: وما تعبدون فباطل بالاتفاق وإن أراد الإطلاق الحقيقى فهو مذهب مشهور ذهب إليه أبو عبيدة وابن درستويه ومكي بن أبى طالب وكذا ابن خروف ونقله عن سيديويه لكنه مناقض لما ذكره فى أوائل العموم ومخالف لمذهب الجمهور على أن فى قوله تعالى وما بناها تخارج معروفة عند أهل العربية وأجاب على الثانى بأن العقل إنما يحيل ترك تعذيبهم لعبادة الكفرة لهم إذا علم بالعقل أيضاً عدم رضاهم بالعبادة وليس كذلك فان العقل لا يجال له فى هذا وإنما علمنا عدم رضاهم بالعقل وهو قوله تعالى: «إن الذين سبقتم» لهم منا الحسنى، الآية وذلك متأخر وهذا الجواب من المصنف بناء على أن عصمة الأنبياء ثابتة بالسمع والمعتزلة يقولون إنها ثابتة بالعقل كما سيأتى فلا يستقيم الرد عليهم بذلك (قوله قيل تأخير البيان إغواء) هذه حجة أبى الحسين البصرى على اشتراط البيان الإجمالى فيما له ظاهر كما قال فى المحصول وتقريره أن الشارع إذا خاطبنا بذلك فإن لم يقصد أفهام المعنى كان عبثاً وهو نقص وإن قصده فإن كان هو المعنى الباطن كان تسكيناً بما لا يطاق وإن كان هو الظاهر كان إغواء أى إضلالاً كما قاله الجوهري ويقع فى كثير من النسخ إغراء بالراء أى يكون إغراء للسامع بأن يعتقد غير المراد أى حامله عليه وهو إيقاع فى الجهل وقرره فى المحصول بتقرير الراء وفى الحاصل بتقرير الواو وكلام المصنف يقتضى بأنه داليل للمانع مطلقاً وليس كذلك فان المشترك ليس فيه إيقاع فى الجهل وأجاب المصنف بالنقض الإجمالى وهو جواز الخطاب بما يوجب الظنون الكاذبة كالتجسيم وغيره مثل قوله تعالى: «الرحمن على العرش استوى» ويد الله فوق أيديهم، مع أنه ليس بإغواء إجماعاً فكذلك هذا ولخصم أن يفرق بأن هذه الأشياء قد قاربها دليل عقلى مرشد للصواب بخلاف تأخير البيان وهذا الجواب لم يذكره

الإمام بل ذكر شيئاً آخر فيه ضعف (قوله قيل كالخطاب) أى استدل من منع تأخير البيان عن الخطاب الذى ليس له ظاهر أيضاً كالمشترك والذى له ظاهر ولكن امتنع الأخذ به لاقتراحه بالدليل الإجمالى بأن الخطاب بذلك لا يحصل المقصود فامتنع وروده كالخطاب بلغة لا يفهمها السامع وأجاب المصنف بالفرق وهو أن الخطاب بما لا يفهمه السامع لا يفيد غرضاً لإجمالياً ولا تفصيلاً بخلاف الأول وهو الخطاب بالمشترك ونحوه فإنه يفيد غرضاً إجمالياً فإذا قال اتنى بعين أفاد الأمر بواحد من العميون فبتبليغ للعمل بعد البيان وتظهر طاعته بالبشر وعصيان به بالسكراهة وكذلك إذا قال اقتلوا المشركين وقال إن هذا العام مخصوص قال (تذنيه يجوز تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة وقوله تعالى : « بلِّغ » لا يوجب الفور) أقول المراد بالتذنيه مانبه عليه المذكور قبله بطريق الإجمال وهو هنا كذلك وحاصله أنه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تأخير تبليغ ما أوحى إليه من الأحكام إلى وقت الحاجة إليها لانا نقطع بأنه لا استحالة فيه ولأنه يجوز أن يكون فى التأخير مصلحة يعلمها الله تعالى وقال قوم لا يجوز لقوله تعالى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك، وأجاب المصنف بأن الأمر لا يوجب الفور كما تقدم قال فى المحصول وإن سلمنا لكن المراد هو تبليغ القرآن لأنه هو الذى يطلق عليه القول بأنه منزل وذكره أيضاً ابن الحاجب والك أن تقول أى فرق بين تبليغ القرآن وبين غيره وأيضاً فالقرآن يشتمل على آيات تتضمن الأحكام فإذا وجب تبليغه على الفور وجب تبليغ أحكامها وإذا وجب ذلك وجب تبليغ الأحكام مطلقاً إذ لا قائل بالفرق قال : (الفصل الثالث فى التبيين له)

(تذنيه يجوز) الرسول عليه السلام (تأخير التبليغ) أى تبليغ الوحي (إلى وقت الحاجة) كوقت العمل مثلاً خلافاً لقوم لأن تأخير الاعلام وتقديمه يختلف حسنه وقبحه بحسب اختلاف المصالح وحينئذ جاز أن يكون فى التأخير مصلحة لانعلما نحن فلذا أخره قالوا قوله تعالى : « بلغ ما أنزل إليك » أمر وهو للوجوب من غير تأخير (و) الجواب أن يقال (قوله تعالى بلغ) ما أنزل إليك (لا يوجب الفور) والحاصل أنا لانسلم أن مطلق الأمر يوجبه كما مر فإن قلت هذا الأمر للفور وإلا لم يفد فائدة جديدة لأن وجوب التبليغ فى الجملة ضرورى قلنا يجوز كونه لا للفور وتكون الفائدة تقوية ما علم بالعقل بالنقل ولو سلم فهذا الأمر ظاهر فى تبليغ لفظ القرآن لا فى كل الأحكام وفى شرح العلامة لانسلم أن الأمر للوجوب أقول إن أراد منع أن مطلق الأمر للوجوب وهو الظاهر نضعيف لتقرر هذه القاعدة على ما هو المختار بالأدلة وإن أراد منع كون هذا الأمر على حقيقته التى هى الوجوب كما أشار إليه المحقق فمدفوع بأن الاصل الحقيقة (الفصل الثالث فى المبين له)

لأنما يجب البيان لمن أريد فهمه للعمل كالصلاة أو الفتوى كأحكام الحيض) أقول يجب بيان الجمل لمن أراد الله تعالى فهمه لأن تكليفه بالفهم بدون البيان تكليفه المحال ولا يجب بيانه لغيره لأنه لا يتعلق له به وقد أشار المصنف إلى هذين القسمين بأنما الدالة على الحصر ثم إن إرادة الفهم قد تكون للعمل بما تضمنه الجمل كآية الصلاة فإن المجتهدين أريدوا بالفهم ليعملوا بها وقد تكون للفتوى به كأحكام الحيض فإن تفهيم المجتهدين ذلك إنما هو لافتاء النساء به لا للعمل وهذا الكلام ذكره أبو الحسين وتابعه الإمام وأتباعه عليه وهو يدل على أنه لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كلفن به وليس كذلك بل الرجال والنساء سواء في وجوب ذلك على المستعد منهم دون غيره إلا أن الغالب صدور الاستعداد من الرجال (فروع) حكاه الآمدى وابن الحاجب * الأول اللفظ الوارد إذا أمكن حمله على ما يفيد معنى واحداً وعلى ما يفيد معنيين ولم يظهر كونه حقيقة في كل منهما أوفى أحدهما فقط فقال ابن الحاجب المختار أنه بجملة لردده بين هذين الاحتمالين من غير ترجيح وقال الآمدى المختار وهو رأى الأكثرين أنه ليس بجملة بل نحمله على ما يفيد معنيين تكثيراً للفائدة في كلام الشارع الثاني إذا ورد لفظ من الشارع له مسمى لغوى ومسمى شرعى فقد تقدم الكلام في بعضه في الفصل التاسع

الخطاب المتضمن للعمل المحتاج إلى البيان بالنسبة إلى من يعتبر وجوب البيان وعدمه في حقه أقسام * الأول أن يراد منه فهم الخطاب والعمل بمقتضاه كآية الصلاة بالنسبة إلى العلماء فإنهم يكفون بفهم المراد بها وهو غير مدلولها للغوى والعمل بمقتضاه * الثاني أن يراد الفهم دون عمل القام بل عمل غيره بتعليمه إياه كآية الحيض بالنسبة إليهم فإن وجوب العمل بمقتضاها على النساء والفهم على العلماء للافتاء وفي هذين القسمين يجب بيان الخطاب لمن طوّل فهمه كالعلماء إذ فهم ما لا يفهم بنفسه بدون البيان ممتنع فلا يكف به إلا بمقارنة البيان إليه أشار بقوله (لأنما يجب البيان) أى بيان الشارع الخطاب المحتاج إلى البيان (لمن أريد فهمه للعمل) أى لأجل من طوّل فهمه للخطاب لأن يعمل هو نفسه بمقتضاه (كالصلاة) أى كبيان آية الصلاة للعلماء (أو الفتوى) أى أو لمن طوّل فهمه للفتوى للغير لا للعمل بنفسه (كأحكام الحيض) أى بيان الخطاب المفيد أحكام الحيض لهم * الثالث أن لا يراد منه الفهم ولا العمل به ككتب الانبياء السالفة بالنسبة إلينا على نبينا وعليهم السلام * الرابع أن يراد منه العمل بمقتضاه دون فهمه كآية الحيض بالنسبة إلى النساء وفي القسمين لا يجب بيان الخطاب بالنسبة إلى من لا يراد فهمه لهذا الخطاب * فإن قلت لإرادة العمل بمقتضى الخطاب من المكلف دون الفهم تكليف الغافل وهو باطل * قلنا لا نسلم ذلك وإنما يلزم لو لم يفهمه المعنى الذى فهم الخطاب على ما كلف به وهو مقتضى

من الباب الاول ويبقى النظر هنا فيما إذا لم يكن حمل الكلام على مدلوله الشرعى ولكن
أمكن حمله على حكم آخر شرعى وعلى موضوعه اللغوى فقال الغزالي يكون بجملنا وقال
الآمدى وابن الحاجب المختار أنه ليس بمجمل بل يحمل على الحقيقة الشرعية ومثاله قوله
عليه الصلاة والسلام: الطواف بالبيت صلاة . فانه يحتمل أن يكون المراد أنه كالصلاة حكماً
فى الافتقار للطهارة ، أو أنه مشتمل على الدعاء الذى هو صلاة لغة * الثالث : إذا قلنا يجوز
تأخير البيان عن وقت الخطاب فالصحيح جوازه على التدريج وقيل : يتمتع لأن إخراج
البعض يوم استعماله فى الباقي . الرابع : إذا قلنا : لا بد من مقارنة المخصص للعام وانه لا يجوز
تراخى إنزاله عنه فاذا نزل فهل يجوز إسماعه للكلف بدون إسماعه أى إسماع العام بدون
إسماع الخاص فيه مذهبان الصحيح الجواز ، وصححه أيضاً فى المخصص لأن فاطمة سمعت :
يوصيكم الله الآية ولم تسمع : فنحن معاشر الأنبياء لانورث . وأمثاله كثيرة . الخامس : ذهب
السكرخى إلى أنه لا بد أن يكون البيان مساوياً للبين فى القوة وذهب أبو الحسين البصرى
إلى أنه يجوز أن يكون أدنى منه قال فى المخصص : وهو الحق واختار ابن الحاجب أنه لا بد
أن يكون أقوى ، وهذا الذى اختاره لم يذكره الآمدى بل اختار تفصيلاً لم يذكره أيضاً
ابن الحاجب وهو أنه إن كان المبين بجملنا كفى فى تعيين أحد احتماليه أدنى ما يفيد الترجيح وإن
كان عاماً أو مطلقاً فلا بد أن يكون المخصص والمقيّد فى دلالة أقوى من دلالة العام على
صورة التخصيص ومن دلالة المقيّد على صورة التقييد لأنه إن كان مساوياً لزم الوقف وإن
كان مرجوحاً امتنع تقديمه على الراجع وأما مساواة البيان فى الحكم فتأتى إن شاء الله تعالى
فى الكتاب الثانى فى السنة قال : (الباب الخامس فى الناسخ والمنسوخ وفيه فصلان الاول :
فى النسخ وهو

الخطاب كذا فى العبرى (الباب الخامس فى) مباحث (الناسخ والمنسوخ وفيه فصلان) الفصل
(الاول فى) بيان (النسخ) الذى يتوقف تحقّقهما على بيان معناه لغة وشرعاً (وهو) فى اللغة
جاء المعنيين للإزالة يقال نسخت الشمس الظل ونسخت الريح آثار القدم أى أزالته وللنقل يقال
نسخت الكتاب أى نقلت ما فيه إلى الآخر ومنه النسخات فى الموارث لا انتقال المال من وارث إلى
وارث والتناسخ فى الأرواح لأنه نقل من بدن إلى بدن ونسخت النخل أى نقلها من موضع إلى
موضع والمنقول النحل بالحاء المهمة على ما ذكر الفاضل ويؤيده ما قال السجستاني فى النسخ أن
يحول ما فى الخلية من النحل والعسل إلى غيره ثم ذهب الفقهاء وأكثروا الحنفية إلى أنه حقيقة
فى النقل لاستعماله فيه والأصل الحقيقة فلا يكون حقيقة فى الإزالة والإعدام دفعاً للاشتراك
وذهب البصرى إلى عكس ذلك بمثل ما ذكر وحجة الإسلام إلى أنه مشترك بينهما كذا ذكر

بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه

الجاربردى وذكر العبرى أن مذهب حجة الإسلام والإمام وأكثر الشافعية ما ذكر في مذهب البصرى وأن الإمام تمسك بأن النقل أخص من الإعدام لأن النقل يكون حيث تعدم صفة وتوجد أخرى وكلما وجد وجد العدم من غير عكس لأن المطلق العدم أعم من عدم يحصل عقبيه شيء آخر وكلما دار اللفظ بين العام والخاص كان جملة حقيقة في العام أولى لما تقرر في باب اللغات وقال الخنجرى في بيان ذلك أن النقل لإعدام مشروط بسبق الوجود بخلاف الإعدام المطلق وكلا الكلامين باطل . أما كلام الإمام فلأنه لا يلزم من كون العدم المطلق غير مستلزم تحصيل شيء عقيب شيء كون الإعدام كذلك فانه مشروط بسبق الوجود والنزاع في أن النسخ الإعدام لأنه العدم وأما كلام الخنجرى فلأن النقل غير مشروط بسبق الوجود كما في النقل من العدم إلى الوجود ولأن الإعدام مشروط به البتة وأيضاً يعارض بأن الإعدام نقل من الوجود إلى العدم فهو نقل خاص إذ النقل قد يكون من العدم ومن حالة موجودة إلى حالة موجودة أخرى فالنسخ حقيقة فيه أقول الحق أن النقل لإعدام صفة وإثبات أخرى عقيبها لا إعدام صفة وموت أخرى عقيبها الذى هو انتقال ولا خفاء في استلزامه مطلق الإعدام من غير عكس وهذا هو مراد الإمام وإن بين الاستلزام في صورة العدم وحيفئذ لا يبق لقول الخنجرى أن النقل لإعدام مشروط بسبق الوجود تقريب لقول العبرى على ما يخفى وفي الاصطلاح (بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه) قوله : بيان انتهاء كالجنس ومشعر بأنه ليس برفع حقيقة ويخرج به لإثبات حكم ابتداء لا بحكم شرعي على ما زعم الجاربردى بل يخرج به ببيان انتهاء الحكم الثابت بظاهر العقل قبل ورود الشرع نحو الإباحة بحكم الأصل فانه لا يسمى نسخاً وقوله بطريق شرعي يخرج ما كان بطريق عقلى كالعجز المبين لانتفاء وجوب القيام على العاجز بعد القدرة عليه قال العبرى فيه نظر لأن ذلك ثبت بفعله عليه السلام وموافقة العقل لماه لا يمنع شرعيته (أقول) هذا إنما يرد بالنظر إلى خصوصية المثال ويمكن أن يمثل بعجز من سقط رجلاه عن غسلهما ولذا قيل إنه يخرج به انتهاءه بالموت والنوم والغفلة والجنون وقوله متراخ عنه يخرج التقييد بالغاية والشرط والاستثناء وهنا أبحاث . الأول أن الحد صادق على قول العدل نسخ حكم كذا مع أنه ليس بنسخ ويؤيد ذلك ما في بعض نسخ المتن هو انتهاء حكم بدون لفظ بيان . والجواب أن المراد بيان الشارع على ما لا يخفى . الثانى أن الحكم خطاب الله تعالى فكيف ينتهى . الثالث أن الطريق الشرعى المبين إن كان قول الله فهو قديم فلا تراخى وإن كان قول الرسول أو فعله فهو متراخ البتة ، وعلى كلا التقديرين لا حاجة إلى

وقال القاضي رفع الحكم ورد بأن الحادث ضد

التقييد به والاولى أن يقال النسخ بيان انتهاء تعلق حكم كذا بطريق كذا متراخ ذاتا أو تنزيلا كذا في شرح العبري والثاني مدفوع بشيوع استعمال الحكم في تعلقه * والثالث بأن التراخي أعم من أن يكون ذاتا أو تنزيلا الرابع أن في كون قيد التراخي مخرجا للمخصصات نظر لخروجها بقيد انتهاء الحكم لإشعاره بثبوته أولا إلى غاية ما والمخصص مما يدل على أن المخرج لم يرد ابتداء والجواب أن المراد ببيان انتهاء الحكم قصره على بعض الازمان أو الأشخاص (وقال القاضي) النسخ (رفع الحكم) كذا ذكر الإمام وقال في موضع آخر أن الحد الذي ذكره القاضي وارتضاء حجة الإسلام هو أن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه وقال أثر لفظ الخطاب على لفظ البعض ليشمل اللفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل يجوز النسخ به وقوله على ارتفاع الحكم يتناول الامر والنهي والخبر وبقوله بالخطاب المتقدم يخرج ابتداء الإيجاب المزيل لحكم العقل ببراءة الذمة وقوله لولاه لكان ثابتاً لأن حقيقة النسخ الرفع وإنما يكون كذلك لو كان المتقدم بحيث لولاه لبقى وإنما قال مع تراخيه عنه لأنه عند الإتيان بيان لانسح ثم اعترض الإمام بأن الخطاب المذكور هو الناسخ لا النسخ وبأن النسخ بفعله عليه السلام خارج عنه إذ الفعل ليس بخطاب قاله العبري رحمه الله بين نقلي الإمام تدافع إذ الخطاب ليس برفع وكذا بالعكس أقول هذا بعينه اعترض الإمام الاول والتحقيق أن النسخ المعروف بالخطاب هو بمعنى الناسخ وهو ما يحصل به الرفع والمراد بالخطاب أهم من أن يكون حقيقة أو تقديرأ فيشمل الفعل أيضاً والمعرف بالرفع النسخ بالمعنى المصدري وقد يقال أنه يدخل قول العدل وأن قوله على وجه إلى آخره زائداً أما لولاه لكان ثابتاً فلما ذكر من أن الرفع لا يكون إلا كذلك وأما مع تراخيه عنه فلا لولاه تراخي الخطاب الدال على الارتفاع عن الخطاب المتقدم بل كان متصلاً كما في الغاية والشرط ونحوهما لم يتقرر الحكم لأن الحكم إنما يثبت بعد تمام الكلام وكان للخطاب الثاني رافعا لثبوت الحكم فيما وراء المذكور لرافعاً لما هو ثابت * وقد يجاب عن الاول بأن قوله لولاه لكان ثابتاً احتراز عن قول العدل أن حكم كذا قد نسخ فانه وإن كان خطاباً كذلك لكن لا بحيث لولاه لثبت الحكم في نفس الامر وإن اعتقد المسكف ثبوته مع أن دلالة الرفع على ما ذكر التوام ولا قدح بالتصریح بما علم التزاما في التعريف وحينئذ يندفع الثاني أيضاً مع أن المفهوم من الخطاب هنا خطاب الشارع فيخرج قول العدل كذا ذكر الفاضل (ورد) بأي القول بأن النسخ رفع الحكم (بأن) الحكم (الحادث) الرافع للحكم السابق (ضد

السابق فليُدسَ رفعه بأولى من دفعه) أقول النسخ لغة يطلق على الإزالة ومنه نسخت الشمس الظل وعلى النقل والتحويل ومنه نسخت الكتاب أى نقلته والمناسخات لانتقال المال من وارث إلى وارث وهل هو حقيقة في الإزالة مجاز في النقل أو بالعكس أو مشترك بينهما فيه مذاهب حكاه ابن الحاجب من غير ترجيح ورجح الإمام الأول قال لأن النقل أخص من الزوال فان النقل إعدام صفة وأحداث أخرى وأما الزوال فطلق الإعدام وكون اللفظ حقيقة في العام مجازاً في الخاص أولى من العكس لتكثير الفائدة واختلاف في معناه الإصطلاحى ففسره القاضى برفع الحكم واختاره الآمدى وابن الحاجب ومعناه أن خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لكان باقياً لكن الناسخ رفعه وفسره الأستاذ ببيان انتهاء أمد الحكم ومعناه أن الخطاب الأول له غاية في علم الله تعالى فأنتهى عندها لذاته ثم حصل بعده حكم آخر لكن الحصول والانتفاء في الحقيقة راجعان إلى التعلق والتفسير بالبيان اختاره المصنف وهو مقتضى اختياره في الحصول فانه ذكر في المسألة الثانية أن مقابله خطأ لكنه اختار في المعالم أن النسخ عبارة عن الإتهاء وحذف لفظة البيان فقوله بيان كالجنس وقوله انتهاء خرج به بيان المجمل وقوله حكم شرعى دخل فيه الأمر وغيره ودخل فيه أيضاً نسخ التلاوة دون الحكم لأن في نسخها بياناً لانتفاء تجويز قراءتها وخرج به بيان انتهاء الحكم العقلى وهو البراءة الأصلية فان بيان انتهائها بابتداء شرعية العبادات ليس بنسخ لأنه ليس بياناً لحكم شرعى إذ الحكم الشرعى هو خطاب الله تعالى كما تقدم والبراءة الأصلية ليست كذلك وقوله بطريق شرعى خرج به بيان انتهاء حكم شرعى بطريق عقلى كال موت والغفلة والعجز فلا يكون نسخاً كما صرح به الإمام هنا وصرح في الكلام على التخصيص بالأدلة المنفصلة بعكس ذلك فقال إن النسخ قد يكون بالعقل ومثل له بسقوط فرض الغسل بسقوط الرجلين وإنما قال بطريق شرعى ولم يقل بحكم شرعى

السابق) أى هما متقابلان لا متناح اجتماعهما ولا ترجيح لأحدهما في القوة وإذا تساوى (فليس رفعه) أى الحكم السابق بالحادث (بأولى من دفعه) أى السابق بالحادث ومنعه الثبوت للتساوى فان قلت يجوز كون الحادث لحدوثه أقوى قلنا السابق إن لم يستفد زائد سبق الوجود كان كما في حال الحدوث فيقاوم مثله من الحادث وإن استفاد كان الزائد حادثاً فيقاوم وحده الطارئ لحدوثه فالسابق معه أولى كذا قال الإمام وفيه نظر لجواز كون الزائد هو الضعف فلا يقاوم الحادث الحجة وإن تمت إنما يدفع كون الرافع هو الحادث وكونه قول القاضى غير معلوم قال الإمام الكاشف عن المسألة وهى أن النسخ رفع أو بيان انتهاء : هو مسألة بقاء الأعراض فمن قال به قال الضد الأول يبقى لولا الطارئ والطارئ مزيل ومن قال بخلافه قال الأول ينتهى بذاته ويحصل ضده بعده من غير أن يزيل

لأن النسخ قد يكون بغير بدل ودخل في الطريق الفعل والتقرير والقول سواء كان من الله تعالى أو من رسوله صلى الله عليه وسلم (قوله متراخ عنه) خرج به البيان المتصل بالحكم سواء كان مستقلاً كقوله لا تقتلوا أهل الذمة عقب قوله اقتلوا المشركين أو غير مستقل كالاستثناء والشرط وغيرهما وأيضاً لو لم يكن النسخ متراخياً لكان الكلام متهاقناً وفي الحد نظر من وجوه أحدها أن المنسوخ قد لا يكون حكماً شرعياً بل خبراً كما سيأتي . الثاني أن هذا الحد منطبق على قول العدل نسخ حكم كذا مع أنه ليس بنسخ . الثالث إذا اختلفت الأمة على قولين فإن المكلف مخير بينهما ثم إذا أجمعوا على أحدهما فإنه يتعين الأخذ به وحينئذ فيصدق الحد المذكور عليه مع أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به كما سيأتي ثم إن النسخ قبل وقت الفعل داخل في حد الرفع وفي دخوله في حد المصنف نظر وكذلك التخصيص بالأدلة السمعية المتراخية (قوله وقال القاضى رفع الحكم) أى رفع الحكم شرعياً بطريق شرعى متراخ وقد تقدم معنى الرفع ورده الإمام بوجوده كثيرة اختار المصنف منها وجهاً واحداً وهو أن الحكم الحادث ضد السابق وليس رفع الحادث للسابق بأولى من دفع السابق للحادث . ورفع دفعه ومصدران مضافان إلى الفاعل والضميران مائدان على الاسمين المتقدمين وهما الحادث والسابق الأول للأول والثاني للثاني ويجوز في الضميرين غير ذلك لكن بمراعاة إضافة المصدر إلى المفعول فإن قيل بل الحادث أقوى من السابق لأجل حدوثه قلنا قال في المحصول لا نسلم فيكأن الشيء حال حدوثه يتمتع عدمه فالسابق حال بقاءه أيضاً كذلك لأن كلامنا الحادث والسابق لكونه ممكنين يحتاج إلى سبب ومع السبب يتمتع عدمه فإذا امتنع عدم عليهما استويا في القوة فيمتنع الرجحان ولك أن تقول الحادث أولى بالرفع ولولا ذلك لامتنع تأخير العلة الثامة في معلولها وأيضاً فإن القاضى لم يصرح بأن الرفع هو الحكم الحادث فقد يكون

ما قبله وفيه نظر أما أولاً فلأن الحكمين ليسا بضدين لعدم التعاقب لقيامهما معاً بذاته تعالى لأن الحكم خطاب به تعالى . وأما ثانياً فلأن القاضى ما قال أن الخطاب هو الرفع بل قال هو الهدال على الارتفاع فلا يلزم كونه رافعاً فلا يلزم كونه الطارىء مزيلاً وقوله النسخ هو الرفع لا يدل على أن الرفع الحكم لجواز كونه إرادته لا الحكم وذلك الرفع هو النسخ . وأما ثالثاً فلأن الخلاف في بقاء الأعراض لا يرد في الحكم وهو الخطاب القديم لأنه غير جائز الزوال اتفاقاً فلا مناسبة بين هذه المسألة وتلك بوجه كذا ذكر العبرى . وقد يجاب بأننا نريد الحكم ماثبث على المكلف بعد أن لم يثبت أو نقطع بأن الوجوب المشروط بالعقل لم يكن قبله ثم ثبت بعده وذلك ليس بتقديم ثمنا نعلم قطعاً أنه إذا ثبت التحريم في شيء انتفى الوجوب السابق وهذا هو الذى يعنيه بالرفع ويكون الحكم اللاحق هو الرفع ونعلم أيضاً

الرافع عنده هو الارادة قال : (وفيه مسائل * الاولى أنه واقع وأحاله اليهود لنا أن حكمه إن تبع المصالح فيستغير بتغيرها وإلا فله أن يفعل كيف شاء وأن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع وقد نُقل قوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها » وأن آدم عليه السلام كان يُزوج بناته من بنيه والآن مُحَرَّمٌ اتِّفَاقاً

أنها لا يجتمعان وهو المعنى بتضادهما (وفيه) أى فى هذا الفصل (مسائل) المسألة (الاولى أنه) أى النسخ جائز (واقع وأحاله اليهود لنا أن حكمه) تعالى فى الواقع (إن تبع المصالح) أى مصالح العباد وأغراضهم بحسب الأوقات والأشخاص وجوباً أو تفضيلاً على اختلاف المذهبين (فيستغير) الحكم أى تعليقه (بتغيرها) أى المصالح بحسبها فيجوز النسخ (وإلا) أى وإن لم يتبع المصالح فليس لفعله لمية لأنه لا يسأل عما يفعل (فله أن) يغير الأحكام من غير غرض و (يفعل كيف شاء) مثل أن يأمر بصوم آخر رمضان وينهى عن صوم أول شوال فهذا مما يدل على جوازه عقلاً (و) مما يدل سمعاً على جوازه (أن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع) كما ذكر فى الكلام فهو صادق فى جميع ما نقل بنوته عليه السلام (وقد نقل قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها) نأت بخبر منها أو مثلاً . وهو دال على جواز النسخ فإن قلت حجته الدليل الشرعى كهذه الآية مثلاً موقوفة على ثبوت شريعتنا الموقوفة على جواز نسخ الأديان السابقة فلو ثبت النسخ به لزم الدور قلنا حجته إن لم تتوقف على جواز النسخ سلم دليلنا عن النقض وإن توقفت والشريعة ثابتة بالأدلة القاطعة يلزم جواز النسخ أيضاً لاستلزام ثبوت الموقوف عليه فهذا من قبيل المنع الغير المضر للمعلل قال الامام الاستدلال بالآية على وقوع النسخ ضعيف لأن صدق الشرطية لا يتوقف على وقوع الطرفين وكذا الاستدلال على الجواز لعدم توقفه على إمكانها أيضاً والأصوب فى ذلك أن يقتصر على ثبوت نبوة محمد عليه الصلاة والسلام المستلزم لوقوع نسخ الشرائع ثم قال فالأقوى التمسك بقوله وإذا بدلنا آية مكان آية بقره يمحوا الله ما يشاء ويثبت قال العبرى الآية الاولى أيضاً شرطية اللهم إلا أن يقال مدخول إذا الشرطية يكون أمراً متيقناً الوقوع ولوسلم فالمراد بالآية العلامة دون طائفة من القرآن مترجم أولها وآخرها توقيفاً والثانية لاتدل على النسخ إذ جاز أن لا يشاء الله تعالى نحو الأحكام أقول لا خفاء فى دلالة على الجواز إذ لا يصح أن يقال للمستحيل لو شاء لتحقيق (و) الدليل على الوقوع (أن آدم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيه والآن) ذلك (محرم اتفاقاً) وهذا عين

قيل الفعل الواحد لا يحسن ويقبح قلنا مبني على فاسد ومع هذا فيحتمل أن يحسن لو اُحد أو في وقت ويقبح لآخر أو وقت آخر (أقول النسخ جائز عقلاً وواقع سماخلاً لبعض المسلمين وافترقت اليهود على ثلاث فرق كما قال ابن برهان والآمدى وغيرهما فالشمعونية منعه عقلاً وسمماً والعنانية منعه سمماً فقط والعيسوية قالوا يجوز ووقوعه وإن محمداً لم ينسخ شريعة موسى بل بعث إلى بني إسماعيل دون بني إسرائيل ، وفي الكتاب والمعلم أن اليهود مطلقاً أحواله ، وليس كذلك (قوله لنا) أى الدليل على ما قلناه من ثلاثة أوجه . الأول : وهو دليل على الجواز فقط أن حكم الله تعالى أن تبسح المصالح كما هو مذهب المعتزلة فيلزم أن يتغير بتغيرها فإننا نقطع بأن المصلحة قد تتغير بحسب الاوقات

النسخ وأيضاً قال تعالى لنوح وقت الخروج من الفلك : انى جعلت كل دابة مأكلة لك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كالنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه ثم حرم تعالى كثيراً من الدواب على من بعده فان (قيل) لو وقع النسخ لكان الفعل الواحد حسناً وقبيحاً و (الفعل الواحد لا يحسن ويقبح) معاً أما لزوم فلا ن شرعيته والأمر به يحسنه ، والعقل يقبحه إذا ارتفع لا امتناع رفع الشرع ما هو حسن (قلنا) هذا (مبني على) أصل (فاسد) وهو القول بالحسن والقبح عقلاً (ومع هذا) لا يتم أيضاً (فيحتمل أن) يحسن لو اُحد أو في وقت ، ويقبح لآخر أو وقت آخر (أى يجوز أن يحسن فعل واحد لشخص واحد ويقبح لشخص آخر في وقت واحد أو يحسن في وقت ويقبح في وقت آخر ولو بالنسبة إلى شخص واحد كشراب دواء مر فانه مصلحة لشخص في وقت ومفسدة لآخر أو في آخر فان قلت يلزم الفداء قلنا لا نسلم وإنما يلزم لو لم يكن بياناً لانهاء مدة الحكم فان قلت إما أن يكون الله تعالى عالماً باستمراره أبداً أولى وعلى التقديرين فلا نسخ أما على الأول فظاهر وأما على الثانى فلأنه يعلمه إلى وقت معين فالحكم في علمه موقت وذلك الوقت غير ثابت فيما بعده فالتقوى الذى فيه ليس برفع الحكم الثابت فلا نسخ قلنا : يعلمه إلى وقت معين وهو المعلوم نسخه فيه وعلمه بارتفاعه بنسخه إياه لا يمنع النسخ بل يحققه فان قلت لو جاز النسخ ، وهو رفع الحكم فأما قبل وجود الفعل وهو باطل إذ العدم الاصلى ليس برفع أو بعد وجوده وانقضاءه وهو باطل أيضاً إذ لا يتصور رفع ما وجد وانعدم أو مع وجوده فيلزم اجتماع النفي والإثبات فيوجد حين لا يوجد قلنا النسخ بيان لارتفاع ولو سلم فيجوز ان يكون الرفع حال انعدامه الحاصل بعين هذا الرفع لوجوب اجتماع العلة والمعلوم زماناً ولو سلم فهذا إنما يدل على أن الفعل لا يرتفع وهو غير المتنازع بل المراد أن الحكم الذى كان متعلقاً به قد زال وهو ممكن كما يزول بالموت فان قلت فيجىء في الحكم المتعلق الترديد قلنا : نعم لكن ليس معنى ارتفاعه

كما تتغير بحسب الأشخاص وإن لم يتبعها فله تعالى أن يفعل كيف يشاء ويحكم كيف يريد *
 الثاني أن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع وهو المعجزة ، وقد نقل لنا عن
 الله تعالى أنه قال : ما ننسخ من آية أو ننسها أى نؤخرها نأت بخير منها أو مثلها وجه الدلالة
 ان الاستدلال بالقرآن متوقف على ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفي كون نبوته ناسخة
 لما قبلها أو مخصصة قولان للعلماء وحينئذ فنقول نبوته عليه الصلاة والسلام إن توقفت على
 النسخ فقد حصل المدعى وإن لم تتوقف عليه فالآية التى نقلها تدل على جواز النسخ قال الإمام
 فى تفسيره وهذا الاستدلال ضعيف لأن قوله تعالى : ما ننسخ من آية جملة شرطية معناها ان
 ننسخ نأت وصدق الملازمة بين الشئين لا يقتضى وقوع أحدهما ولا صحة وقوعه ومنه قوله
 تعالى : ولو كان فيهما آلهة ، الآية واستدرك صاحب التحصيل على كلامه فى المحصول بكلامه فى
 التفسير وقد يقال سبب النزول يدل على الوقوع . فان سببه على ما نقله الزمخشري وغيره ان
 الكفار طعنوا فقالوا ان محمداً يأمر بالشئ ثم ينهى عنه فأنزل الله تعالى هذه الآية فان قيل :
 صحة الآية والاستدلال بها يتوقفان على صحة النسخ فلو أثبتنا صحة النسخ بالآية لكان يلزم
 الدور قلنا لانسلم بل الاستدلال بها متوقف على صحة النبوة * الدليل الثالث ولم يذكره فى
 الحاصل أن آدم عليه السلام كان بزواج الاخت من الاخ اتفاقاً وهو الآن محرم اتفاقاً هكذا
 قرره الإمام وفيه نظر من وجهين أحدهما لانسلم ان التزويج كان بوحي من الله تعالى بل يجوز
 أن يكون بمقتضى الإباحة الأصلية ورفعها ليس بنسخ كما قدمناه الثانى ما ذكره فى المحصول
 وهو أنه يجوز أن يكون قد شرع ذلك لآدم وبنيه إلى غاية معلومة وهو ظهور شريعة أخرى
 أو كثرة النسل أو غير ذلك وقد تقدم أن هذا لا يكون نسخاً ونقل الأمدى وابن الحاجب
 وغيرهما عن التوراة أن فيها الأمر بالتزويج فعلى هذا يسقط الاعتراض الاول (قوله قيل
 الفعل الواحد) أى استدلال المانع بأن الأمر بالشئ يقتضى أن يكون حسناً والنهى عنه يقتضى أن
 يكون قبيحاً والفعل الواحد لا يكون حسناً قبيحاً لاستحالة اجتماع الضدين فلا يكون ما مورأ
 به منهياً عنه وأجاب المصنف بأن هذا مبنى على فاسد ، وهو التحسين والتقييد العقلى
 فيكون أيضاً فاسداً ومع هذا أى ومع تسليم هذه القاعدة فلا استحالة إذ يحتمل أن يحسن
 الفعل لشخص ويقبح لشخص آخر أو يحسن الفعل فى وقت ويقبح فى وقت آخر كما تقدم قال
 (الثانية : يجوز نسخ بعض القرآن ببعض ومنع)

انعدامه بعينه بل انقطاع تعلقه ولا يمتنع ذلك بعد التحقق فان قلت فيرد فى التعلق
 قلنا معنى ارتفاعه وانقطاعه أنه قد وجد التعلق بالفعل الذى فى الزمان الاول ولم يوجد التعلق
 بالفعل الذى فى الزمان الثانى فارتفع وانقطع الاستمرار الذى كان يتحقق لولا الناسخ هكذا
 ذكر الفاضل المسألة (الثانية : يجوز نسخ بعض القرآن ببعض) أو غيره (ومنع) ذلك

أبو مسلم الأصمhani لنا أن قوله تعالى : « مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ » نُسَخَتْ بقوله تعالى « يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً » قال : قد تَعَتَّدُ الحامل به قلنا لا بل بالحمل وخصوصية السَّنة لاغٍ وأيضاً تقديم الصدقة على 'نجوى' الرسول وَجَبَ بقوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً » ثم نُسخَ قال زال لزوال سببه وهو التَّمييز بين المُنَافِقِ وغيره وقلنا زال كيف كَانَ

(أبو مسلم الأصمhani) والمشهور أنه يجوز النسخ مطلقاً لكن يمنع وقوعه (لنا أن قوله تعالى) والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهن (متاعاً إلى الحول) غير إخراج (نُسخت بقوله تعالى) والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً (يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً) فهذا نسخ وجوب الإعتداد بالسنة بوجوبه أربعة أشهر وعشراً وهما ثابتان بالقرآن (قال) أبو مسلم حكم الإعتداد بالحول ما زال بالكلية بل بقي في بعض الصور إذ (قد تَعَتَّدُ الحامل به) أى الحول إذا كانت مدة حملها حولاً فهو تخصيص لا نسخ (قلنا) انها (لا) تَعَتَّدُ في هذه الصورة بالحول من حيث هو حول (بل بالحمل) إلى أن تضع (وخصوصية السنة لاغٍ) أى لفواز لو حصل الوضع لأقل منها انقضت ولوزاد الحمل عليها لم تنقص بها اتفاقاً قوله (وأيضاً) دلائل آخر على وقوع نسخ بعض القرآن وهو أن يقال (تقديم الصدقة على نجوى الرسول) صلى الله عليه وسلم (وجب بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ) بقوله تعالى أشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فاذ لم تقلوا وتاب الله عليكم الآية (قال) أبو مسلم لم ينسخ هذا النص بل (زال) وجوب تقديم الصدقة على النجوى (لزوال سببه وهو التمييز بين المنافق وغيره) لأن سبب التقيد بها هو أن يمتاز المنافقون عن المؤمنين فان المنافقين ما كانوا يتصدقون فبعد حصول الغرض سقط التقيد بها لأن زوال السبب المختص وهو هنا كون التميز مطلوباً يوجب زوال الحكم وبمثل ذلك يندفع ما قيل كيف يتصور من المسلم انكار النسخ وهو من ضروريات الدين ضرورة ثبوت نسخ بعض أحكام شرائع السالفة بثبوت شريعتنا بالقرايع وبعض أحكام شريعتنا بقوايع من شريعتنا لأن المخالف لا ينكر عدم بقاء تلك الأحكام وإنما ينازع في الانقطاع والارتفاع ويزعم أن حقيقة تلك الأحكام كانت مقيدة إلى أزمنة بعينها ويرجع النزاع لفظياً (قلنا) أى في جواب أبي مسلم (زال) أى وجوب الصدقة (كيف كان) سواء كان لزوال سببه أو لا مرآخرو إذا ثبت الزوال ثبت

احتج المانع بقوله تعالى : « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » قلنا : الضمير للمجموع) أقول لا يجوز نسخ جميع القرآن اتفاقاً كما قاله في الحاصل وأشار إليه المصنف في آخر المسألة ويجوز نسخ بعضه خلافاً لأبي مسلم الأصفهاني كما نقله عنه الإمام وأتباعه ونقل عنه الآمدى وأتباعه كابن الحاجب أنه منع وقوع النسخ مطلقاً وأبو مسلم هذا هو الملقب بالجاحظ كما قاله ابن التلمساني في شرح المعالم واسم أبيه على ما قاله في المحصول بحروف المنتخب عمر واللمع يحيى واستدل المصنف وجهين * أحدهما أن الله تعالى أمر التي توفى عنها زوجها بالاعتداد بحول فقال تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول ثم نسخ ذلك بقوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً * اعترض أبو مسلم فقال الإعتداد بالحول لم ينسخ بل خصص وذلك لأن الحمل قد يمكث حولا فتعتمد الحامل به والجواب عنه أنا لانسلم أن الحامل تعتد بالسنة بل إنما تعتد بوضع الحمل سواء حصل لسنة أو أقل أو أكثر وخصوصية السنة لاغ ولا اعتبار به * الثاني أنه تعالى أوجب على من أراد أن يناجى الرسول تقديم صدقة فقال تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ بقوله تعالى فإذا لم تفعلوا وتاب الله عليكم الآية قال أبو مسلم إنما زال ذلك لزوال سبب الإيجاب وهو التمييز بين المنافق وغيره إذ المؤمن يمثل والمنافق يخالف فلما حصل التمييز سقط الوجوب وأجاب المصنف تبعا للحاصل بأن المدعى زوال الوجوب بعد ثبوته سواء كان لزوال سببه أم لم يكن لأنه معنى النسخ وقد ثبت ذلك هنا وهذا الجواب مردود لا مورد منها أنه مناقض لما ذكره بعد ذلك فإنه استدل على أن الاجماع لا ينسخ القياس بقوله وأما القياس فلزواله بزوال شرطه فاقضى أن هذا ليس بنسخ * الثاني أن ما زال بزوال علة يمكن عودها لا يقال فيه أنه منسوخ بل مشروعه باقية حتى يعود عند عود العلة * الثالث أنه إن أراد التمييز للنبي صلى الله عليه وسلم فهو باطل لأنه كان يعلم أعيانهم حتى

النسخ إذ هو الزوال ويقال عليه لانسلم أن زوال الحكم بزوال سببه المختص بنسخ بل النسخ حيث مرد خطاب دال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب السابق أو انتهائه والاقرب ما قال الإمام أن ما ذكر لا يصلح سبباً وإلا كان غير المتصدق منافقاً لكنه باطل لأنه روى أنه لم يتصدق من الصحابة غير على رضى الله عنه (احتج المانع) أبو مسلم (بقوله تعالى) وأنه لسكتاب عزيز (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) لاقتضائه امتناع بطلان القرآن بسابق أو لاحق فلو جاز النسخ لجاز بطلانه إذ النسخ ابطال (قلنا) النسخ بيان لا إبطال ولو سلم فنقول (الضمير) في لا يأتيه (للمجموع) أى مجموع القرآن فالممتنع حينئذ بطلان الجمع لا البعض.

سماهم لصاحب سره حذيفة بن اليمان كما دلت عليه الأحاديث وإن أراد التمييز للصحابة فدعوى زواله عنهم ممنوع بل استمر إلى وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجاب الإمام بأنه لو كان كما قال لكان من لم يتصدق منافقاً وهو باطل فقد روى أنه لم يتصدق غير على رضى الله عنه وفيه نظر فإن عدم الصدقة قد يكون لعدم التجوى (قوله) احتج أبو مسلم على المنع بقوله تعالى: «لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه» فلو نسخ بعضه لتطرق إليه البطلان ، وأجاب المصنف تبعاً للحاصل بأن الضمير لمجموع القرآن ، وبمجموع القرآن لا ينسخ اتفاقاً وأجاب في المحصول بأن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدم من كتب الله ما يبطله ولا يأتية من بعد ما يبطله وأجاب غيرهما بأن النسخ لإبطال لا باطل فإن الباطل ضد الحق قال * (الثالثة : يجوز نسخ الوجوب قبل العمل خلافاً للمعتزلة لنا أن إبراهيم عليه السلام أمر بذبح ولده دليل قوله تعالى : « افعل ما تؤمر » . « إن هذا هو البلاء المبين » وقد ينهأ بذبح عظيم »

المسألة (الثالثة يجوز نسخ الوجوب) أى وجوب الشيء (قبل العمل) مثل أن يقول صم يوم الخميس ثم يقول في وقته لا تصم يوم الخميس (خلافاً للمعتزلة) والصيرفي * والمصنف عبر عن المسألة بما هو المشهور وإلا فالذكر في مختصر المدقق قبل وقت الفعل قال الفاضل رحمه الله تعالى والحق أن المراد قبل الوقت الذى يتمكن فيه من إرادة الفعل فيشمل ما قبل دخول الوقت وما بعده إلى حين عدم انقضاء زمان يسع المأمور به والاول مثل أن يقول حجوا هذه السنة ثم يقول قبل دخول عرفة لا تحجوا والثاني مثل أن يقول يوم عرفة قبل انقضاء زمان يسع الأسباب لا تحجوا فالنسخ أبداً لا يتعلق بما مضى بل إلى ما يقدر وقوعه في الاستقبال من أفراد الفعل (لنا) على جواز النسخ قبل الفعل (أن إبراهيم عليه السلام أمر بذبح ولده دليل) قوله تعالى حكاية عن ولده الذبيح يا أبت (افعل ما تؤمر) بعد ما قال إبراهيم يابني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى فدل أن المأمور به الذبيح إذ هو المذكور لا غير وبدليل قوله تعالى : (إن هذا هو البلاء المبين) فإنه لو لم يكن مأموراً به بأن لم يكن مأموراً بشئ أو أمر بمقدمات الذبح دونه لم يكن البلاء مبيناً أما على الاول فظاهر ، وأما على الثانى فلسهولة الامتثال فيه قال العبري رحمه الله تعالى وفيه نظر لأن أمره بالمقدمات مثل اضجاع الابن وأخذ المدية مع غلبة الظن بأنه مأمور بالذبح أيضاً بلاء مبين ، ويمكن دفعه بأنه إيقاع لإبراهيم عليه السلام في الجهول بما ظهر عليه أنه مأمور بالذبح مع أنه ليس كذلك وهو باطل على أصل المعتزلة وبدليل قوله : (وقد ينهأ بذبح عظيم) فإنه لو مر بالمقدمات دون ذبح الولد لما

فَنُسخَ قَبْلَهُ قَبْلَ تِلْكَ بِنَاءً عَلَى ظَنِّهِ قَلْنَا لَا يَخْطِئُ ظَنُّهُ قَلْنَا إِنَّهُ

احتيج إلى الفداء الذي هو بدل المأمور به وقد أتى بالمقدمات ولأن الفداء إنما هو بدل أمر خاص وهو تلف النفس وهو حاصل هاهنا بالذبح فيكون هو المأمور به دون مجرد المقدمات لأن الأمر بها دونه لا يؤدي إلى تلف النفس فيحتاج إلى فداء فثبت بهذه الوجوه أنه أمر بالذبح ووجب عليه (فنسخ) ذلك الوجوب (قبله) أي فعل وقت التمكن من قبل الذبح لأنه لم يفعل فلو كان مع حضور الوقت لكان عاصياً واعترض عليه بأننا لا نسلم أنه لو لم يفعل وقد حضر الوقت لكان عاصياً لجواز أن يكون الوقت موسعاً فيحصل التمكن ولا يعصى بالتأخير ثم ينسخ والجواب أنه لو كان موسعاً لآخر الفعل ولم يقدم على الذبح وترو مع الولد عادة رجاء أنه ينسخ عنه لعظم الأمر ومثله مما يؤخر عادة فتم الدليل ولزم منه جواز نسخ الوجوب في الجملة قبل وقت العمل وهو المدعى • في شرح الجاربردي بعد بيان أنه أمر بذبح الولد أن الآية الثالثة تدل على أن ذبح الولد قد انتسخ . ويدل على أنه قبل وقت العمل أنه لو لا ذلك لعصى وقوله فنسخ قبله نتيجة للمتقدمين والمصنف ترك المقدمة الثانية لما يدل عليها وهو قوله : وفديناه أقول كأنه أراد بالمقدمتين أنه أمر بالذبح وانتسخ قبل وقت العمل ولاخفاء أنه لا دلالة للشرعية الفداء على انتساخ حكم الأصل بل يبعد أن يدل على خلافه يؤكد ما ذكره الفاضل من أن الفداء اسم لما يقرم مقام الشيء في قبول ما يتوجه إليه من المكروه ولو كان ذبح الولد نفعاً لما احتاج إلى ما يقوم مقامه وأيضاً لاخفاء في ظهور كون وفديناه مردداً هنا للاستدلال به على أنه أمر بالذبح وأن الضمير في فنسخ للأمر بذبح الولد فهو عين المقدمة الثانية الموقوف عليها النتيجة ولعل الفاء وقع من الكاتب وهو الحامل للجاربردي على ما قال والأصوب الواو فعلى هذا يكون الدليل على المقدمة الثانية غير المذكور في المتن اعتماداً على ظهور أنه لم يفعل أصل الذبح وما ذاك إلا بانتساخه قبل التمكن والا لعصى كما ذكرنا ويرد عليه ما مر أن المصير إلى الفداء دليل على أنه لم ينسخ كما في اختيار المولى الفداء عند وجوب دفع العبد (قيل) لا نسلم أنه أمر بالذبح في نفس الأمر بل بحسب ما ظن و (تلك) الآيات كلها (بناءً على ظنه) يعنى أنه لما ظن أمر بالذبح قبل الفعل ما تؤمر وكان هذا بلاء مبيناً وكان الذبح فداء (قلنا) إذا كان ظنه أنه أمر به كان مأموراً به في الواقع إذ (لا يخطئ ظنه) لأنه قال عليه الصلاة والسلام ظن المؤمن لا يخطئ فظن النبي أولى خصوصاً في قتل الولد المحرم بحسب الأصل فان (قيل) سلمنا أنه أمر بالذبح لكن لا نسلم نسخه قبل فعله (لأنه) عليه السلام

امتشل وإنه قطع فوصل قلنا لو كان كذلك لم يحتاج إلى الفداء قيل الواحد بالواحد في الواحد لا يؤمر وينهى قلنا يجوز للإبتلاء (أقول نسخ الوجوب قبل العمل جائز عندنا كما إذا قال الشارع صل بعد الغروب ركعتين ثم قال ضحوة لانصل وخالف فيه المعتزلة وبعض الفقهاء وتعبير المصنف بقوله قبل العمل يقتضى أنه لا فرق في الخلاف بين الوقت وما قبله وما بعده فأما قبل الوقت أو بعد دخوله ولكن قبل مضى زمن يسهه فسلم وفي معناه أيضا ما إذا لم يكن له وقت معين ولكن أمر به على الفور ثم نسخ قبل التمكن نعم في جريان الخلاف بعد الشروع نظر يحتاج إلى نقل وأما الصورة الثانية وهي ما بعد خروج الوقت فليس محل الخلاف بل جزم ابن الحاجب بأنه لا يجوز واقتضى كلامه الاتفاق عليه وصرح في الأحكام في أول المسألة بالجواز وبأنه لا خلاف فيه وهذا إنما يأتي إذا صرح بوجوب القضاء أو قلنا الأمر بالأداء يستلزمه وأما الصورة الثالثة وهي ما إذا وقع النسخ في الوقت لكن بعد التمكن من فعله فمقتضى كلام المصنف جريان الخلاف أيضا وهو مقتضى كلام ابن الحاجب في أثناء الاستدلال وليس كذلك فقد صرح الآمدي في الأحكام في أثناء الاستدلال بأن هذا جائز بلا خلاف وإنما الخلاف قبل التمكن وصرح به أيضا ابن برهان في الوجيز ومام الحرميين في البرهان فقال والغرض من المسألة أنه إذا فرض ورود الأمر بشيء فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يمضى من وقت اتصال الأمر به زمن يسع الفعل المأمور به وبعبارة المحصول والحاصل هل يجوز نسخ الشيء قبل مجيء الوقت وبعبارة التحصيل والأحكام وابن الحاجب قبل الوقت ثم أن المسألة ليست خاصة بالوجوب بل غيره كذلك أيضا لأجزم عبر في المحمول بالشيء كما تقدم نقله عنه (قوله لنا) أى الدليل على الجواز أن إبراهيم عليه السلام أمره الله تعالى أن يذبح ولده

(امتشل وإنه) عليه السلام (قطع) شيئا من الحاق ثم بعد ذلك قد التأم (فوصل) ولهذا قال الله تعالى قد صدقت الرؤيا (قلنا لو كان كذلك) أى لو كان امتشل (لم يحتاج إلى الفداء) لأن الاحتياج إلى البذل إما يكون بتقدير عدم المبدل وإلا اجتماعا والثاني باطل لقوله تعالى : د وفديناه ، فان (قيل) لو جاز نسخ الشيء قبل فعله لكان الشخص الواحد بالنسبة إلى فعل واحد في وقت واحد مأمورا ومنهيا و (الواحد بالواحد في الواحد لا يؤمر وينهى) لاستلزامه التكليف بالحال (قلنا) لانسلم بطلان ذلك بل (يجوز للإبتلاء) وإنما يمتنع لو طوّل منه الفعل والكف معا وهو ممنوع بل يطلب منه أو لا الفعل مثلا ليظهر أنه هل يعزم عليه أم لا ثم يطلب منه الكف عنه للغرض المذكور من غير أن يبقى تعليق الطلب بالفعل كما يقول السيد بعده أفعّل كذا مجربا له ثم لما علم تشمره له قال عقيب

تم نسخ ذلك قبل الفعل وهذا الولد قال في المحصول أنه اسمعيل وقال جماعة أنه اسحق وصححه التراقي فأما كونه أمر بالذبح فثلاثة أوجه : أحدها قوله تعالى حكاية عن ولده يا أبت افعل ما تؤمر الآية جوابا لقوله : يا بني اني أرى في المنام أني أذبحك ، الثاني قوله تعالى حكاية عن إبراهيم : ان هذا هو البلاء المبين ، الثالث قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم ، فلو لم يكن الذبح مأمورا به لما كان فيه بلاء ولم يحتاج إلى الفداء وأما كونه نسخ قبله فلأنه لو لم ينسخ لذبح لكنه لم يذبح ولم يستبدل عليه المصنف لوضوحه اعترض الخصم بأمرين : أحدهما وهو اعتراض على المقدمة الاولى أنا لا نسلم أنه كان مأمورا بالذبح وإنما كان مأمورا بالمقدمات فظن أنه مأمور بالذبح وتلك الأمور التي تمسكن بها من قوله افعل ما تؤمر ، وقوله : ان هذا هو البلاء ، وحصول الفداء إنما هي بناء على ظنه أنه مأمور وأجاب المصنف تبعا للحاصل بأن ظنون الانبياء مطابقة يستحيل فيها الخطأ لا سيما في ارتكاب هذا الأمر العظيم الثاني وهو اعتراض على المقدمة الثانية لا نسلم أن الوجوب نسخ قبل الفعل فان إبراهيم قد امتثل ولكنه كان كلما قطع شيئا وصله الله تعالى والجواب أنه لو كان كاذرا كرتم لم يحتاج إلى الفداء فان الفداء بدل والبذل إنما يحتاج إليه إذا لم يوجد المبدول (قوله قيل الواحد) أي عارضنا الخصم فاستدل بأنه لو جاز ان يرد الأمر بشيء في وقت ثم يرد النهي عن فعله في ذلك الوقت لكان الشخص الواحد بالفعل الواحد في الوقت الواحد مأمورا به منها عنه وهو محال وأجاب المصنف بأنه إنما يكون محالا إذا كان الغرض حصول الفعل وأما إذا كان المقصود هو ابتلاء المأمور أي اختباره وامتحانه فيجوز فان السيد قد يقول لعبد اذهب غدا إلى موضع كذا راجلا وهو لا يريد الفعل بل يريد امتحانه ورياضته ثم يقول له لا تذهب وأجاب ابن الحاجب أيضا بأن الأمر والنهي لم يجتمعا في وقت واحد بل بورود النهي انقطع تعلق الأمر كإقطاعه بالموت قال : الرابعة — يجوز النسخ بلا بدل أو ببدل أثقل منه كدسوخ وجوب تقديم الصدقة على النجوى والكف عن الكفار

عن الكفار بالقتال

ذلك لا يفعله المسألة (الرابعة يجوز النسخ) أي نسخ حكم (بلا بدل أو ببدل أثقل منه) خلافا لقوم لنا الوقوع (كدسوخ وجوب تقديم الصدقة على النجوى) فانه نسخ بلا بدل وكذا نسخ وجوب الامساك بعد الفطر في الصيام (و) نسخ (الكف عن الكفار) الثابت بقوله ودع أذا هم وقوله لكم دينكم (بالقتال) أي بآيات القتال أو بوجوبه فانه نسخ ببدل أثقل وكذا نسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وأيضا ان لم نقل برعاية المصالح فلا اشكال فان قيل بها

استدلّ بقوله تعالى: « نأت بخير منها » قلنا ربما يكون عدم الحكم الأثقل خيراً
الخامسة يُنسخ الحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى: « متاعاً إلى الحول » الآية

فلا استحالة عقلاً بأن تكون المصلحة في النسخ بلا بدل أو بدل أثقل وعبرة المحقق قد اختلف
في جواز نسخ التكليف من غير تكليف آخر قال الفاضل قيد بالتكليف لأنه لا خلاف في أن النسخ
إنما يكون بدليل وهو لا محالة يثبت حكماً آخر كالإباحة في نسخ تحريم ادخار لحوم الإضاحى ولا في
أن كل آية تنسخ بآية أخرى يكون العمل بها أكثر ثواباً أو مثلاً والظاهر أن مراد القائلين
بوجوب البدل في النسخ هو إثبات حكم متعلق بذلك الفعل الذي ارتفع عنه الحكم المنسوخ
كالإباحة عند نسخ الوجوب أو الحرمة على ما ذهب إليه الزمخشري من أن النسخ هو الإذهاب
إلى بدل والإلغاء هو الإذهاب لا إلى بدل واعتراض عليه بأن الآية التي استدكر تدل على
وجوب البدل فيهما والجواب أن المراد بالبدل حكم يتعلق بذلك الفعل والآية الأخرى لا يلزم
أن تكون كذلك بل قد تدل على ما لا تتعلق له بذلك الفعل ثم قال والحق أنه يجوز النسخ بلا
حكم بأن يدل الدليل على ارتفاع الحكم السابق من غير إثبات حكم آخر فلا يحتاج إلى تقييد
البدل بالتكليف وعلى هذا لا يكون نسخ تحريم الادخار إلى إباحة من النسخ بلا بدل (استدل)
على خلاف المختار (بقوله تعالى) ما ننسخ من آية أو ننسها (نأت بخير منها) أو مثلاً فإنه
يدل على أن النسخ لا يكون إلا ببدل خير من المنسوخ أو مثله فلا يجوز بلا بدل أو ببدل أثقل
لأنه ليس بخير بالنسبة إلينا (قلنا) المعنى نأت بآية أخرى مثلاً في الثواب أو أكثر كما مر
ولا يلزم منه الاثنان بحكم متعلق بالفعل الذي كان الحكم المنسوخ متعلقاً به سلمنا أن (ربما
يكون عدم الحكم) الحاصل من النسخ بلا بدل أى حكم آخر يتعلق بما يتعلق به المنسوخ أولاً
(أو البدل) (الأثقل) بدلاً عن الحكم المنسوخ (خيراً) منه أما الأول فظاهر إذ فيه الانتقال
من العسر إلى اليسر وأما الثاني فلأنه أكثر ثواباً لقوله عليه السلام أفضل الأعمال أحزها أى
أشقها وقوله لبعض النساء أجرك على قدر تعبك فإن قلت العدم شر محض فكيف يكون خيراً
وأيضاً المأني به يكون أمراً وجودياً محققاً والعدم ليس كذلك قلنا الأول مبني على قاعدة الفلسفة
ولوسلم فالمراد خيرية اليسر والترفه الحاصل في ضمنه والثاني ممنوع بل المأني به أعم كالإباحة
التي هي عدم العرج في الفعل والترك ولوسلم فالمأني به في التحقيق هو التيسير والتسهيل هنا
المسألة (الخامسة) في أقسام المنسوخ قد (ينسخ الحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى)
في المتوفى عنها زوجها (متاعاً إلى الحول الآية) فإنه مثبت في المصاحف

وبالعكس مثل ما نقل الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة
ويُنسخان معاً كما روى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت كان فيما أنزل
الله عشر رَضَعَاتٍ محرّمات فنُسِخْنَ بِخَمْسِ السّادسة

متلو في الصلاة وقد نسخ حكمه بأربعة أشهر وعشر أي مر (وبالعكس) أى قد تنسخ التلاوة
دون الحكم (مثل ما نقل) عن عمر رضى الله عنه (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة)
نكالا من الله ورسوله والله عزيز حكيم. فالحكم وهو وجوب الرجم على المحسن. والمحسنة باق
مع نسخ التلاوة فهذان يدلان على الوقوع والجواز وخالفنا المعتزلة في ذلك وقد يستدل على
الجواز بأن جواز التلاوة حكم للآية وما تدل عليه من الأحكام حكم آخر لها ولا تلازم بينهما فيجوز
نسخ كل منهما بدون الآخر ونسخ كليهما أيضاً وإليه أشار بقوله (وينسخان) أى التلاوة والحكم
(معاً كما روى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت كان فيما أنزل الله عشر رَضَعَاتٍ محرّمات
فنُسِخْنَ بِخَمْسِ) رَضَعَاتٍ معلومات. فان حكمه وتلاوته منسوخان عند الجمهور وذُهِبَ البعض
إلى بقاء حكمه ثم ان منسوخ الحكم دون التلاوة قرآن فلا يجوز للمحدث مسه اتفاقاً وما هو
بالعكس قد اختلف فيه وذكر المدقق أن الاشبه الجواز لخروجه عن كونه قرآناً والمنقول
عن الآمدى المنع واحتجت المعتزلة بأن التلاوة مع الحكم كالعالم مع العالمية في ان الثانى لا يتحقق
بدون الاول فكما يمتنع الانفكاك هنا فكذلك هناك والجواب أنا لانسلم أن العالمية أمر وراه
قيام العلم بالذات لازماً له ولو سلم فلا يلزم من نسخ أحدهما دون الآخر الانفكاك الممتنع إذ
التلاوة اشارة الحكم ابتداءً لدواماً أى يدل ثبوتها على ثبوتها ولا يدل الدوام على الدوام فينبذ
إذا نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وهو غير الدليل وإذا نسخ الحكم وحده فهو
نسخ لدوامه وهو غير المدلول فلا يلزم الانفكاك بين الدليل والمدلول بخلاف العالمية
مع العلم لتلازمهما ابتداءً ودواماً المسألة (السادسة) في نسخ الخبر لا خلاف في
أن التكليف بالاطّباع بشيء من عقلى أو عادى أو شرعى كوجود البارى وإحراق النار
وإيمان زيد ثم نسخ بعد ذلك جائز والخلاف في نسخه بنقيضه بأن يكلف الاطّباع بنقيض
ذلك الشيء كما إذا قيل أخبر بأن النار محرقة ثم قال أخبر بأنها ليست بمحرقة والاختار عند الأشاعرة
الجواز خلافاً للمعتزلة بناء على أصلهم في حكم العقل لان أحدهما كذب فالتكليف به قبيح وأما نسخ
مدلول الخبر ففيه تفصيل فان كان مدلوله مما لا يتغير كوجود البارى وحدوث العالم لا يجوز نسخه
اتفاقاً وإن كان مما يتغير كإيمان زيد وكفره وان كان ماضياً فالجمهور على عدم جواز نسخه إذا الماضى قد

يجوز نسخ الخبر المستقبل خلافاً لأبي هاشم لنا أنه يحتمل أن يقال لأعاقبن الزاني أبداً ثم يقال أردت سنة قيل يؤهم الكذب قلنا ونسخ الأمر يؤهم البداء (أقول ذهب الشافعي إلى أن النسخ لا بدله من بدل فقال في الرسالة ما نصه وليس بنسخ فرض أبداً إلا إذا أثبت مكانه فرض هذا لفظه بحروفه وذهب أيضاً على ما حكاه عنه ابن برهان في الوجيز والاوسط إلى أنه لا يجوز النسخ إلى بدل هو أثقل من المنسوخ وذهب الجمهور ومنهم الإمام والآمدي وأتباعهما إلى جواز الأمرين أما الأول فلأن تقديم الصدقة على نجوى الرسول كان واجباً ثم نسخ بلا بدل وأما الثاني فلأن الكف عن الكفار كان واجباً أي كان قتالهم حراماً لقوله تعالى : ودع أذاهم ونحوه ثم نسخ بإيجاب القتال مع التشديد فيه كشيات الواحد للعشرة وذلك أثقل من الكف واستدل الخصم على منعهما بقوله تعالى

ارتفع وانقضى فلا يحتاج إلى رافع وكلام الإمام يشعر بجوازه حيث قال : إذ قال عمرته نوحاً ألف سنة جاز أن يبين من بعد أنه ألف سنة إلا خمسين عاماً ورد بأنه إما كذب أو هذيان وكلاهما على الله تعالى محال وإن كان مستقبلاً فعند البصري وعبد الجبار وعبد الله البصري أنه (يجوز نسخ الخبر المستقبل) وهو مختار المصنف (خلافاً لأبي هاشم) والقاضي والجبائي على ما نقل الجاربردي (لنا) على المختار (أنه يحتمل أن يقال لأعاقبن الزاني أبداً ثم يقال) بعده (أردت سنة) إذ لا يلزم منه محال قيل فيه نظر قال الجاربردي وذلك لأن المأمنين يجوزون نسخ مثل هذا الخبر لأنه في معنى الطلب أي الأمر أو النهي فيجوز نسخ حكمه أقول كأنه أراد أن المثال المذكور في معنى لا تزونا فتعاقبوا أبداً ثم نسخ التأييد ولا يخفى ما فيه من التمثل بل وجه النظر ما قال المحقق من أن مثل هذا ليس من المتنازع فانا قد انفقنا على أنه يجوز أن يقول أما أنا فافعل كذا أبداً ثم يقول أردت عشرين سنة لكنه تخصيص لا نسخ فلا خلاف تحقيقاً واستدلالاً بأنه إذا قال أنتم مأمرون بصوم رمضان ثم قال لا تصوموا رمضان جاز اتفاقاً والجواب أنه نسخ لوجوبه لالمطلوب الخبر وهو وقوع الأمر قال القاضي وتحقيقه أنه إن سبق منه أمر بالصوم فهذا إخبار عنه فالنسخ إنما هو لذلك الأمر وإن لم يسبق أمر فهذا تعبير عن الأمر بصورة الخبر وليس بإخبار وهذا ما قال في المنتهى جاز نسخه لأنه في معنى صوموا فليس بخبر فإن (قيل) لا يجوز نسخ الخبر المستقبل لأنه (يوم الكذب) وإيهام الكذب قبيح وإنما لم يقل بوجبه لأن لفظ التأييد لا يفيد قطعاً الاستمرار (قلنا و) كما أن ذلك يوم الكذب فكذا (نسخ الأمر يوم البداء) لعدم كونه نصاً في بيان الانتهاء وإلا لما اختلف في كونه بياناً

(ما نسخ من آية أو نكسها نأت بخير منها أو مثلاً) دلت الآية على أنه لا بد من الاتيان بحكم هو خير من المنسوخ أو مثله فدل على المدعى أما الأول فواضح وأما الثاني فلأن الأثقل والأشق لا يكون خيراً للسكف وجوابه أن عدم الحكم قد يكون خيراً للسكف من إنباته للسكف في ذلك الوقت لمصلحة ، وقد يكون الأثقل أيضاً خيراً له باهتبار زيادة الثواب وأجاب في المحصول أيضاً بأن نسخ الآية معناه نسخ لفظها ولهذا قال نأت بخير منها قال ابن الحاجب ولئن سلمنا فدلول الآية لم يقع فإين نقي الجواز * المسألة الخامسة يجوز نسخ الحكم دون التلاوة كنسخ الاعتداد بالحوال من قوله تعالى : « متاعا إلى الحول » وبالعكس كما روى الشافعى والترمذى وغيرهما عن عمر أنه قال : « ما أنزل الله تعالى في كتابه الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها ألبنة وذكروا البخارى ومسلم قريباً منه أيضاً ، والمراد بالشيخ والهيخة المحصن والمحصنة ويجوز نسخهما معاً لما روى مسلم عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يهرمن ففسخن بخمس والاستدلال لا يتم بما نقله المصنف عن عائشة وهو مطلق الإنزال بل لا بد أن ينضم إليه كونه من القرآن كما قررناه لأن السنة أيضاً منزلة * المسألة السادسة لانزاع في نسخ تلاوة الخبر ونسخ تكليفنا بالخبر به قال الآمدى إلا إذا كان نسخه يوجب الاخبار بتقيضه وهو مما لا يحتمل التغير كحدوث العالم فإن المعتزلة تمنعه لأن التكليف بالكذب قبيح وعقلا عندنا أنه يجوز ، وأما نسخ مدلول الخبر أى إخراج بعض الأزمئة الداخلة فيه لارفعه بالسكفة كما نبه عليه في المحصول فهى مسألة الكتاب وحاصلها أنه إن كان مما لا يتغير فلا يجوز اتفاقاً كما قاله الإمام والآمدى ولم يستثنه المصنف ، وأما الذى يتغير فقال الإمام والآمدى يجوز نسخه مطلقاً قالا سواء كان ماضياً أو مستقبلاً أو وعداً أو وعيداً وقال ابن الحاجب لا يجوز مطلقاً ، ونقله في المحصول عن أكثر المتقدمين ، وفي الكتاب والحاصل عن

جوابكم جوابنا قال المراغى وذلك أن يقال لما لم تكن دلالة الأمر والخبر قاطعة فبورود النسخ علم أنه لم يرد المنسوخ قال العبرى وفيه نظر فإن خبر الله وأمره يوجبان القطع وإلا ارتفع الوثوق على إخباره وأوامره أقول لانسلم أن كل أمر وخبر من الشارع كذلك إن أراد به قطع الاحتمال أصلاً على ما يناسب معنى اليقين وهو الذى نفاه المراغى فلانسلم ارتفاع الوثوق بانتفاء القطع بهذا المعنى إذ يكفيه علم الطمأنينة وإن أراد قطع الاحتمال الناشئ عن دليل على ما هو معنى علم الطمأنينة فلا ينافى ورود النسخ لبيان أنه لم يرد المنسوخ قال الجاربردى النزاع في الاخبار عن منكر فانه لعمومه جاز رفع بعضه ، والناسخ معرف لإخراجه بخلاف الاخبار عن المتحد إذ يستحيل رفعه فانه كذب مثل أن يقال يضرب زيد

لكن هاشم فقط وقال المصنف إن كان مدلوله مستقبلاً جاز وإلا فلا وهذا المذهب ثقله الآمدى ولم ينقله الإمام ولا ابن الحاجب ثم محل الخلاف كما قال ابن برهان في الوجيز إذا لم يكن الخبر معناه الأمر فإن كان كقوله تعالى: ولا يمسسه إلا المطهرون، جاز. بلا خوف وتبعه عليه ابن الحاجب وصرح في المحصول وغيره بأن الخلاف يجرى فيه وإن تضمن حكماً شرعياً ثم استدل المصنف على مذهبه بأنه يصح عقلاً أن يقال لأعاقبن الزاني أبداً ثم يقال أردت سنة واحدة ولا معنى للنسخ إلا ذلك فإن النسخ إخراج بعض الزمان وهو موجود هنا استبدل المانع بأن نسخه يوم الكذب لأن المتبادر منه إلى فهم السامع إنما هو استيعاب المدة الخبر بها وإيهام القبيح قبيح وجوابه أن نسخ الأمر أيضاً يوم البداء وهو ظهور الشيء بعد خفائه فلو امتنع نسخ ذلك الإيهام لا تمتنع ذلك أيضاً قال * (الفصل الثاني في النسخ والمنسوخ وفيه مسائل الأولى الأكثر) على 'جواز نسخ الكتاب بالسنة كنسخ الجسد في حق المحصن

في الساعة الفلانية ثم يقال لا يضرب فيها بعينها أقول الأول ليس من المتنازع فيه أيضاً لأنه الاختصاص ولا خلاف في جوازه في الأخبار (الفصل الثاني في) أقسام (النسخ والمنسوخ) وهما إما كتابان أو سنتان أو أحدهما كتاب والآخر سنة أما الأول فقد مر في جواز نسخ بعض القرآن وأورد الآخرين في مسألتين من هذا الفصل (وفيه مسائل) المسألة (الأولى) فيما يكون أحدهما كتاباً والآخر سنة متواترة بأن يكون المنسوخ ككتاباً والنسخ سنة أو بالعكس (الأكثر) أى أكثر الأئمة اتفقوا (على جواز نسخ الكتاب بالسنة) والدليل الوقوع (كنسخ الجلد في حق المحصن) الثابت بآية الجلد برجمه عليه السلام ما عر الأسلى رضى الله عنه قال الخنجرى رحمه الله هذا تخصيص لأنه إخراج البعض لا نسخ لأنه لم يبين انتهاء الحكم ورده العبرى بأنهم كانوا يجلدون الزاني بكراً كان أو محصناً ولا يرمونه . ثم رجموا المحصن فلو كان تخصيصاً لما ثبت الجلد في حقهما من أول الأمر أقول هذا مخالف للاعتراف المصنف بأن ذلك من قبيل التخصيص كما مر في تخصيص الكتاب بالسنة اللهم إلا إذا جعل النسخ أعم وقد يستدل بأن ذلك لو امتنع فليس بالذات وهو ظاهر فيكون بالغير والأصل عدمه في محصول الإمام فإن قلت بل نسخ بما كان قرآناً وهو الشيخ والشيخة قلنا لم يكن ذلك قرآناً لما قال عمر رضى الله عنه لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لالحقته بالمصحف ويقال عليه مجرد نسخ تلاوته وإخراجه عن المصحف كاف في صحة قول عمر رضى الله عنه ولا يلزم منه القطع بأنه لم يكن قرآناً البتة قال العبرى قوله الشيخ والشيخة لا يدل على رجم المحصن بل على رجم الشيخ الزاني بكراً كان أو محصناً وكذا في الشيخة بل النسخ فعله أو

وبالعكس كنسخ القبلة وللشافعي رضي الله عنه قول بخلافها دليله في الأول قوله تعالى: «نأت بخير منها» ورد بأن السنة وحى أيضاً

قوله والثيان يرجحان ومعنى ^(١) قول عمر رضي الله عنه زاد فيه ما ليس منه يقتضى نفي كونه من القرآن أقول أما دفع الأول فبالإتفاق على تفسيرهم الشيخ والشيخة بالمحسن والمحسنة والثاني يجوز أن يكون المعنى زاد في الوحي المتلو المكتوب في المصحف الآن ما ليس منه وهو لا ينفى كونه قرآناً في الجملة قال المحقق إن خبر الرجم من الآحاد فلا يكون من المدعى وهو نسخ القرآن بالخبر المتواتر بل هو من الصور التي لا يجوز باتفاق بيننا ، وإن جوزة البعض أقول هو من القسم الذي يسميه الحنفية بالمشهور وهو قريب من المتواتر وحكمه حكمه في جواز النسخ به بل جعله البعض أحد قسمي المتواتر وفيه نظر ^(٢) قوله : (وبالعكس) أى عكس جواز نسخ الكتاب بالسنة أى واتفقوا أيضاً على جواز نسخ السنة بالكتاب والدليل عليه أيضاً الوقوع (كنسخ القبلة) أى نسخ وجوب التوجه إلى القبلة التي كانت بيت المقدس وهو ثابت السنة بقوله تعالى : «فول وجهك شطر المسجد الحرام» في حصول الإمام لم لا يجوز أن يكون الوجوب السابق بآية منسوخة التلاوة لا بالخبر والجواب أن تجويز مثل ذلك واعتباره يقتضى عدم تعيين الناسخ والمنسوخ في شيء من الصور لاحتمال أن يكون النسخ لغيره (وللشافعي رضي الله عنه قول) فيه (بخلافهما) أى نقل عنه القول بعدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس (دليله في الأول) خاصة (قوله تعالى) ما ننسخ من آية أو ننسها (نأت بخير منها) أو مثلها فهذا يدل على أن ما ننسخ به القرآن يجب أن يكون خيراً أو مثلاً والسنة ليست كذلك وأيضاً الضمير في نأت الله تعالى فيجب أن لا نسخ إلا بما أتى به وهو القرآن ويحتمل أن يكون مراد المستدل الأول أو الثاني أو كليهما وقول المصنف (ورد بأن السنة وحى أيضاً) يحتمل كونه جواباً عن هذا دون ذاك وبالعكس وعن كل منهما وتقديره على الأول أن السنة مثل الكتاب لأنها وحى أيضاً وعلى الثاني أنها أيضاً ما أتى به الله تعالى لأنها وحى وحى لأنه ما ينطق عليه السلام عن الهوى وعلى الثالث أنها وحى وما أتى به الله فتكون مثل الكتاب والفرق بالإنجاز وعدمه وأيضاً يجاب عن الأول بأننا لا نسلم أن دلالة الآية على أن ما ننسخ به القرآن خيراً منه أو مثله بل على أن الحكم بالناسخ خير لله لكلف من المنسوخ لأن القرآن لا تفاضل فيه فيكون بعضه خيراً من البعض ثم ما ثبت من الحكم بالسنة قد يكون أصلح بالنسبة إلى

(١) هذا من الاعتراض الثاني للعمرى وقد رد الشارع كلا الاعتراضين بقوله أما دفع الخ

(٢) مدفوع بأن المتواتر إما متواتر لفظاً ومعنى أو معنى فقط وهو المشهور .

وهيها قوله تعالى: «لَتُنْبِئَنَّ لِلنَّاسِ» وأجيب في الأول بأن النسخ بيان وعورض في الثاني بقوله: «تبيناً» (أقول المراد بالناسخ والمنسوخ بيان ما ينسخ وما ينسخ به من الأدلة وأعلم أنه يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة المتواترة بمثلها والآحاد بمثلها وأما نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب فالأكثر على الجواز ونص الشافعي في الرسالة على امتناعها وهو مقتضى ما في المحصول في النقل عنه فانه نقل عدم الجواز في نسخ السنة بالقرآن فيؤخذ منه العكس بطريق الأولى ونقل عنه امام الحرمين والآمدى وابن الحاجب قولين في نسخ السنة بالكتاب والجزم بامتناع العكس وكلام المصنف مشعر بأن له في المسألتين قولين وهو غير معروف فإن جوزنا فيشترط في السنة إذا كانت ناسخة أن تكون متواترة وقد أوضحه المصنف في المسألة الآتية فلذلك أهمله هنا ثم استدلل المصنف على كون السنة المتواترة ناسخة للكتاب بأن النبي صلى الله عليه وسلم رجم المحسن مع أن آية الرجم شاملة له وفيه نظر من وجوه أحدها لأنسلم أنه متواتر وثانيها أن هذا تخصيص لأنسخ وقد ذكره المصنف بعينه مثالا لتخصيص

المسكف أو مساويا لما ثبت بالقرآن كذا ذكر المحقق قال الفاضل مبنى الاستدلال على أن الخير والمثل هو الذي وقع به النسخ وقد سلم في الجواب وهو باطل لأن الاتيان بأحدهما قد رتب على الانشاء أيضا مع أنه إذهاب لا إلى بدل ولأن ترتب الاتيان به على النسخ يقتضى سابقة النسخ فلو كان النسخ به لزوم الدور على أنا في مقام المنع وهو أنا لأنسلم دلالة ذلك على كون الناسخ هو الخير أو المثل بل على أنه إذا نسخ آية أو انساها فقد يأتى بآية أخرى العمل بها أكثر ثوبا أو مساويا كما مر وقد يستدل بأن الآية تدل على أن بدل المنسوخ خير منه أو مثل له والناسخ بدل فيجب أن يكون كذلك وليس بشيء لأنه إن أريد بالبدل حكم يتعلق بالفعل المنسوخ حكمه على ما هو الحق فلا دلالة في الآية على لزوم البدل فضلا عن كونه خيرا أو مثلا كيف والانشاء اذهاب لا إلى بدل وإن أريد بالآية الأخرى التي يأتى بها فلا نسلم أنه الناسخ وقد سبق تحقيقه (و) دليل الشافعي (فيهما) أى نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس (قوله تعالى) « ونزلنا عليك الذكر » (لتبين للناس) ما نزل اليهم . والمتمسك به في الأول بأنه بدل على أن السنة مبينة للكتاب والنسخ رفع لا بيان فلا تنسخ السنة إياه وفي الثاني بأنها لما كانت بيانا له لم يجوز نسخها بالكتاب وإلا لمكان عيانا لها بناء على أن النسخ بيان الانتهاء فيلزم توقف كشف معنى كل منهما على الآخر وهو دور أو يقال الآية تدل على أن المبين هو الرسول فلا يكون الكتاب مبيناً فلا يكون ناسخاً للسنة إذ النسخ بيان (وأجيب في) الدليل (الأول بأن النسخ بيان) لارفع (وعورض) الدليل (في الثاني بقوله) تعالى : ونزلنا عليك الكتاب (تبيناً) لاسكل

الكتاب بالسنة وثالثها أن الرجم ثابت بالقرآن المنسوخ التلاوة وهو الشيخ والشيخة المتقدم ذكره واستدل أيضاً على كون الكتاب ناسخاً للسنة بأن التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتاً بالسنة إذ ليس في القرآن ما يدل عليه ثم أنه نسخ بقوله تعالى : « فوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ، وَلَا تَطْفَئُ الْقَاعِدَةَ أَنْ يَبَيِّنَ الْحَجْلَ يَعِدُ أَنَّهُ مَرَادٌ مِنْهُ وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ بَيَانًا لِلدَّلِيلِ فِيكون تَوَجُّهُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ مَرَادًا مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى : وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ . اِكُونَهُ بَيَانًا لَهُ فَيَكُونُ ثَابِتًا بِالْكِتَابِ (قَوْلُهُ دَلِيلُهُ فِي الْاَوَّلِ) . أَيْ اسْتَدَلَّ الشَّافِعِيُّ عَلَى امْتِنَاعِ نَسْخِ الْكِتَابِ بِالسَّنَةِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى : « مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِئَهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا » فَانَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْآتِيَّ بِالْخَيْرِ أَوِ الْمِثْلِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى لِرُجُوعِ الضَّمِيرِ إِلَيْهِ وَذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا إِذَا كَانَ النَّاسِخُ هُوَ الْقُرْآنُ وَلِهَذَا قَالَ تَعَالَى : « أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ، فَأَشْعِرِ بَأْسَ الْآتِيِّ بِالْخَيْرِ أَوِ الْمِثْلِ هُوَ الْمُخْتَصُّ بِكُلِّ الْقُدْرَةِ فَلَا يَكُونُ النَّسْخُ بِالسَّنَةِ فَإِنَّ الْآتِيَّ بِهَا هُوَ الرَّسُولُ وَأَيْضًا فَانَّهُ يَقْتَضِي أَنَّ الْبَدْلَ يَكُونُ خَيْرًا مِنَ الْآيَةِ الْمَنْسُوخَةِ أَوْ مِثْلًا لَهَا وَالسَّنَةُ لَيْسَتْ كَذَلِكَ وَجَوَابُهُ أَنَّ السَّنَةَ حَاصِلَةٌ بِالْوَحْيِ أَيْضًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى : « وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى » الْآيَةُ فَالْآتِيَّ بِهَا هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَأَمَّا الْخَيْرُ أَوِ الْمِثْلُ فَالْمَرَادُ بِهَا هُوَ الْأَصْلَحُ فِي التَّكْلِيفِ وَالْإِنْفَعُ فِي الثَّوَابِ (قَوْلُهُ وَفِيهِمَا) أَيْ وَدَلِيلِ الشَّافِعِيِّ فِي كُلِّ مِنَ الْمَسْأَلَتَيْنِ وَهُمَا نَسْخُ الْكِتَابِ بِالسَّنَةِ وَعَكْسُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى : « وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ » فَأَمَّا نَسْخُ الْكِتَابِ بِالسَّنَةِ فَلَا إِيَّاهُ الْآيَةُ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ السَّنَةَ تَبَيِّنُ جَمِيعِ الْقُرْآنِ لِأَنَّ مَا مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى : مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ . عَامَةٌ فَلَوْ كَانَتْ السَّنَةُ نَاسِخَةً لَمْ تَكُنْ مَبِينَةً بَلْ رَافِعَةً وَأَمَّا الْعَكْسُ فَلِأَنَّهُ قَدْ تَقَرَّرَ أَنَّ السَّنَةَ مَبِينَةٌ لِلْكِتَابِ فَلَوْ جَازَ نَسْخُهَا بِالْكِتَابِ لَسَكَانَ مَبِينًا لَهَا لِأَنَّ النَّسْخَ بَيَانُ انْتِهَاءِ الْحُكْمِ وَذَلِكَ دُورٌ فَتَلْخِصْ أَنَّ الْآيَةَ دَالَّةٌ عَلَى الْحُكْمَيْنِ ثُمَّ أَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْ الْاَوَّلِ بِأَنَّا لَا نَسْلَمُ أَنَّ النَّسْخَ مُنَافٍ لِلْبَيَانِ بَلْ هُوَ عَيْنُهُ فَانَّهُ بَيَانُ انْتِهَاءِ الْحُكْمِ وَأَجَابَ عَنِ الثَّانِي بِقَوْلِهِ تَعَالَى فِي صِفَةِ الْقُرْآنِ : نَبِيَانَا لِكُلِّ شَيْءٍ . فَانَّهُ يَقْتَضِي أَنَّ يَكُونُ الْكِتَابُ بَيَانًا لِلسَّنَةِ كَمَا أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى : لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ . يَقْتَضِي أَنَّ تَكُونُ السَّنَةُ مَبِينَةً لِلْكِتَابِ فَلَمَّا تَعَارَضَا سَقَطَ الِاسْتِدْلَالُ بِهِمَا وَالْاَوَّلَى فِي الْجَوَابِ أَنَّ يَقَالُ الِاسْتِدْلَالُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى : لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ . عَلَى الْحُكْمَيْنِ مَعَالِيستقيم لِأَنَّ الْبَيَانَ إِنْ لَمْ يَكُنْ مُنَافِيًا لِلنَّسْخِ فَلَا يَتَجَبَّرُ الِاسْتِدْلَالُ بِهِ عَلَى امْتِنَاعِ نَسْخِ الْكِتَابِ بِالسَّنَةِ وَإِنْ كَانَ مُنَافِيًا فَلَا يَتَجَبَّرُ الِاسْتِدْلَالُ عَلَى الْعَكْسِ قَالَ * (الثَّانِيَةُ — لَا يَنْسَخُ

شَيْءٌ فَانَّهُ يَدُلُّ عَلَى خِلَافِ مَا أَثْبَتَ الْخَصْمُ بِدَلِيلِهِ إِذِ السَّنَةُ شَيْءٌ وَالْحَقُّ فِي الْجَوَابِ أَنَّ الْآيَةَ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُبَيِّنَ الرَّسُولَ وَلَا خِفَاءَ أَنَّ بَيَانَهُ تَارَةً يَكُونُ بِالْكِتَابِ وَأُخْرَى بِالسَّنَةِ سِوَاهُ بَيْنَ أَحَدِ الْمُسَاوِينَ بِالْآخِرِ أَوْ أَحَدِ الْمُخْتَلِفِينَ بِآخِرِ مَعْنَاهَا الْمَسْأَلَةُ (الثَّانِيَةُ لَا يَنْسَخُ)

المُتَوَاتِرُ بِالْأَحَادِ لِأَنَّ الْقَاطِعَ لَا يُدْفَعُ بِالظَّنِّ قِيلَ : « قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أَوْحَى إِلَى مُحَرَّمًا ، مَنْسُوخٌ بِمَا رَوَى أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : نَهَى عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ قُلْنَا لَا أَجِدُ لِلْحَالِ فَلَا نَسْنِخُ) أَقُولُ نَسَخَ الْمُتَوَاتِرُ بِالْأَحَادِ جَائِزٌ قِطْعًا ، وَاخْتَلَفُوا فِي وَقُوعِهِ عَلَى مَذْهَبَيْنِ كَذَا صَرَحَ بِهِ الْآمِدَى فِي الْأَحْكَامِ وَمُنْتَهَى السَّبِيلِ ، وَعَبَّرَ بِقَوْلِهِ : اتَّفَقُوا ، وَفِي الْمَحْصُولِ وَمُخْتَصِرَاتِهِ نَحْوَهُ أَيْضًا فَانْهَمَ جُزْمًا بِالْجَوَازِ وَتَرَدَّدُوا فِي الْوُقُوعِ ، وَعِبَارَةُ الْمُصَنِّفِ وَابْنِ الْحَاجِبِ تَوْحُمٌ

الخبر (المتواتر بالآحاد) لأن خبر الآحاد ظني المتواتر قطعي فلا يندسخ الأخير بالاول (لأن القاطع لا يدفع بالظن) وفيه إشعار بأن الكتاب لا يندسخ بالآحاد أيضاً ، وأن المتواتر يندسخ بمثله قال العبري إن أراد أنه لا يجوز عقلا فهو خلاف مافي المحصول من أن نسخ المتواتر بالآحاد جائز في العقل وإن أراد عدم وقوعه مع الجواز عقلا فدليله مما يدل على الامتناع أقول يمكن دفعه بأن مراد المحصول بالجواز عقلا أنه لا يتمتع أن يقرن خبر الواحد بقرائن خارجية بحيث يبلغ حد الجزم فيجوز نسخ المتواتر به ومراد المصنف بامتناعه أنه يتمتع نسخ المتواتر به من حيث أنه خبر واحد مع قطع النظر عن القرائن واعتراض الخبيجي رحمه الله بأن المتواتر وإن كان مقطوع المان لكنه جاز كونه مظنون الدلالة وخبر الواحد جاز أن يكون بالعكس فيتعادلان فيجوز النسخ به كما يجوز التخصيص وأجيب بأن النسخ أقوى لفعول التعادل لا يكفي فيه وقيل عليه التعادل كاف وإلا لم يجوز نسخ الكتاب بالكتاب وأجيب بأنه لا بد للناسخ من الرجحان بوجه آخر وإن لم يجوز النسخ كذا ذكر العبري رحمه الله أقول يجوز أن يكون المرجح وقوعه متراخياً ، وأيضاً النسخ يبان كالتخصيص إلا أن ذلك قصر اللفظ على بعض الأوقات وهذا قصره على بعض الأشخاص فيتساويان فإن (قيل) وقع نسخ المتواتر بالآحاد فإن قوله : (قل لا أجد فيها أوحى إلى محرمًا) الآية على طاهم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير يدل على أن غير المذكورات في الآية بطريق الاستثناء غير حرام وهو (منسوخ بما روى أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع) وهو غير المستثنيات . فدل على جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد (قلنا) لا نسلم حكم الخبر مطلقاً وكيف وفيه خلاف مالك رحمه الله ولو سلم فعنه (لا أجد) الآن فيما حصل من الوحي غير المذكورات لأنه (للحال) ولا يدل على أنه لا يجد في المستقبل بحسب ماسيوحى إليه حراماً فيه غيرها (فلا نسخ) حيثئذ أي لا يكون النهي عن أكل كل ذي ناب نسخاً غايته أن يرفع بالخبر عدم التحريم الحاكية عنه الآية بمعنى أنه لم يثبت تعلّق خطاب النهي بغيرها وما هو إلا اخبار عن بقاء الإباحة

لأن الخلاف في الجواز واستدلالاً على المنع بأن المتواتر مقطوع به وخبر الواحد مطلقون والقطعي لا يدفع بالظن وهو إنما يستقيم على ما فهمناه ولذلك لم يذكره الإمام ولا يختصروا كلامه نعم صرح ابن برهان في الوجيز بما أفهمه كلامهما فقال وقال قوم هو مستحيل من جهة العقل ثم استدل عليه بعين ما استدلالاً به فأما أن يكون قد اطلعاً على هذا ثم اختاراه وفيه بعد وإما أن يحمل كلامهما على أنا لا نحكم بالنسخ عند التعارض ، بل يعمل بالمتواتر وإن تقدم لقوته ودليل المصنف ضعيف لوجهين : أحدهما : ما قاله ابن برهان أن المقطوع به إنما هو أصل الحكم لأدراجه ، والنسخ يرد على الثاني لا على الأول : الثاني : أنه لا يطرده لأن إخراج بعض أفراد العام بعد العمل به نسخ لا تخصيص كما تقرر ودلالة العام على أفرادها ظنية وإن كان منته مقطوعاً به والخاص بالعكس فتعادلاً واستدل الخصم بأن قوله تعالى : قل لا أجد فيما أوحى إلى محمداً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة إلى آخرها يقتضي حصر التحريم في المذكور في الآية ، وقد نسخ ذلك بما روى بالآحاد أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع وغلب من الطير ، وإذا ثبت نسخ الكتاب بالآحاد فنسخ السنة المتواترة به أولى ، وأجاب المصنف بأن الآية ليست منسوخة ، وذلك لأنها دلت على أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان مأموراً بأن يقول لهم لا أجد في الوحي الحاصل غير المحرمات المذكورة ولهذا قال أوحى بلفظ الماضي فيقضي ما عدا الأشياء المذكورة في الآية على الإباحة الأصلية وحينئذ فيكون للنهي عن أكل ذي الناب والمخلب رافعا لها وهو ليس

الأصلية الثابتة بظاهر العقل إلى حين التسكلم دائماً حتى يلزم نسخ هذا الخبر بل إنما لزم رفع الإباحة الأصلية الثابتة في الحال وفي المستقبل استصحاباً بالخبر قد حرم حلال الأصل ولم يرفع حكماً شرعياً ، ومثله لا يسمى ناسخاً اتفاقاً فإن قلت حينئذ دلت الآية على عدم التحريم في الحال ، وليس هناك وجوب فثبت بذلك الإباحة حالا وتبقى استصحاباً بالخبر فنسخ الحكم شرعي قلنا إن أريد بلزوم ثبوت الإباحة من الآية تعلق الخطاب بجواز الفعل والترك والإذن فيها فممنوع كيف ولا يلزم من عدم تعلق خطاب بشيء تعلق خطاب آخر به لجواز أن لا يتعلق شيء منهما وإن أريد إشعارها ببقاء الإباحة الأصلية لم يثبت المطلوب هذا غاية التقرير هنا أقول لا خفاء في دلالة الآية على رفع الجرح في الفعل ولا يقدح في ذلك عدم دلالتها على أنه تعلق خطاب آخر بالإذن ، ويمكن دفعه بالتأمل فيما سبق فإن قيل قوله تعالى : د خلق لكم ما في الأرض جميعاً يدل على إباحة ذي ناب والخبر ناسخ له قلنا هو عام غير مبني على عمومته وظاهره ضرورة تحريم كثير مما في الأرض بقواطع تخصصه لجواز أن يكون الخبر مخصصاً بالاتفاق على أن لكم لا يتعين في الانتفاع بالكل في جميع الحيوانات

جنس وبقدير أن تكون الآية متناولة للاستقبال أيضاً فالحديث مخصص لا ناسخ قال
(الثالثة الإجماع لا ينسخ لأن النص يتقدمه ولا ينشعده الإجماع بخلافه
ولا القياس بخلاف الإجماع ولا ينسخ به أمّا النص والإجماع فظاهران
وأما القياس فلزواله بزوال شرطه

المسألة (الثالثة الإجماع لا ينسخ) ولا بد من تقرير مقدمة وهي أن الإجماع إنما ينشعده
دليلاً بعد وفاته عليه السلام إذ في حياته الانعقاد بدون قوله عليه السلام لا يتصور لأنه
سيد المؤمنين فإن وجد قوله فالدليل حينئذ النص لا الإجماع لاستقلاله حجة وحينئذ يلزم
أن لا ينسخ الإجماع بالنص (لأن النص يتقدمه) لعدم انعقاده إلا بعد وفاته عليه السلام
والناسخ يجب أن يكون متأخراً ولا ينسخ أيضاً بإجماع آخر وذلك إنما يكون إذا انعقد
الثاني بخلاف الأول (ولا ينشعده الإجماع بخلافه) أي الثاني بخلاف الأول لأنه يكون
عن دليل آتية فإن كان قياساً فباطل لمخالفة الإجماع الأول وإن كان نصاً فكذلك لنقدمه
آتية ولزوم بطلان الأول لانعقاده على خلاف النص (ولا القياس) إذ لا ينشعده القياس
أيضاً (بخلاف الإجماع) لأن شرط صحته أن لا يخالف إجماعاً ثبت أن الإجماع لا ينسخ
مطلقاً إذ لو نسخ لكان إما النص أو الإجماع أو القياس والكل باطل كما مر فإن قلت إذا
اختلفت الأمة على قولين فهذا اتفاق منهم على أن المسألة اجتهادية يجوز الأخذ بكليهما ثم يجوز
إجماعهم على أحد القولين كما مر فإذا أجمعوا بطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك الإجماع
وهو معنى النسخ قلنا لا نسلم جواز ذلك فإنه مختلف فيه ولو سلم فلا يكون نسخاً إذ الإجماع
الأول مشروط بعدم الإجماع الثاني كذا ذكر المحقق (ولا ينسخ به) أي بالإجماع شيء
من النص والإجماع والقياس (أما النص والإجماع فظاهران) لامتناع انعقاد الإجماع على
خلاف النص أو الإجماع قال الخنيجي رحمه الله لا نسلم أن الإجماع المخاطب للنص خطأ وإنما
يصح ذلك لولم يكن الإجماع على نص راجع على النص المنسوخ بالإجماع وأجيب بأن الناسخ
للنص حينئذ النص لا الإجماع (وأما القياس فلزواله بزوال شرطه) لأن شرط العمل به
رجعانه وإفادته للظن وقد انتفى بمعارضة القاطع وهو الإجماع فلا يثبت به الحكم فلا
يتصور رفع ولا نسخ فإن قلت قال ابن عباس لعثمان رضي الله عنهما كيف تحجب الأم
بالأخوين وقد قال تعالى : فإن كان له أخوة فلاهم السدس ، والأخوان ليسا أخوة
فقال عثمان رضي الله عنه حجبتها قومك يا غلام وهذا يدل على نسخ حكم القرأى بالإجماع
الجواب لا نسلم النسخ فإنه يتوقف على إفادة الآية عدم حجج ما ليس بأخوة قطعاً
وهو ممنوع لأنه فرع ثبوت المقوم وإن ثبت فظاهر فيجب حمله على غير الظاهر رفعاً للنسخ

والقياس إنما يُنسخُ بقياسٍ أجلى منه) أقول اختلفوا في نسخ الإجماع والنسخ به على مذهبين حكاهما الآمدى وغيره والمختار عنده وعند الإمام وأتباعهما كان الحاجب والمصنف المنع فأما كونه لا ينسخ فلأن النسخ إنما يكون بنص من الكتاب والسنة أو بإجماع أو قياس والكل باطل . أما الأول وهو النص فلأنه متقدم على الإجماع إذ جميع النصوص متعلقة من النبي صلى الله عليه وسلم والإجماع لا ينمقد في زمنه عليه الصلاة والسلام لأنه إن لم يوافقهم لم ينمقد وإن وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بإفادة الحكم فثبت أن النص متقدم على الإجماع وحيزه فيستحيل أن يكون ناسخاً له . وأما الثاني وهو الإجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف إجماع آخر إذ لو انعقد لكان أحد الإجماعين خطأ لأن الأول إن لم يكن عن دليل فهو خطأ وإن كان عن دليل كان الثاني خطأ لوقوعه على خلاف الدليل وإلى هذا أشار بقوله : ولا ينمقد الإجماع وهو بالواو لا بالفاء فافهمه . وأما الثالث وهو القياس فلأنه لا ينمقد على خلاف الإجماع كما ستعرفه في بابيه إن شاء الله تعالى (قوله : ولا ينسخ به) يعنى ان الإجماع أيضاً لا يكون ناسخاً لغيره لأن المنسوخ به إما النص أو الإجماع أو القياس والكل باطل أما النص فلاستحالة انعقاده الإجماع على خلافه كما ذكرناه ، وأما الإجماع فلما مر أيضاً من امتناع انعقاده على خلاف إجماع آخر ولما كان السبب في امتناعهما معلوماً عما تقدم عبر بقوله : أما النص والإجماع فظاهران وأما القياس فلأن شرط صحته أن لا يخالف الإجماع فإذا انعقد الإجماع على خلافه زال القياس لزوال شرطه وزوال المشروط لزوال الشرط لا يسمى نسخاً وفي هذا الجواب شيء تقدم في الرد على أبي مسلم فان قيل هذا بعينه يلزمكم في النصوص فان من شرط اقتضاها الأحكام أن لا يطرأ عليها النسخ فإذا طرأ زالت لزوال شرطها وحيزه فلا نسخ وجوابه أن النص في نفسه صحيح سواء طرأ النسخ أم لا بخلاف القياس (قوله : والقياس إنما ينسخ بقياس أجلى منه) أى أوضح وأظهر كما إذا نص

وهل أن الأخوين ليسا أخوة قطعاً ، وهو فرع ان الجمع لا يطلق على الإثنين وإن ثبت أنه ليس حقيقة فيه فالجواز مجاز لا ينكر ولو سلم فيجب تقدير نص قد حدث قطعاً ليكون النسخ به وإلا لكان الإجماع على خلاف القاطع فكان خطأ وأنه باطل (والقياس إنما ينسخ بقياس أجلى منه) أى بقياس يكون أجلى من المنسوخ لأن إفادة وصف الأجل أقوى من إفادة وصفه في ولا ينسخ بالقياس إلا خفي وهو ظاهر ولا بالنص والإجماع إذ لا يبق دليلاً عند ظهورهما بخلافه أقول فيه بحث الجواز أن يكون تأثير القياس الأخفى أقوى وأصح فيجوز كونه ناسخاً إذ العبرة لصحة الباطن وتأثيره والحق كما قيل التفصيل

الشارع مثلاً على تحريم بيع البر بالبر متفاضلاً فعدناه إلى السفرجل مثلاً لمعنى ثم نص أيضاً على إباحة التفاضل في الموز وكان مشتملاً على معنى أقوى من المعنى الأول يقتضى إلحاق السفرجل به فإن القياس الثاني يكون ناسخاً للقياس الأول ويعرف الأقوى بوجوده كثيرة مذكورة في الكتاب في تراجيح الأقيسة وهذا التقرير اعتمده وإنما حصر المصنف ناسخ القياس في القياس الأجل لأن غيره إما نص وإما إجماع وإما قياس مساو للأول وإما قياس أخفى منه ويمتنع نسخه بالكل أما الأول والثاني فلزوال القياس بزوال شرطه كما تقدم وأما الثالث فلا متاع الترجيح من غير مرجح وأما الرابع فلا استلزامه تقديم المرجوح على الراجح وقد تحرر من كلام المصنف أن القياس قد يكون ناسخاً وقد يكون منسوخاً لكنه لا يفسخ به إلا قياس آخر أخفى منه كما لا يفسخه إلا قياس أجلى والذي قاله هو الصواب وقال في المحصول يجوز نسخه في زمن الرسول بسائر الأدلة من النص والإجماع والقياس الأقوى قال وأما بعد وفاته فهو وإن ارتفع في المعنى فليس بنسخ كما قدمناه وهذا الذي قاله سهو فانه قد نص قبل ذلك بقابل على أن الإجماع لا يتعد في زمن الرسول وعلى أنه يمتنع نسخ القياس به لا جرم أنه لم يذكر المسألة في المنتخب وقال صاحب الأصل أن هذا الكلام مشكل وصاحب التحصيل أن فيه نظراً ولم يبين وجه الاشكال وقد تفتن المصنف للمشكل منه فحذفه وحكى الآمدى في نسخ القياس عن بعضهم المنع مطلقاً وعن بعضهم الجواز مطلقاً لكن في حياته عليه الصلاة والسلام ثم اختار تفصيلاً فقال إن كانت العلة منصوصة فهي في معنى النص فيمكن نسخ حكمه بنص أو قياس في معناه وإن كانت مستنبطة فإن الدليل المعارض لها وإن كان مقدماً لكنه ليس بنسخ وأما النسخ به فحكى فيه أقوالاً ثلثها الفرق بين الجلى والخفى ثم قال والاختار أن العلة إن كانت منصوصة فهي في معنى النص في جواز النسخ بالقياس المشتتم عليها وإن لم تكن منصوصة فإن كان القياس قطعياً كقياس الآمة على العبد في التقويم فانه يكون أيضاً رافعاً لما قبله من الأدلة لكنه لا يكون نسخاً وإن كان ظنياً فلا يكون نسخاً أيضاً وذكر ابن

بأن يقال القياس إما مقطوع أو مظنون والأول يفسخ بالمقطوع في حياته عليه السلام نصاً كان أو قياساً وصورة هذا أن نسخ حكم الأصل بنص مشتمل على علة محقة متحقق في الفرع فيفسخ حكم الفرع أيضاً بالقياس على الأصل فيتحقق قياس ناسخ وآخر منسوخ مثاله أن ثبت حرمة الربا في الذرة بقياس على البر منصوص العلة ثم يفسخ حرمة الربا في البر تنصيماً على علة مشتركة بينه وبين الذرة ويقاس عليه فيكون نسخاً للقياس بالقياس ولورود نص نسخ الربا في الذرة كان نسخاً للقياس بالنص وأما بعد وفاته عليه السلام فلا يفسخ إلا لولاية في النسخ الآمة نعم قد يظهر أن القياس كان منسوخاً كما إذا قاس الذرة على البر ثم اطلع على نص ناسخ لحكم

الحاجب في المسألتين نحو ما ذكره قال : (الرابعة - نَسَخُ الأصلِ يَسْتَلْزِمُ نَسْخَ
الفَحْوَى وبالعكسِ لِأَنَّ نَقْيَ اللازِمِ يَسْتَلْزِمُ نَقْيَ مَلْزُومِهِ والفَحْوَى
يَكُونُ نَاسِخًا) أقول فحوى الخطاب هو مفهوم الموافقة كما تقدم فاذا نسخ أصل
الفحوى كتحریم التأنيف فهل يستلزم ذلك نسخ الفحوى كتحریم الضرب وكذلك العكس
اختلفوا فيه ما على مذاهب حكاه ابن الحاجب ثالثها وهو المختار عنده أن نسخ الأصل لا يستلزم
نسخ الفحوى بخلاف العكس وقال الآمدى في الأحكام المختار أنه ان جعلنا الفحوى من باب
القياس فيكون رفع الأصل مستلزما لرفع الفحوى بخلاف العكس وان جعلناه من باب النص
فقال آغنى الآمدى لكن في منتهى السؤل ان المختار أنه لا يلزم من رفع أحدهما رفع الآخر وذكر
في الأحكام نحوه أيضاً وجزم في المحصول بأن نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى وأما عكسه فنقله
عن أبى الحسين ولم يرده وجزم المصنف بالأمرين واستدل على الثانى وهو أن نسخ الفحوى يستلزم
نسخ الأصل بأن الفحوى لازم للأصل ونفى اللازم يستلزم نفي الملزوم وأما الاول فلم يستدل عليه وقد
استدل عليه الإمام بأن الفحوى تابع للأصل ورفع المتبوع مستلزم لرفع التابع. وأجاب الآمدى وابن
الحاجب بأن دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه وليست تابعة لحكمه ودلالة المنطوق

البرهان له أن حكم الذرة أيضاً كان منسوخاً والثانى وهو المظنون لا يفسخ به ولا يفسخ أما الثانى
فلأن ما بعده لا بد وأن يكون قطعياً أو ظنياً راجحاً وأياً ما كان فقد بان زوال شرط العمل به
وهو عدم ظهور دليل راجح عليه وأما الاول فلأن ما قبله اما ظنى أو قطعى فان كان قطعياً
لم يفسخ به لامتناع نسخ المقطوع بالمظنون وان كان ظنياً تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه
عند ظهور معارض راجح فلا حكم له فى زمان الراجح فيرفع وحين لم يظهر الراجح كان
واجب العمل وقد عمل به فلم يرفع فلانسخ على التقديرين المسألة (الرابعة نسخ الأصل) أى
المعنى الأصل المفهوم من الكلام أولاً كتحریم التأنيف مثلاً الثابت بقوله ولا تقل لها أف
(يستلزم نسخ الفحوى) أى مفهوم الموافقة كحرمة الضرب وغيره لان الأصل كالأساس
الموقوف عليه الفحوى ورفع الموقوف عليه يستلزم رفع الموقوف ويقال عليه لانسلّم أنه موقوف على
الأصل بل على الدلالة وهى باقية وإن نسخ الحكم (وبالعكس) أى نسخ الفحوى يستلزم نسخ الأصل
أيضاً (لان) الفحوى لازم للأصل ولا يخفى أن (نفي اللازم يستلزم نفي ملزومه) وما ذكر آنفاً تبين
جواز كون الفحوى منسوخاً لجواز ملزومه وإمكانه وهو كون الأصل منسوخاً بالاتفاق وكذا
يجوز كونه ناسخاً وإليه أشار قوله (والفحوى يكون ناسخاً) بالاتفاق لما ذكر فى محصل

باقية بعد النسخ أيضاً فما هو أصل ليس بمرتفع وما هو مرتفع ليس بأصل (قوله والفحوى يكون ناسخاً) أى بالاتفاق كما قاله فى الحصول قال لأن دلالة إن كانت لفظية فلا كلام وإن كانت عقلية فهى يقينية فتقتضى النسخ لاحتالة وفيما قاله نظر لأن النسخ يجب أن يكون طريقاً شرعياً لاعقلياً كما تقدم واعلم أن الراجح عند المصنف أن دلالة الفحوى من باب القياس كما ستعرفه وقد تقدم قريباً من كلامه أن القياس إنما يكون ناسخاً لقياس آخر أخفى منه فيكون الفحوى كذلك فافهمه قال (الخامسة زيادة صلة ليست بنسخ قبل تغيير الوسط)

الإمام من أن دلالة إن كانت لفظية فظاهر لأنه حينئذ كسائر الدلالات اللفظية وإن كانت عقلية فهى نفسه فيجوز النسخ به قال العبرى رحمه الله وفيه نظر لأن ذلك إنما يكون لو كان طريقاً شرعياً لاعقلياً أقول قد تقرر كونه من الحجج الشرعية بالأدلة وكونه عقلياً بمعنى أنه ليس بمنطوق لا ينافى ذلك والاخصر حينئذ أن يقال أنه دليل شرعى كالمنطوق فيجوز النسخ به ما لم يبدو المانع وذهب البعض إلى جواز نسخ كل من الأصل والفحوى بدين الآخر بعد اتفاق كل على جواز نسخهما معا واستدلوا على ذلك بأن دلالة اللفظ على كل منهما تغير الدلالة على الآخر فيجوز نسخ كل بدين الآخر والجواب لا نسلم ذلك وإنما يصح لو لم يكن بينهما لزوم ومختار المدقق أن نسخ الثانى يستلزم نسخ الاول بلا عكس لاستلزام انتفاء اللزوم انتفاء الملزوم من غير عكس هذا ولكن الخطب فى إثبات الملزوم وبينه المحقق بقوله والالام يعلم الثانى من الاول من غير عكس للاولوية فى الفرع يعنى لما تقرر من أن مفهوم الموافقة المسكوت أولى بالحكم من المنطوق كالضرب فانه أولى بالحرمة من التأفيف لكون الايذاء فيه أكثر وفيه نظر إذ غاية إثباته ما دل على الأصل على الفحوى بالالتزام والمعتبر فى الدلالة الالتزامية اللزوم فى الجملة بمعنى الانتقال إليه وهو لا يوجب اللزوم فى الحكم ولو سلم الحكم فعند الإطلاق دون التنصيص كما إذا قيل اقتله ولا تستخف به المسألة (الخامسة زيادة) عبادة مستقلة على ما قد شرع من العبادة سواء كانت من غير جنس المزيدي عليه كالصوم والصلاة أو كانت منه كزيادة (صلاة) سادسة على الجنس (ليست بنسخ) عند الجمهور لأنه إما رفع أو بيان انتهاء ولم يتحقق شيء منهما هاهنا (قيل) فى الاخيرين نسخ وهو قول العراقيين لأن هذه الزيادة (تغير الوسط) أى تخرج الوسطى الثابت كونها كذلك بقوله تعالى : وحافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ، عن كونها وسطى فيكون نسخاً كذا فى شرح العبرى وفيه نظر إذ كونها وسطى ليس من الأحكام الشرعية المعتبر فيها النسخ وعدمه فلا بد من إصلاح وهو أنه يلزم

قلنا وكذا زيادة العبادَةِ أمّا زيادةُ ركعة ونحوها فكذلك عند الشافعي ونسخ عند الحنفيّة وقرق قَومُ بين ما نفاه المفهوم وبين ما لم ينفعه والقاضي عبد الجبار بين ما ينفي اعتداد الأصل وما لم ينفعه

من ذلك نسخ وجوب المحافظة عليها إذ الصفة في مثل قولنا أكرم الرجل الكريم مدخل في إيجاب الأكرام فإذا انتفت انتفى وكذا الكلام في صفة التوسط وجوب المحافظة (قلنا وكذا زيادة العبادَةِ) يعني ما ذكرتم كما يدل على كون زيادة صلاة على الصلوات نسخاً فكذا يدل على كون زيادة عبادَةٍ من غير جنس المزيد عليه نسخاً أيضاً لاقتضائه أن لا تكون الوسطى وسطى أو الأخيرة أخيرة مع أنها ليست بنسخ اتفاقاً وفيه نظر لأن كون المتنازع فيه نسخاً لا يستلزمه نسخ وجوب المحافظة المتعلقة بالصلاة الوسطى من حيث أنها وسطى ولم يتعلق أمر بالمحافظة على العبادَةِ الغير المجانسة الوسطى أو الأخيرة من حيث هما كذلك فافترقا والأقرب أن يقال لا نسلم أنه يبطل وجوب ما صدق عليه الوسطى إنما يبطل كونها وسطى كذا ذكر المحقق أقول والتحقيق أن يقال إن وجوبها قد ثبت من غير ملاحظة هذه الصفة بقوله حافظوا على الصلوات والتصريح بها ثانياً موصوفة بهذه الصفة إظهاراً لزيادة الاهتمام بشأنها من حيث هي هي والصفة لمجرد التعريف وأجاب الجار بردي بوجه آخر وهو أن انتفاء وجوب المحافظة لا انتفاء شرطه وهو كونها وسطى ومثله لا يسمى نسخاً أقول لا نسلم ذلك إنما يصح لو لم يكن انتفاء الشرط بالنسخ مقصوداً به انتفاء الحكم (أما زيادة) عبادَةٍ غير مستقلة كزيادة (ركعة) على ركعات صلاة (ونحوها) كزيادة شرط مثلاً على سائر الشروط كزيادة الإيمان في رقة الكفار وزيادة إيجاب الزكاة في المعلومة بعد الإيجاب في السائمة (فكذلك) أي فهي ليست بنسخ أيضاً (عند الشافعي) وكذا عند الحنابلة (ونسخ عند الحنفيّة وقرق قوم بين ما نفاه المفهوم وبين ما لم ينفعه) يعني أن الزيادة ان أفادت شيئاً ينفع مفهوم النص سواء كان مفهوم الصفة أو الشرط كانت نسخاً مثل إيجاب الزكاة في المعلومة بعد قوله في الغنم السائمة زكاة وإلا فلا ولهذا البحث صورتان أشرنا إليهما أحدهما أن تكون مع الأولى جزئين لعبادة وتشترط الزيادة في الأولى ولا تعتبر إذا أفردت ولم تضم إليها الزيادة كزيادة ركعة في الفجر وثانيهما أن تجعل الزيادة شرط للأولى ولا يكونا جزئين لعبادة كالطهارة في الطواف (و) فرق (القاضي عبد الجبار بين ما ينفي اعتداد الأصل و) بين (ما لم ينفعه) يعني أن الزيادة ان غيرت الأصل تغييراً شريعياً صار وجوده كعدمه بدون الزيادة ويلزم على المكلف الاستئناف لو فله على الوجه الذي كان يفعله قبلها كانت نسخاً كزيادة الركعة وإلا فلا كزيادة التغريب على الجلد

وقال البصري إن نفي ما ثبت شرعاً كان نسخاً وإلا فلا زيادة ركعة على ركعتين نسخ لا يستعقبها التشهد وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ (أقول زيادة صلاة أى على الصلوات الخمس ليست بنسخ شيء وقال بعض أهل العراق زيادتها تغير الوسط أى تجعل ما كان وسطاً غير وسط فيكون نسخاً للامر بالمحافظة على الوسطى في قوله تعالى: وحافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى، وأجيب عنه بأن كون الشيء وسطاً أو آخر أمر حقيق لا حكم شرعى فلا يكون رفعه نسخاً ولا لزم أن تكون زيادة العبادة المستقلة نسخاً أيضاً لأنها تجعل العبادة الأخيرة غير الأخيرة وليس كذلك بالاتفاق كما قاله في المحصول وفي الجواب نظر لأنه إنما يلزم ذلك أن لو أمرنا بالمحافظة على الأخيرة فإن قيل فما الفائدة في كونه يسمى نسخاً أم لا فلنا فائدة في إثبات الزيادة بخبر الواحد إذا كان الأصل متواتراً أما زيادة شيء لا يستقل كركعة أو سجود أو شرط أو صفة فاختلفوا فيه فقالت الشافعية ليس بنسخ واختاره في العالم وقالت الحنفية يكون نسخاً وقال قوم ينظر في الزائد فإن نفاه مفهوم الأول كان نسخاً كما لو قال في الغنم المعلوفة الزكاة بعد أن قال في الغنم السائمة الزكاة وإن لم يكن ينفيه فلا يكون نسخاً كزيادة التغريب على الجلد وعشرين سوياً على حد القذف ووصف الرقبة بالإيمان بعد إطلاقها وقال القاضي عبد الجبار إن كان الزائد مخرجاً للأصل عن الاعتداد به أى وجباً لاستثنائه لو فعل وحده كما كان يفعل أولاً فإنه يكون نسخاً كزيادة ركعة أو ركوع أو سجود وإن لم يكن كذلك بل فعله معتد به دون الزائد وإنما يلزم ضمه إليه فلا يكون نسخاً كزيادة التغريب

(وقال البصري إن نفي الزائد ما ثبت شرعاً أى حكماً ثابتاً بالشرع) كان نسخاً وإلا أى وإن لم ينف حكماً شرعياً بل حكماً أصلياً كإبراء الأصلية (فلا) يكون نسخاً (زيادة ركعة على ركعتين) للفجر متصلة بهما (نسخ لا يستعقبها التشهد) أى لاستلزام الركعتين قبل الزيادة أن يعقبها التشهد فرضاً وقد ارتفع بالزائد الوجوب وهو حكم شرعى (وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ) لأنها رافعة للإبراء الأصلية أى عدم وجوب التغريب والإبراء ليست حكماً شرعياً وفيه نظر لأنه إنما يصح لو لم يثبت تحريم التغريب فإن التحريم ليس بأصل بل بدليل شرعى وزعم الجار بردى أن مذهب البصري أى زيادة ركعة على الركعتين ليست نسخاً وإلا لكان إما نسخاً لأنفسهما أو لجزئيهما أو لوجوبهما أو لوجوب التشهد والكل بطلان * أما الأول فلأن النسخ لا يتعلق بالأفعال وأيضاً هما لم يرتفعاً * وأما الثاني فلأنهما كما كانتا مجزئتين قبل فجزئان الآن مع الثالثة وإذا مانع لوجوب ضم ركعة أخرى وهو لا يرفع إلا نفي وجوبها وهو أمر عقلى لا شرعى * وأما الثالث فلأنهما الآن واجبتان * وأما الرابع فلأن التشهد كان واجباً آخر

على الجلد والعشرين على الحد كذا نقله الإمام والآمدى عن عبد الجبار حكاه وتمشيلا إلا أن الآمدى زاد على هذا أنه يقول إن التخيير في ثلاث خصال بعد التخيير في خصلتين يكون نسخاً أيضاً وهو وارد على المصنف والإمام ونقل ابن الحاجب عنه أن زيادة الاسواط على حد القذف يكون نسخاً وهو سهو وقال أبو الحسين البصرى إن كان الزائد رافعا لحكم ثابت بدليل شرعى كان نسخاً سواء كان ثبوته بالمنطوق أو بالمفهوم وجعلناه حجة كما صرح به الآمدى والإمام في أثناء المسألة وإن كان رافعا لما ثبت بدليل عقلى أى البراءة الأصلية فلا قال في المحصول وهذا التفصيل أحسن من غيره وقال الآمدى وابن الحاجب أنه المختار وما قالاه في المفهوم مبنى على أن تقرير التخيير الأصلى حكم شرعى وفيه بحث ثم مثل المصنف لهذا المذهب بمشالين الأول منه والثاني للقسم الثاني فقال إن زيادة ركعة على ركعتين يكون نسخاً لأنها رفعت حكما شرعيا وهو وجوب التشهد عقب الركعتين وزيادة التغريب على الجلد ليس بالنسخ لأن عدم التغريب كان ثابتا بمقتضى البراءة الأصلية ونقل في الاحكام عن صاحب هذا التفصيل وهو أبو الحسين البصرى أن المثاليين جميعاً ليسوا بنسخ أما الثاني فواضح وأما الأول فلأن التشهد إنما محله آخر الصلاة لا بعد الركعتين بخصوصهما وكلام المصنف يؤيد أن التمثيل من تنمة كلام أبى الحسين وليس كذلك فاجتنبه وخالف ابن الحاجب فجعلناها معاً من باب النسخ قال لأن الزيادة فيها كانت حراما ثم زالت والمذكور في المحصول والاحكام هو ما ذكره المصنف تفصيلا وتعليلاً وأجابا عن التحريم بأنه مستند إلى البراءة الأصلية ولو خيرنا الله تعالى بين المسح والغسل بعد إيجاب الغسل أو في خصال ثلاث بعد التخيير في خصلتين فقال الإمام لا يكون نسخاً واختاف كلام الآمدى فقال في الاحكام إن هذا هو الحق وقال في منتهى السؤل الحق أن الأول نسخ دون الثماني وصرح ابن الحاجب أيضاً بأن الأول نسخ ولم يصرح بحكم الثاني قال * (خاتمة -

للصلاة وهذا بحاله لم يرتفع بل يغير آخر الصلاة وفي الأخير نظر لارتفاع وجوب تعقيب الركعتين بالتشهد وهو حكم شرعى أقول ويرد أيضاً أنه قد نسخ كون الركعتين بدون الزيادة محرما اللهم إلا أن يجعل الأجزاء حكما شرعيا والظاهر أن هذا تفريع على قول البصرى وأن مثل هذه الزيادة نسخ عنده كما ذكرنا هذا كله حكم الزيادة في العبادة وأما النقصان منها وهو أن ينقص جزء أو شرط مثل أن يسقط من الظهر ركعتان أو يبطل اشتراط الطهارة فيه فهو نسخ للجزء أو الشرط اتفاقا وهل هو نسخ لتلك العبادة المختار أنه ليس بنسخ إذ لو كان نسخا للركعتين الباقيين في الجزء وللاربع في الشرط لافتقرت في وجوبها إلى دليل غير الأول واللازم باطل اتفاقا (خاتمة) لهذا الباب في بيان طريق يعرف به النسخ ويتميز الناسخ من

النسخُ يُعرَف بالتَّاريخُ فلو قال الراوى هذا سابقٌ قُبِلَ بخلاف ما لو قال هذا منسوخٌ لجواز أن يقوله عن اجتهد ولا نراه (أقول مقصود المصنف من هذا بيان الطرق التي يعرف بها كونه الشيء ناسخاً ومنسوخاً وما كان ذلك متعلقاً بجميع أنواع النسخ ذكره آخرأ وسماه خاتمة وحاصله أن النسخ قد يعرف بتنصيص الشارع عليه ، ولم يتعرض له المصنف لوضوحه ، وقد يعرف بالتاريخ فإذا علمنا بطريق ما أن أحد الدليلين المتنافيين متأخر عن الآخر كان ناسخاً له ، فلو قال الراوى هذه الآية نزلت قبل تلك أو هذا الحديث سابق على ذلك قبلناه وإن كان قبوله يقتضى نسخ المتواتر بالأحاد وسببه أن النسخ حصل بطريق التبع . أما لو قال هذا منسوخ فانه لا يقبل لاحتمال أن يقوله عن اجتهد ونحن لا نرى ما يراه ، وفي المحصول عن الكرخى أن الراوى إذا لم يعين للناسخ وجب الأخذ بقوله لأنه لو لا ظهور النسخ فيه لم يطلقه (فروع) حكاه ابن الحاجب . أحدها : إذا قال افعلوا هذا أبداً جاز نسخه عند الجمهور . الثاني نقصان جزء العبادة كالركعة أو شرطها كالوضوء ونسخ لذلك الجزء أو الشرط اتفاقاً وليس بنسخ للعبادة لأن وجوبها باق بالإجماع وقيل نسخ لها لأنه ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير ركعة ثم ثبت جوازها أو وجوبها بغيرهما وقيل إن كان جزءاً نسخها وإن كان شرطاً فلا . الثالث إذا نسخ حكم المقيس عليه كان ذلك نسخاً لحكم المقيس على المختار . الرابع اتفقوا على أن النسخ لا يثبت حكمه قبل أن يبلغه جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا في ثبوته

المنسوخ (النسخ يعرف بالتاريخ) أى بأن يعلم تأخر أحدهما عن الآخر زماناً فالمتأخر ناسخ وبالإجماع على أنه ناسخ وبقول الشارع فلو قال صريحاً بأن هذا ناسخ لذلك فذاك وإن لم يصرح بل ذكر ما يستنبط منه ذلك فكذلك وإذا بأن يذكر نقيض الحكم الأول أو ضده مؤخراً كقوله تعالى : **وَأَلَّا يَخْفَىٰ اللَّهُ عَنْكُمْ** ، فانه نسخ لثبات الواحد للعشرة وكقوله تعالى : **وَقَدْ نَزَّلَ قَلْبُ رَجُلٍ فِي السَّمَاءِ إِلَى قَوْلِهِ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ** ، فانه نسخ للتوجه إلى بيت المقدس وكقوله عليه السلام : **كُنْتُمْ نَهَيْتُمْ عَنْ ادْخَارِ لَحُومِ الْأَضَاحِيِّ إِلَّا فَاذْخَرُوهَا** (فلو قال الراوى هذا سابق) مثل أن يقول هذا في غزوة بدر وذا في غزوة أحد أو هذا في خامسة الهجرة وذاك في سادسها (قبل) قوله وحكم بأن السابق منسوخ واللاحق ناسخ وكذا إذا روى متقدم الصحبة للنبي عليه السلام وروى الآخر متأخر الصحبة له وانقطعت صحبة الأول عند ابتداء صحبة الآخر كان ماروى الأخير ناسخاً (بخلاف ما لو قال هذا منسوخ) فانه لا يكون دليلاً لما على كونه منسوخاً كما قالوا في قوله عليه السلام **إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ** نسخ بقوله إذا التقي الحتانان الحديث (لجواز أن يقوله) أى ذلك القول (عن اجتهد ولا نراه) نحن أى

حكمه بعد وصوله إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقبل تبليغه إلينا والمختار أنه لا يثبت . الخامس
المختار جواز نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره خلافا للمعتزلة والمختار
أيضاً جواز نسخ جميع التكاليف خلافاً للفرازي قال لأن المنسوخ لا ينفك عن وجوب معرفة
النسخ ومعرفة الناسخ وهو الله تعالى وجوابه أن نقول على تقدير تسليم اللزوم فيجوز أن
نعلمهما وينقطع التكليف بعد معرفتهما بهما وبغيرهما والفرعان الأولان مذكوران في المحصول
أيضاً قال :

(الكتاب الثاني في السنة * وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم أو فعله)

لا يكون اجتهاده واجب الاتباع علينا إذ لا يجب على المجتهد اتباع مجتهد آخر وكذا حدائق
سن الصحافي إلا إذا لم أن بداية صحبته عند انقطاع حجة كبير السن كما مر وكذا تأخر إسلامه
وكذا موافقة أحدهما لحكم البراءة الأصلية وإن لم من تقدمه إفادة ما علم بالأصل والعراء عن
الفائدة الجديدة بخلاف ما إذا تأخر فإن الآخر أفاد رفع حكم الأصل وهذا رفع حكمه .
(الكتاب الثاني في السنة) وهي لغة الطريقة والسيرة قال الهذلي :

فلا تجز عن من سنة أنت سيرتها وأول راضى سنة من يسيرها ^(١)

واصطلاحاً في العبادة ما مر (وهو) في الأدلة ، وهو المراد هنا (قول الرسول
صلى الله عليه وسلم أو فعله) أو تقريره مما صدر عنه غير القرآن ولعله إنما لم يفرد
التقرير بالذكر لجعله داخلاً في الفعل قال المراغي والأولى الواو بدل أو قال العبري أو هنا لبيان

^(١) قوله فلا تجز عن الخ هذا البيت لحالد بن زهير الهذلي قاله رداً على أبي ذئيب خاله
والأصل أن أبا ذئيب كان يرغب في أم عمرو وكان يوسط بينه وبينها خالداً فأما كان منها إلا
أنها أحبت خالداً وتركت أبا ذئيب فصار يعيبه ويشتمه ليستعطفها فذكره خالد بمثل ما فعل
هو معه وهي سنته وطريقه فقال :

لمالك إما أم عمرو تبدلت سواك خليلاً شامئاً تستخيرها
فلا تجز عن من سنة أنت سيرتها وأول راضى سنة من يسيرها
فإن التي فينا زعمت ومثلها لفيك ولكني أراك تجورها

ولما بكسر الهمزة الداخلة على أم عمرو وزائدة وتستخيرها بمعنى تستعطفها والسير
الإشاعة من سار بمعنى شاع وتجورها أي تجور عنها بمعنى تعدل والقاهد في استعمال السنة
بمعنى الطريقة .

وقد سبق مباحث القول والكلام الآن في الأفعال وطرق ثبوتها وذلك في بابين . الباب الأول : في الكلام في أفعاله وفيه مسائل الأولى إن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم معصومون

الاقسام لا التشكيك ولو أورد الوار ربما أوم أن السنة المجموع دون كل ثم اعلم أن المصنف قدم باب النسخ ثم ذكر الأفعال ثم الأخبار ثم الإجماع لئلا يتخلل بين بحث أفعاله وبحث الأخبار التي هي طريق ثبوتها مباحث أجنبية بخلاف ما في المحصول من وقوع بحث النسخ ، الإجماع بين بحث أفعاله وبحث الأخبار التي هي طريق ثبوتها حيث ذكر أولاً بحث الأفعال ثم بحث النسخ ثم الإجماع ثم الأخبار واعتذر الخنجي عن مخالفته ترتيب المحصول بما حاصله أن الفعل من حيث هو لا ينسخ لعدم دلالة على الدوام والتكرار ولا ينسخ به لعدم دلالة على نفي حكم غيره فلا تعلق له بالنسخ حتى يقدم عليه وأما الأخبار فتعلقها بفعل النبي عليه السلام وقوله أكثر من تمتعها بالإجماع عرفاً ولهذا صار نوعاها أعني المتواتر والمنقول بالآحاد أشهر بكثير من نوعي الإجماع أي المنقول بالتواتر وبالآحاد قال العبري عدم تعلق الشيء بالشيء لا يقتضي تأخره عنه بل المتعلق بالغير قد يتأخر عنه وأيضا السنة القولية قد تتعلق بالنسخ فيجب أن يقدم البحث عنها على البحث عنه وكون تعلق الأخبار بقوله أو فعله أكثر غير مفيد إذ الخبر من حيث هو لا يقتضي كثرة التعلق بشيء دون آخر أقول المراد أنه لما كان ما يقبل النسخية والمنسوخية مقدما على باب النسخ ولم يقبل الفعل شيئا منهما لم يجب نظمه في سلك ما تقدم عليه بل كان التأخير أصوب لئلا يتخلل بين المتعلق والمتعلق أجنبي وقوله السنة القولية الخ مدفوع بأنه قدم المباحث المتعلقة بها على باب النسخ كما سيصرح بهذا وعدم اقتضاء الخبر من حيث هو شيئا لا ينافي اقتضاه إياه بحسب عرف أهل الصناعة وهذا القدر كاف في المطلوب (وقد سبق مباحث القول) في كتاب الكتاب من دونه أمراً ونهياً وعاماً وخاصاً ومقيداً ومجحلاً ومبيناً وناسخاً ومنسوخاً فلا حاجة في كتاب السنة إلى بيانها لا شتر اكما في هذا الجميع (والكلام الآن في الأفعال) وحجتها (وطرق ثبوتها وذلك في بابين الباب الأول في الكلام في أفعاله) عليه السلام (وفيه) أي في هذا الباب (مسائل) المسألة (الأولى إن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم معصومون) والعصمة لغة الحفظ بالمنع والامساك وشرعية حفظ العبد عما يشينه ويسقط قدره حفظاً لازماً وذلك بفضل الله وبقوته ولكن على وجه يبق اختياره في الإقدام على الطاعة والامتناع عن المنعصية لا بأن يكون مجبوراً على ذلك بالطبع المحض كالملائكة كما هو عند البعض وهذا معنى ما قال الإمام الماتريدي رحمه الله العصمة لا تنزل المحنة أي الابتلاء والامتحان ثم الأكثر من المحققين على أنه لا يمتنع عقلاً على الأنبياء تقبل النبوة ذنب من كبيرة أو صغيرة خلافاً للروافض مطلقاً والبعثرة في الكبار ولا خلاف

لا يَصْدُرُ عَنْهُمْ ذَنْبٌ إِلَّا الصَّغَائِرُ سَهْوًا وَالتَّقْرِيرُ مَذْكُورٌ فِي كِتَابِي (المصباح) أقول السنة لغة هي العادة والطريقة قال الله تعالى : « قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض » أي طرق وفي الإصلاح تطلق على ما يقابل الفرض من العبادات وعلى ما صدر من النبي صلى الله عليه وسلم من الأفعال أو الأقوال التي ليست للعجائز وهذا هو المراد هنا ولما كان التقرير عبارة عن الكف عن الإنكار والكف فعل كما تقدم استغنى المصنف عنه به أي عن التقرير بالفعل وإنما أتى بأوالدالة على التقسيم للاعلام بأن كلا من القول والفعل يطلق عليه اسم السنة وقد سبق مباحث القول بأنواعها من الأمور والنهي والعام والخاص وغيرها والكلام الآن في الأفعال وفي الطرق التي ثبتت الأفعال بها وهي الأخبار وجعل المصنف ذلك في بابين الأول في الأفعال والثاني في الأخبار وقدم الكلام في الأخبار على الكلام في الإجماع وإن كان مخالفاً لأصله الحاصل والمحصل لئلا يتخلل بين أفعاله عليه الصلاة والسلام وبين طرق ثبوتها مباحث أجنبية وذكر في الباب الأول خمس مسائل * الأولى في عصمة الأنبياء عليهم السلام وهي مقدمة لما بعدها لأن الاستدلال بأفعالهم متوقف على عصمتهم فنقول اختلّفوا في عصمتهم قبل النبوة فقال الآمدي الحق وهو مذهب

لأحد في امتناع الكفر عليهم إلا الفضيلية من الخوارج بناء على أصلهم من أن كل معصية كفر وقد قال الله تعالى: وعصى آدم. وجوز البعض عند خوف تلف المهجة ^(١) اظهار الكفر وأما بعد النبوة فالإجماع على عصمتهم عن تعدد الكذب في الأحكام لدلالة المعجزة على صدقهم مطلقاً وأما الكذب غلطاً فجزؤه القاضي ومنعه الباؤون لدلالة المعجزة على الصدق مطلقاً ومنع القاضي ذلك وقال بل لا تدل إلا على الصدق اعتقاداً فجاز الكذب غلطاً وأما الكلام فيما سوى ذلك فالأكثر على أنه (لا يصدر عنهم ذنب) من الكبائر أو الصغائر عمداً إلى غير ذلك (إلا الصغائر سهواً) ولا بد من تقييد الصغائر بما لا يشعر بالخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحجة فإن أمثال ذلك لا يجوز عليهم مطلقاً ثم الشرط في السهو أن يسهوا على ذلك في الحال وينهوا الغير إذا شاهد على أنه كان سهواً وإلا لم يبق الوثوق عليهم وذهب البعض إلى امتناع صدور الذنب عليهم بعد الوحي مطلقاً وما ورد في ذلك من الآيات والأخبار فمحمول على ما قبل الوحي أو يأول بتأويلات تليق بهم كاشتباه المباح بالمنهي وترك الأولى إذ حسنات الأبرار سيئات المقربين إلى غير ذلك (والتقرير مذكور في كتابي المصباح) وخلاصته أن الأنبياء حجج الله على

(١) المهجة الدم وقيل دم القلب خاصة وخرجت مهجته أي روحه .

إليه القاضي أبو بكر وأكثر أصحابنا أنه لا يتمتع عليهم ذنب سواء كان كفراً أو غيره، وأما بعد النبوة فقد أجمعوا كما قال الأمدى على عصمتهم من تعدد الكذب في الأحكام قال: فإن كان غلطاً فالأشبه الجواز، وأجمعوا أيضاً إلا بعض المبتدعة على عصمتهم من تعدد الكبائر وتعد الصغائر الدالة على الخمسة كسرقة كسرة وماعدا ذلك فقد اختلفوا فيه على أقوال أحدها أنهم معصومون من الكبائر عمداً وسهواً ومن الصغائر عمداً لاسهواً وبه جزم المصنف واختاره صاحب الحاصل والثاني أنهم معصومون عن تعدد الذنب مطلقاً دون سهوه سواء كان صغيرة أو كبيرة لكن بشرط أن يتذكروه ويذنبوا غيرهم عليه وهو مقتضى كلام المحصول والمنتخب والثالث وهو طريقة الأمدى أنهم معصومون عن تعدد الكبائر فقط قال فأما صدور الكبيرة لنسيان أو تأويل خطأ فقد اتفق الكل على عدم جوازه سوى الرافضة، وأما الصغيرة فقد اتفق أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة على جوازه عمداً أو سهواً هذا كلامه في الأحكام ومنتهى السؤل وهو معنى كلام ابن الحاجب أيضاً قالاً والعصمة ثابتة بالسمع عند الأكثرين خلافاً للمعتزلة حيث قالوا إنها ثابتة بالعقل أيضاً وهذه المسألة من علم الكلام فلذلك أحال المصنف تقريرها على كتابه المسمى بالمصباح قال (الثانية فعله المجرّد يدل على الإباحة عند مالك والندب عند الشافعى والوجوب عند ابن سريج وأبي سعيد الإصطخرى وابن خيران وتوقف الصيرفى وهو المختار

خلقه فانهم بعثوا لقطع حجج العباد قال الله تعالى: ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، والحجة إنما تلزم بقول من يوثق به ويعتمد عليه وهذا إنما يكون لو كان حال التبليغ ظاهراً عن المكذورات العصيانية منزهاً عن الظلمات الجسدانية غير مبتلى بالهيات الردية الهيولانية وقد يستدل بأنه لو صدر عنهم ذنب لوجب اتباعهم فيه لقوله تعالى: فاتبعوه. ولكانوا معذبين بأشد العذاب لأن من كانت نعمة الله عليه أكثر كان الذنب منه أقبح والعذاب عليه أشد ولكانوا من حزب الشيطان لأنهم يفعلون ما أرادوا إلى غير ذلك من الفسادات المسألة (الثانية فعله) أى فعل النبي عليه السلام (المجرد) عن القرائن الدالة على جهة من الجهات (يدل على الإباحة عند مالك و) يدل على (الندب عند الشافعى والوجوب عند ابن سريج وأبي سعيد الإصطخرى و) أبي على (ابن خيران) من أصحاب الشافعى رحمه الله (وتوقف الصيرفى) فى الكل (وهو المختار) وإنما قيد بقوله المجرّد عن القرينة لأنه إن كان من الأفعال الجبلية كالقيام والقعود والاكل والشرب، فواضح أنه مباح لله ولا ممتة اتفاقاً وإن ثبت تخصيصه به كوجوب الضحى والأضحى، والوتر والمشورة وإباحة الوصال والزيادة على أربع نسوة فلا خلاف فيه أيضاً ولا يشاركه فيه الأمة اتفاقاً

لا احتمالاً واحتمالاً أن يكون من خصائصه (أقول فعل النبي صلى الله عليه وسلم إن كان من الأفعال الجبلية كالقيام والقعود والاكل والشرب ونحوها فلا نزاع في كونها على الإباحة أى بالنسبة إليه وإلى أمته كما قاله الآمدى وتركه المصنف لوضوحه وما سوى ذلك إن ثبت كونه من خصائصه فواضح أيضاً وإن لم يثبت ذلك وكان بياناً لمجمل حكمه في الإيجاب وغيره حكم الذى بينه كما سيأتى في كلام المصنف ولذلك أهمله هنا وإن لم يكن بياناً وعلمنا صفة بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم من الوجوب والتدب والإباحة إما ببيان أو بقرينة الامتثال أو غير ذلك فحكم أمته حكمه كما نقله الإمام عن جمهور الفقهاء والمعتزلة ونقله الآمدى عن جمهور الفقهاء والمتكلمين واختاره ويعبر عن هذا المذهب بأن التأسى واجب أى يجب علينا فعله إن كان واجباً واعتقاد نديته إيجاباً إن كان مندوباً أو مباحاً وقيل لا يكون حكمنا حكمه مطلقاً وقيل إن كان عبادة وجب التأسى به وإلا فلا وإن لم نعلم صفته انظر إن ظهر فيه قصد القرية فانه يدل على التدب عند الإمام وأتباعه ومنهم المصنف وقد صرحوا به في المسألة الثالثة وعبر عنه المصنف هناك بقوله والتدب بقصد القرية بحر داو قيل بأنه للوجوب ونقله القرافى عن مالك وقيل بالتوقف وأما إذا لم يظهر فيه قصد القرية ففيه أربعة مذاهب وهذا القسم هو الذى تسكلم فيه المصنف واحترز عن جميع ما تقدم بقوله فعله المجرد فقال مالك يدل على إباحة ذلك الشيء وجزم به الإمام في الكلام على جهة الفعل واستتقف عليه بعد هذه المسألة إن شاء الله تعالى وقال الشافعى يدل على التدب وقال ابن سريج وأبو سعيد الاصطخرى وابن خيران الشافعيون يدل على الوجوب واختاره الامام في المعالم وقال أبو بكر الصيرفى لا يدل على شيء من الأحكام بالتعيين لاحتمال هذه الأمور الثلاثة واحتمال أن لا يكون من خصائصه فيتوقف إلى ظهور البيان واختاره في المحصول هنا وتبعه عليه المصنف وهذه المذاهب الأربعة حكاه الآمدى أيضاً في الفعل الذى ظهر فيه قصد القرية ثم قال والمختار أنه إن ظهر فيه قصد القرية فهو دليل في حقه وحق أمته على القدر المشترك بين الواجب والمندوب وهو ترجيح الفعل على الترك لا غير ، وأما ما اختص به كل واحد منهما فشكوك فيه وإن لم يظهر فيه قصد القرية فهو دليل على القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الجرج عن الفعل لا غير والذى يمتاز به كل واحد منهما مشكوك

وإن ثبت كونه بياناً لنص علم جهته من الوجوب والتدب والإباحة اعتبر من جهة المبين من كونه عاماً وخاصاً اتفاقاً كصلاته وحجه بعد نزول أقيموا الصلاة وآية الحج بضميمة قوله صلوا كما رأيتموني أصلى وخذوا عني مناسككم وقطعه يد السارق من الكوع دون المرفق والعصد بعد ما نزل آية السرقة وإنما كان التوقف مختاراً (لاحتمالها) أى لاحتمال فعله كلا من الوجوب والتدب والإباحة (واحتمال أن يكون من خصائصه) ومع الاحتمال

فيه أيضاً هذا حاصل كلامه وقال ابن الحاجب المختار أنه إن ظهر قصد القرية فهو للندب وإلا فلا إباحة واعلم أن إثبات قول بإباحته مع ظهور قصد القرية فيه إشكال ظاهر قال (احتج القائل بالإباحة بأن فعله لا يكره ولا يحرم والأصل عدم الوجوب والندب فيبقى الإباحة ورُدَّ بأنَّ الغالب على فعله الوجوب أو الندب والندب بأنَّ قوله تعالى : « لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ، يَدُلُّ عَلَى الرَّجْحَانِ وَالْأَصْلُ عَدَمُ الْوُجُوبِ وَبِالْوُجُوبِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى : « وَاتَّبِعُوهُ » . « قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي »

لا يحرم شيء منها في حقنا (احتج القائل بالإباحة بأن فعله) عليه السلام (لا يكره) لشرفه المانع عن ارتكاب المكروهات (ولا يحرم) اعصمته عليه السلام عن المحرمات فيكون إما واجباً أو مندوباً أو مباحاً (والأصل عدم الوجوب والندب) فإن ما يشتمل على الزائد على الإباحة وهو رجحان الفعل منتف بالاصل لعدم دليل عليه (فبقى الإباحة) وهو المطلوب (ورد) وفي بعض النسخ وأجيب (بأن الغالب على فعله) عليه السلام (الوجوب أو الندب) دون الإباحة ففعله المجرد عند التردد بينها وبينها يحمل على الغالب لأن الحاق الفرد بالأعم الأغلب أولى وقد يجاب بأن محل النزاع ما ظهر فيه قصد القرية فهو أولى بالندب دون الإباحة كذا ذكر المحقق أقول محل النزاع الفعل المجرد عن القرينة وهذا قد تحقق فيه قرينة رجحان الفعل (و) احتج القائل (بالندب بأن قوله تعالى : « لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ، يَدُلُّ عَلَى الرَّجْحَانِ أَى رجحان الفعل لدلالة الحسن عليه ولأنه في معرض المدح ولا مدح على المباح فهو إما واجب أو مندوب (والأصل عدم الوجوب) ولأن قوله لكم يدل عليه إذ الواجب علينا لا لنا فتعين الندب وقد يستدل في انتفاء الوجوب بأنه يستلزم التبليغ دفماً للتكليف بما لا يطاق والفرض أن لا تبليغ وهذا ضعيف لأن الندب والإباحة أيضاً يستلزمان التبليغ لقوله تعالى : « بلغ ما أنزل إليك ، فيلزم أن لا يثبت شيء منها أيضاً (و) احتج القائل (بالوجوب بقوله تعالى : « واتبعوه ») وقوله تعالى : (« قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي ») فإنه يدل على كون المتابعة من لوازم المحبة بدلالة لفظ ان والفاء والمحبة واجبة فكذا المتابعة لأن لازم الواجب واجب فيكون الإتيان بمثل فعله واجباً لما مر كذا ذكر العبري والظاهر أنه يكفي أن يقال أوجب المتابعة بالأمر على تقدير المحبة الثابتة حقيقة أو ظاهراً فتكون واجبة قال المرافي على الأول وجوب المحبة لا يستلزم وجوب المتابعة مطلقاً بل في الواجبات فقط وإلا لسكنت النوافل واجبات وإذا كان كذلك فلعل ما فعله لم يكن واجباً فلا تجب المتابعة

« وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ خُذُوهُ ، وَإِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ عَلَى ' وَجوبِ الْغُسْلِ
بِالتَّيَقَاءِ الْخَتَانَيْنِ لِقَوْلِ عَائِشَةَ فَعَلْتُهُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ فَاغْتَسَلْنَا وَأَجِيبَ بَأَنَّ الْمُتَابِعَةَ هِيَ الْإِثْنَانُ بِمَثَلِ مَا فَعَلَهُ عَلَى
وَجْهِهِ وَمَا آتَاكُمْ مَعْنَاهُ وَمَا أَمَرَكُمْ بِدَلِيلٍ وَمَا نَهَاكُمْ وَاسْتِدْلَالَ الصَّحَابَةِ
بِقَوْلِهِ : خُذُوا عَنِّي . مَنَاسِكَكُمْ) أَقُولُ اسْتَدْلُ الْقَائِلُونَ بِأَن فَعَلَهُ الْمَجْرَدُ يَدُلُّ

قال العبري هو سهو لانا لا ندعى الاستزام فيما لا يكون ثمة قرينة صارفة عن الوجوب فلا
ترد النوافل واحتج الموجب أيضاً بقوله تعالى : (د وما آتاكم الرسول فخذوه ،) أى امثلوه
وفعله من جملة ما آتاه فيجب الأمر (وإجماع الصحابة) أى واحتج أيضاً بإجماع الصحابة
(على وجوب الغسل بالتقاء الختانين) من غير إنزال (لقول عائشة) رضى الله عنها (فعلته)
أى الفعل الذى يتساءل عن وجوب الغسل فيه (أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا)
فإنهم لما اختلفوا فى ذلك سألهما عمر رضى الله عنهما فأجابتا بما ذكرنا فأجمعوا بعد السؤال على
ذلك فلولوا وجوب الافتداء بفعله لما رجعوا إلى فعله لمعرفة وجوبه (وأجيب) عن حجة
القائل بالنسب وعن النصين الدالين على وجوب فعله (بأن المتابعة) والناسى (هى الإثنيان بمثل
ما فعله) عليه السلام (على وجهه) أى على الوجه الذى فعله وحيفته جاز لإثباته به على
وجه الإباحة فلو فعلناه ندباً أو وجوباً لما حصل الناسى والمتابعة ولا نسلم أن المباح ليس بحسن
ولا يمدح عليه إذا فعل على قصد الناسى ويجوز حمل الأمر على وجوب تطبيق الفعل على
فعله عليه السلام بأن لا نأتى به على غير الوجه الذى أتى عليه السلام عليه لا على وجوب
نفس الفعل أى فعل كان وأما الجواب بأن المراد بالناسى والمتابعة الاتباع فى القول إذا أمر أو
نهى فقط فضعيف إذ لا دلالة للعام على الخاص (و) عن النص الثالث بأن قوله : (د ما آتاكم ،
معناه وما أمركم بدليل) قوله تعالى حقيق ذلك : (د ما نَهَاكُمْ) منه فانتبهوا فإنه مقابل له مخصوص
بالقول وكذا ما آتاكم ليتناسب طرفا النظم وهو اللاق بالفتاحة الواجب رعايتها فى القرآن
وإذا أريد ما أمركم لم يتناول الفعل لأنه ليس بأمر كما مر وبهذا اندفع ما قال الجاربردى
رحمه الله جازى تكليفهم بالمتابعة فى الأقوال والأفعال فى جانب الفعل وبالمتابعة فى الأقوال
فى جانب الانتهاء (و) عن الإجماع بما يقال (استدلال الصحابة) على وجوب الغسل بعد
السؤال (بقوله خذوا عني مناسككم) لا بفعله المجرد عن القرائن وهو المتنازع فيه أقول
الظاهر أن المراد مناسك الحج فلا يصلح قرينة لوجوب الغسل اللهم إلا أن يقال أنه من شرائط
بعض أفعاله فيتناوله الحديث والأقرب ما ذكره المحقق رحمه الله من أن ذلك إما بقوله إذا التقى

على الإباحة بأن فعله لا يكون حراما ولا مكروها لأن الأصل عدمه ولأن الظاهر خلافه فان وقوع ذلك من آحاد عدول المسلمين نادر فكيف من أشرف المسلمين وحيث أنه فاما أن يكون واجبا أو مندوبا أو مباحا والأصل عدم الوجوب والتدب لأن رفع الحرج عن الفعل والتفريط ثابت وزيادة الوجوب والتدب لا تثبت إلا بدليل ولم يتحقق فتبقى الإباحة وأجيب بأن الغالب على فعله الوجوب أو التدب فيكون الحل على الإباحة محلا على المرجوح وهو ممتنع ولك أن تقول يلزم من عدم الحل على الإباحة لمرجوحيتها عدم إدخالها في التوقف بالضرورة والمصنف قد خالف بينهما لاجرم أن الإمام لم يجب بهذا وإنما أجب به في الحاصل فتبعه المصنف عليه (قوله وبالتدب) أى واحتج القائل بالتدب بقوله تعالى : « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة » فان وصف الأسوة بالحسنة يدل على الرجحان والوجوب متف لكونه خلاف الأصل ولقوله لكم ولم يقل عليكم فتعين التدب ولم يجب المصنف هنا عن هذا بل جمع بينه وبين دليل الإيجاب وأجاب عنهما بجواب واحد وهو أن الأسوة والمتابعة شرطهما العلم بصفة الفعل كما سيأتى (قوله بالوجوب) أى واحتج القائل بالوجوب بالنص والاجماع أما النص فلأمر منها قوله تعالى : فأمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه والأمر للوجوب ومنها قوله تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني » فانه يدل على أن محبة الله تعالى مستلزمة للمتابعة ومحبة الله تعالى واجبة إجماعا ولازم الواجب واجب فتكون المتابعة واجبة ومنها قوله تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه » وجه الدلالة على أن الأخذ هنا معناه الامتثال ولا شك أن الفعل الصادر من رسول الله صلى الله عليه وسلم قد آتانا إياه فيكون امتثاله واجبا للآية وأما الاجماع فلأن الصحابة اختلفوا في وجوب الغسل من الجماع بغير إنزال فسأل عمر عائشة رضى الله عنهما فمالت فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا فأجمعوا على الوجوب وأجيب عن الدليلين الأولين بوجهين أحدهما أن المتابعة المأمور بها مطلقة لا عموم لها الثانى وعليه اقتصر المصنف أن المتابعة هى الاثنيان بمثل فعله على الوجه الذى أتى به من الوجوب أو غيره حتى لو فعله الرسول على قصد الدب مثلا ففعلناه على قصد الإباحة أو الوجوب لم تحصل المتابعة وحيث أنه فيلزم أن يكون الأمر بالمتابعة موقوفا على معرفة الجهة فالذا لم تعلم لم نكن مأثورين بها وفى المحصول والاحكام وغيرهما أن التأسى والمتابعة معناهما

الختانان الحديث واما لانه بيان لقوله تعالى فان كنتم جنبا فاطهروا والأمر بالوجوب ومثله ليس محل النزاع واما لانه شرط للصلاة فقد تناوله قوله صلوا كما أيتمونى أصلى وأما فهم الوجوب من قولها فقبرينة وهى أنهم سألوها عنه بعد الخلاف فيه أوجب أم لا ولولا اشعار الجواب به لما يكون

واحداً فلذلك جعل المصنف جواب المتابعة جواباً عن التأسى الذى استدل به القائل بالندب كما تقدم وذكر الأمدى للمتابعة والتأسى شرطاً ثالثاً فقال هو الاتيان بمثل ما فعل الغير على الوجه الذى أتى به لكونه أتى به إذ لا يقال فى أقوام صلوا الظهر مثلاً ان أحدهم تأسى بالآخر وهذا الشرط ذكره أيضاً الإمام فى الكلام على حجية الاجماع والجواب عن الآية الثالثة ان قوله تعالى : وما آتاكم من معناه وما أمركم يدل عليه أنه ذكر فى مقابلة قوله وما نهاكم وأما الاجماع على وجوب الفسل فأجاب عنه صاحب الحاصل بأن الصحابة لم يرجعوا إلى مجرد الفعل قال بل لأنه فعل فى باب المناسك وقد كانوا مأمورين يأخذ المناسك عنه لقوله خذوا عنى مناسككم هذا لفظه فتبعه عليه المصنف وهو جواب صحيح فإنه وإن كان سبب وروده إنما هو الحج لكن اللفظ عام قال الجوهري والنسك العبادة والناسك العابد قال * (الثالثة — جهة فعله تعلم إما بتنصيصه أو بتسويته بما علم جهته أو بما علم أنه امتثال آية دلت على أحدها أو ببيانها

مطابقاً المسألة (الثالثة) لما ثبت وجوب التأسى به عليه الصلاة والسلام بمعنى الاتيان بمثل فعله وإن فعله أما مباح أو واجب أو مندوب لامتناع كونه مكروهاً أو حراماً مهد قواعد بها يعرف احدى الجهات بعضها يعم الثلاثة والبعض يختص بواحد والقسم الأول أربعة أشار اليه قوله (جهة فعله تعلم إما بتنصيصه) بأن نص النبي عليه السلام على وجوب العمل والندب والاباحة (أو بتسويته) عليه السلام ذلك الفعل (بما) أى بفعل (علم جهته) . كما إذا قال هذا الفعل مساو للفعل الفلانى وهو معلوم الجهة فإنه يدل على جهة هذا الفعل أية جهة كانت والإمام خص هذه القاعدة بالوجوب وفهم العبرى رحمه الله من التسوية التخيير وقال لأن التخيير لا يقع بين المختلفين أقول والظاهر أنها غير متساويين ولا متلازمين وإن التسوية على معناها الحقيقى (أو) تسويته (بما علم أنه امتثال آية دلت على أحدها) خاصة مثلاً إذا علم أن الفعل الفلانى امتثال لآية دلت على الوجوب مثلاً فإذا سوى بينه وبين فعل آخر علم أن ذلك أيضاً واجب وكذا القول فى الندب والاباحة هذا ولكن لا يعنى تسمية فعل ماسوى الواجب خصوصاً بالاباحة امتثالاً (أو) تسوية بما علم أنه (ببيانها) أى بفعل علم كونه بياناً لها لأنه دل على احدى الجهات لا يقال الفعل إنما يكون بياناً إذا كانت الآية بجملة وحيداً لأنعلم دلالتها على احدى الاحكام فلا نعلم جهة الفعل لأننا نقول لامتناع فى كون الآية دالة على إحدى الجهات كالوجوب مثلاً مع اجمالها كيفية الاتيان بالفعل فإذا أتى عليه السلام بذلك الفعل رفع الاجمال و علم جهة هذا الفعل أيضاً كما مر فى قوله تعالى : أقيموا الصلاة مع آتينا به عليه السلام قائلاً صلوا

وخصوصاً الوجوب بآماراته كالصلاة بأذان وإقامة وكونه موافقة نذر أو منوعاً لو لم يجب كالركوعين في الخسوف والنَّدْب بقصد القربة مجزئاً وكونه قضاءً لمنسوب) أقول لما تقدم أن المتابعة مأمور بها وإن شرط المتابعة العلم بجهة الفعل وإن فعله المجرد لا يدل على حكم معين شرع المصنف في بيان الطرق التي تعلم بها الجهة وقد تقدم أن فعله منحصر في الوجوب والندب والإباحة وحيث أن الطريق قد نعم الثلاث وقد تخص بعضها فالعام أربعة أشياء : أحدها النصيص بأن يقول هذا الفعل واجب أو مندوب أو مباح : الثاني التسوية ومعه أنه يفعل فعلاً ثم يقول هذا الفعل مثل الفعل الفلاني وذلك الفعل غلبت جهته ولم يصرح الإمام ولا يختصر وكلامه بالتسوية نعم ذكروا أنه يعلم أيضاً بالتخيير بينه وبين فعل ثبتت جهته قالوا لأن التخيير لا يكون إلا بين حكيمين مختلفين أى بين واجب ومندوب أو مندوب ومباح ولما كان التخيير بين الفعلين على هذا التقدير تسوية بينهما عبر المصنف بالتسوية لأنها أعم وهو من محاسن كلامه : الثالث أن يعلم بطريق من الطرق أن ذلك الفعل امثال الآية دلت على أحد الأحكام الثلاثة بالتمييز واليه أشار بقوله أو بما علم أنه امثال آية وهو معطوف على قوله بتنصيصه وما فيه مصدرية تقديره أو بعلمنا أنه : الرابع أن يعلم أن ذلك الفعل بيان لآية بجملة دلت على أحد الأحكام حتى إذا دلت الآية على إباحة شيء مثلاً وذلك الشيء بحمل وبينه بفعله فإن ذلك الفعل يكون مباحاً لأن البيان كالمبين واليه أشار بقوله أو ببيانها وهو مرفوع عطفاً على قوله امثال وهكذا ذكره

كما رأيت منى أصلي : والقسم الثاني أشار إليه بقوله (وخصوصاً) عطف على محذوف أى لعرف جهة فعله عموماً بكذا وخصوصاً لعرف (الوجوب بآماراته) التي جعلها الشارع علامات عليه (كالصلاة بأذان وإقامة) فانهما أمارتان للوجوب (وكونه) أى الفعل (موافقة نذر) أى يكون الاثنان به تحقيقاً لما نذر إذ فعل المنذور واجب (أو) بكونه (ممنوعاً) محظوراً شرعاً (لو لم يجب) أى لو لم يكن واجباً (كالركوعين) الزائدين (في) صلاة (الخسوف) وذلك لأن زيادة ركن فعلى عبدا يبطل الصلاة ولو لم يكونا واجبين لسكانا ممنوعين قال العبري وفيه نظر لجواز شرعيتها بطريق الندب أو الإباحة في هذه الصلاة خاصة أقول الظاهر فيهما أنها من الواجب المكرر كما في السجدة الثانية (و) يعرف (الندب) خصوصاً (بقصد القربة) أى يكون الفعل مأثماً به على قصد القربة (مجزئاً) عن زائد على أصل القربة كالمنع من الترك فكونه للقربة ينفي احتمال الإباحة وتجرده عن الزائد الوجوب فيتمتعين الندب (وكونه) أى ويعلم الندب أيضاً بكون الفعل (قضاءً لمنسوب) متقدم إذ القضاء يماثل الأداء

الإمام هنا فتابعوه عليه وفيه نظر لأن البيان واجب عليه فيكون الفعل المبين يقع واجبا غير أن فعله لا يجب علينا وقد صرح الإمام بذلك في باب المجمل والمبين (قوله وخصوصا) أى ويعلم خصوصا الوجوب بثلاثة أشياء أحدها بالامارات الدالة على كون الشيء واجبا كالإذان والاقامة في الصلاة الثاني أن يكون موافقا لفعل نذكره كما إذا قال ان هزم العدو فله على صوم الغد فصام الغد بعد الهزيمة الثالث أن يكون الفعل ممنوعا لو لم يكن واجبا كالركوع الثاني في الخسوف وبهذا الطريق يستدل على وجوب الحتان لكنه ينتقض بسجود السهو وسجود التلاوة في الصلاة وغيرها ويرفع الدين على التوالى في تكبيرات العبد وفي المحصول ومختصراته أنه يعلم أيضاً بكونه قضاء الواجب والعجب من ترك المصنف له مع ذكره إياه في المندوب (قوله والندب) أى ويعلم خصوصا الندب بأمرين أحدهما أن يعلم أنه قصد القربة وتجرد ذلك عن أماره تدل على خصوص الوجوب أو الندب فانه يدل على أنه مندوب لأن الأصل عدم الوجوب الثاني كون الفعل قضاء لمندوب فانه يكون مندوبا أيضاً وفي المحصول ومختصراته أنه يعلم أيضاً بأن يداوم على الفعل ثم يتركه من غير نسخ وأنه يعلم المباح بخصوصه بأن يفعل فعلا ليس عليه أماره على شيء لانه لا يفعل محرما ولا مكروها والأصل عدم الوجوب والندب وهذا مخالف لما ذكره قبيل ذلك من ترجيح الوقف فلذلك حذفه المصنف قال * (الرابعة - الفعلان لا يتعارضان)

قال العبري رحمه الله وفيه نظر فان من نام جميع الوقت فان الأداء عليه غير واجب مع وجوب القضاء أقول لانسلم أن الأداء غير واجب بمعنى انعقاد سبب وجوبه في حقه المسألة (الرابعة الفعلان) أى فعلا النبي عليه السلام (لا يتعارضان) أما في المتأخرين كصلاة الظهر في وقتين وفي المختلفين الجائز اجتماعهما كالصلاة والصوم فظاهر وكذا في المتناقض أحكامهما كالصوم في يوم معين والافطار في آخر لاجتماع الوجوب في وقت والجواز في آخر اللهم إلا إذا دل دليل على وجوب تكرير الأول له أو مطلقا أو لأمته ويدل الدليل على وجوب التأسى فيكون الثاني نسخاً لحكم الدليل الدال على التكرار لا لحكم الفعل كذا ذكر المحقق قال الفاضل أى لا يكون الفعل الثاني نسخاً لحكم الفعل الأول اما بالنظر إلى الاستقبال فلأن الفعل لا يقتضى التكرار فلا حكم محقق يرفع وأما بالنظر إلى الماضي فلأن رفع ما وجد محال فتمين أن يكون نسخاً لحكم الدليل الدال على وجوب التكرير ولا يخفى أنه قد لا يكون نسخاً بل تخصيصاً كما إذا دل الدليل على عموم تكرير الصوم مثلاً ثم أفطر فانه تخصيص لا نسخ وقوله أو مطلقا ويدل الدليل ليس في عبارة مختصر المدقق رحمه الله والأول فيما لا حاجة اليه لأن وجوب التكرير له

عليه السلام أعم من أن يكون له خاصة أو مع أمته ، وكذا وجوب التكرير للأمة
وأما زيادة اشتراط دلالة الدليل على وجوب التأسي فيما إذا كان وجوب التكرير للأمة
فما لا بد منه وإلا لم يتحقق التعارض في حق الأمة وعلى العبرى عدم تعارض مثل الصوم
والانقطاع باختلاف الوقت * ثم قال : وفيه نظر فإن وقوع المتقابلين في وقتين لا ينافي
تقابلهما * أقول لو سلم تقابلهما فلا يلزم منه التعارض في الأحكام وهو المقصود إذ ثبوت
حكم أحدهما في حين وقوعه لا ينافي ثبوت حكم الآخر وقت تحققه وإن كانا متنافيين لما
أشرنا إليه فالفعل حينئذ إنما يعارض القول لا الفعل الآخر واختلاط القول مع الفعل
باعتبار دليل على تكرير الفعل أو على وجوب التأسي أربعة أقسام على ما ذكر المحقق وغيره
لأنه إما أن لا يدل الدليل على التكرار ولا على التأسي أو يدل عليهما أو يدل على الأول
فقط أو على الثاني فقط وفي كل قسم * فالقول أما خاص به أو بالأمة أو شامل لهما فيصير
اثني عشر وعلى التقادير إما أن يعلم تقدم الفعل أو تأخره أو يجعل الحال فيصير
سته وثلاثين فأقسام الأول أربعة والأصناف الأول من كل قسم ثلاثة ومن كل صنف
ثلاثة أصناف فالأصناف الثواني من كل قسم تسعة * القسم الأول وهو أن لا يدل دليل
على شيء منهما إضافة الأول كما عرفت ثلاثة أوجه * أحدها أن يختص القول به فإن تأخر
القول مثل أن يفعل ثم يقول لا يجوز لي هذا الفعل فهذا القول لا يتعلق له بهذا الفعل في
الماضي إذ حكمه فيما بعده ولا في المستقبل إذ لا دليل على تكرار الفعل فلا حكم له فيه فلا
تعارض على التقديرين وإن تقدم القول لنسخ الفعل حكمه وهو من النسخ قيل التحكم من الفعل
الذي يجوز ناه دون المعزلة وإن جهل الجاهل فذهاب تقديم القول وتقديم الفعل والتوقف
ثانيها أن يختص القول بالأمة فلا يعارض الفعل تقدم أو تأخر لعدم التوارد على محل
لاختصاص القول بالأمة والفعل لا تعاق له بهم إذ الفرض أنه لا يجب التأسي * ثالثها أن
يعم القول له وللأمة لحكمه على تقدير تقدم الفعل وتأخره في حقه وفي الأمة كما تقدم فلا
تعارض في حقنا على التقديرين وفي حقه أن تأخر القول وإن تقدم فالفعل ناسخ هذا إذا
تناوله القول نصوصية مثل قوله لا يجب على ولا عليكم وإذا تناوله عموماً مثل قوله لا يجب
أحد فالفعل مخصص له في حقه لا ناسخ لما عرف أن الأخص يختص الأعم في النخالف
تقدم أولاً لأنه أهون من النسخ * القسم الثاني أن يدل دليل على تكرار وعلى وجوب
التأسي وتحت الأصناف الثلاثة * أحدها أن يختص القول به فلا يعارض في حق الأمة بحال
وأما في حقه فالمأخر ناسخ وإن جهل التاريخ فالمذاهب ثلاثة والمختار التوقف احترازاً عن
الحكم * ثانيها أن يختص بالأمة فلا يعارض في حقه وأما في حق الأمة فالناسخ المتأخر
وإن جهل التاريخ فالمذاهب والمختار تقديم القول كما سيجيء * ثالثها أن القول له وللأمة
فالمأخر أيا كان نسخ في حقه وحقنا فإن جهل التاريخ فالمذاهب والمختار تقديم القول

فإن عارض فعله الواجب اتّباعه قولاً متقدماً نسخته وإن عارض متأخراً عاماً فبالعكس وإن اختص به نسخته في حقه وإن اختص بنا خصناً في حقنا قبل الفعل ونسخ عنا بعده وإن جهل التاريخ فالأخذ بالقول في حقنا

فقوله (فإن عارض فعله الواجب اتّباعه قولاً متقدماً نسخته) إشارة إلى أن فعله الثابت التكرار الواجب التأسى إذا تأخر عن القول خاصاً به أو بنا أو عاماً له ولنا نسخ القول في حقه أو في حقنا أو في حقه وحقنا أما الأول فظاهر ، وأما الثاني فلوجوب الاتباع وكذا الثالث وان دفع بهذا ما قال الخنجر أن القول العام ان تناوله بالظهور كان فعله قبل العمل بالعام تخصيصاً لانسحاً لأن ذلك إنما يصح لو لم ينسخه في حقنا أيضاً ثم المشعر بالقيّد الأول قوله فيما بعد وإن عارض قولاً متأخراً إذ لا تعارض بينهما إذا لم يتكرر إلا أنه يجوز أن يجرى الأول على إطلاقه ويفهم التكرار بالثاني قرينة المعارضة والدال على القيّد الثاني قوله الواجب اتّباعه وتفسير العبري رحمه الله الواجب الاتباع بالتكرار وجوبه مما لا يخفى ما فيه فهذا قد شمل أقساماً ثلاثة شق كل قسم من أقسام صنف على حدة من الأقسام الثلاثة للقسم الثاني وهي أن يتأخر الفعل يكون ناسخاً والقول خاص به أو بالامة أو عام وإن لم يقيّد الفعل بالتكرار شمل بعض أقسام القسم الرابع أيضاً على ما لا يخفى وقوله (وإن عارض) أي فعله الثابت التكرار الواجب التأسى قولاً (متأخراً عاماً) له والامة (فبالعكس) أي نسخ القول الفعل في حقه وحقنا إشارة إلى قسم آخر من أقسام الصنف الثالث من القسم الثاني وهو أن يكون القول متأخراً ناسخاً وقوله (وإن اختص) أي القول المتأخر (به) أي النبي عليه السلام (نسخته) أي القول الفعل (في حقه) عليه السلام لافي حقنا إلى قسم آخر من أقسام الصنف الأول وقوله (وإن اختص) أي قوله المتأخر (بنا خصناً) هذا القول عن حكم ذلك الفعل إذ أورد (في حقنا قبل الفعل) أي قبل أن تأتي نحن بمثل قوله عليه السلام (ونسخ) حكمه (عنا بعده) أي بعد اتياننا بمثله إشارة إلى أن القول المتأخر المختص بنا ليس بذسخ للفعل المتقدم مطلقاً بل قد يكون تخصيصاً إذا ورد قبل العمل بالفعل لأنه تبين أنه لو لم يكن الفعل مراداً العمل للامة والحق أنه نسخ أيضاً لكنه قبل التمكن من الفعل وحينئذ يكون القول المتأخر المختص بنا مطلقاً قسماً آخر من أقسام الصنف الثاني فاستوفيت الأقسام الستة من القسم الثاني وإلى الثلاثة الآخر أشار بقوله (وإن جهل التاريخ) أي لم يعلم أن الفعل متقدم أو القول (فالأخذ بالقول في حقنا) فيما كان مختصاً بنا أو عاماً له ولنا مدرن ما كان مختصاً به أولى

لاستبداده) أقول التعارض بين الأمرين هو تقابلها على وجه يمنع كل واحد منها مقتضى صاحبه ولا يتصور التعارض بين الفعلين بحيث يكون أحدهما ناسخاً للآخر أو مخصصاً له لأنه إن لم تتناقض أحكامهما فلا تعارض وإن تناقضت فكذلك أيضاً لأنه يجوز أن يكون الفعل في وقت واجباً وفي مثل ذلك الوقت بخلافه من غير أن يكون مبطلاً للحكم الأول لأنه لا عموم للأفعال بخلاف الأقوال نعم إذا كان مع الفعل الأول قول مقتضى لوجوب تكراره فإن الفعل الثاني قد يكون ناسخاً أو مخصصاً لذلك القول كما سيأتي لا للفعل فلا يتصور التعارض بين الفعلين أصلاً بل إما أن تقع بين القولين وقد ذكر المصنف حكمه في الكتاب السادس أو بين القول والفعل وقد ذكره المصنف هنا وله ثلاثة أحوال أحدها أن يكون القول متقدماً * والثاني عكسه * والثالث أن يجهل الحال (قوله فإن عارض فعله الواجب الخ) هذا هو الحال الأول وحاصله أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا فعل فعلاً وقام الدليل على أنه يجب علينا اتباعه فيه فإنه يكون ناسخاً للقول المتقدم عليه المخالف له سواء كان ذلك القول عاماً كما إذا قال صوم يوم كذا واجب علينا ثم أفطر ذلك اليوم وقام الدليل على اتباعه كما فرضنا أو كان خاصاً به أو خاصاً بنا واحترز بقوله الواجب اتباعه عما إذا لم يدل دليل على أنه يجب علينا أن نتبعه في ذلك الفعل فإنه يستثنى منه صورة واحدة لا يكون فيها ناسخاً لمخصصاً وهو ما إذا كان القول المتقدم عاماً ولم يعمل بمقتضاه لأنه إذا عمل بمقتضاه أو كان خاصاً به عليه الصلاة والسلام كان ناسخاً وإن كان خاصاً بنا فلا تعارض أصلاً ولم يذكر المصنف حكم الفعل الذي لم يقم الدليل على وجوب اتباعه فيه في شيء من الأقسام لعدم الفائدة بالنسبة لينا (قوله وإن عارض متأخراً) هذا هو الحال الثاني وهو أن يكون القول متأخراً عن الفعل المذكور وهو الذي دل الدليل على أنه يجب علينا اتباعه فيه فنقول إن لم يدل الدليل على وجوب تكرار الفعل فلا تعارض بينه وبين القول المتأخر أصلاً وتركه المصنف لظهوره وإن دل الدليل على وجوب تكراره عليه وعلى أمته فالقول المتأخر قد يكون عاماً أي متناولاً له صلى الله عليه وسلم ولأمته وقد يكون خاصاً به وقد يكون خاصاً بنا فإن كان

(لاستبداده) أي لاستقلال القول بالإفادة دون الفعل لأن القول وضع لذلك بخلاف الفعل فإن له محامل وإنما يفهم منه في بعض الأحوال ذلك بقرينة فيقع فيه الخطأ كثيراً وأيضاً القول أعم دلالة لشموله المعدوم والموجود المعقول والمحسوس بخلاف الفعل لاختصاصه بالموجود المحسوس وأيضاً القول دلالاته متفق عليها بخلاف الفعل وقوله في حقه اشعار بأن الأولى في حقه عليه السلام فيما كان القول مختصاً به أو عاماً للتوقف لإحتمال الأمرين وكون المصير إلى أحدهما بلا دليل تحكم فإن قلت لم لا يصر إلى التوقف هاهنا كما في حقه عليه السلام لإحتمال الأمرين قلنا لأن القول بالتوقف ضعيف هاهنا لأنه إذا تعلق القول والفعل بنافهين

عاما فانه يكون ناسخاً للفعل المتقدم كما إذا صام عاشوراء مثلاً وقال الدليل على وجوب تكراره وعلى تكليفنا به ثم قال لا يجب علينا صيامه واليه أشار بقوله (وإن عارض متأخراً عاماً فالعكس) أى وإن عارض فعله الواجب اتباعه قولاً متأخراً عاماً فانه يكون للقول ناسخاً للفعل وإن كان خاصاً به صلى الله عليه وسلم كما إذا قال فى المثال المذكور لا يجب على صيامه فليس فيه تعارض بالنسبة إلى الأمة لعدم تعلق القول بهم فيستمر تكليفهم به وأما فى حقه صلى الله عليه وسلم فإن القول يكون ناسخاً للفعل واليه أشار بقوله وإن اختص به نسخه فى حقه وإن كان خاصاً بنا كما إذا قال فى المثال المذكور لا يجب عليكم أن تصوموا فلا تعارض فيه بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فيستمر تكليفه به وأما فى حقنا فانه يدل على عدم التكليف بذلك الفعل ثم ان ورد قبل صدور الفعل منا كان مخصصاً أى مبيناً لعدم الوجوب وإن ورد بعد صدور الفعل فلا يمكن حمله على التخصيص لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون ناسخاً لفعله المتقدم والتفصيل المذكور إنما يأتي إذا كانت دلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل بطريق الظهور كما إذا قال هذا الفعل واجب علينا وعلى المكلفين فأما إذا كان بطريق القطع كما إذا قال انه واجب على وعليكم فلا يمكن حل القول المتأخر على التخصيص بل يكون ناسخاً مطلقاً ثم إن هذا كله فيما إذا كان الفعل المتقدم مما يجب اتباعه كما تكلم فيه المصنف فان لم يكن كذلك فلا تعارض فيه بالنسبة إلى الأمة لأن الفعل لم يتعلق بهم وأما بالنسبة إليه فان كان الفعل عاماً دل الدليل على وجوب تكرره عليه وكان القول المتأخر خاصاً به صلى الله عليه وسلم أو متناولاً له وللأمة بطريق النص كقوله لا يجب على ولا عليكم فيكون القول ناسخاً للفعل وإن كان متناولاً بطريق الظهور

متعبدون بالعمل بمقتضى أحدهما والتوقف فيه إبطال العمل وقد يرجح فيعمل به بخلاف ما إذا تعلق به عليه السلام فانه لا تعبد لنا بأعماله ولا بأن يحكم فيها أن الواجب عليه هذا أو ذاك فتوقفنا نظراً إلى الإحتالين إليه أشار المحقق قال الفاضل رحمه الله وهنا بحث وهو انه بعد ما بين ترجيح القول بالوجوه المذكورة فسؤال التوقف ليس بسديد وإنما يتوجه السؤال بأنه لم يصار فى السكك إلى ترجيح القول كما هو رأى الأمدى * القسم الثالث أن يدل دليل على التكرار فى حقه دون وجوب التأسى به والقول فيه الاحتمالات الثلاثة فلا تعارض أصلاً عند اختصاصه بالأمة لعدم ثبوت حكم الفعل فى حقهم وعند اختصاصه أو عموم له وللأمة فلا تعارض فى الأمة وأما فى حقه فالمتأخر ناسخ قولاً كان أو فعلاً إذا كان العموم له بطريق النصوصية وأما إذا كان بطريق الظهور فالفعل المتأخر مخصص وعند الجهل فالثلاثة والمختار التوقف * القسم الرابع أن يدل الدليل على التأسى دون التكرار

كقوله لا يجب علينا فيكون الفعل السابق مخصصا لهذا العموم لأن المخصص لا يشترط تأخره عن العام عندنا وأهمل المصنف ذلك كله لأنه لا يخفى (قوله فان جعل) هذا هو الحال الثالث وهو أن يكون المتأخر من القول والفعل مجهولا فان أمكن الجمع بينهما بالتخصيص أو غيره فلا كلام وإن لم يمكن الجمع ففيه ثلاث مذاهب جارية فينا لفائدة العمل * وفيه عليه الصلاة والسلام لمعرفة ما كان يجب عليه مثلا أو يحرم * أحدها وهو المختار في الأحكام والمحصل ومختصراته أنه يقدم القول لكونه مستقلا بالدلالة موضوعا لها بخلاف الفعل فإنه لم يوضع للدلالة وإن دل فاعما يدل بواسطة القول * والثاني أنه يقدم الفعل لأنه أبين وأوضح في الدلالة ولهذا يبين به القول * كخطوط الهندسة * والثالث أنا نتوقف إلى الظهور لتساويهما في وجوب العمل واختار ابن الحاجب التوقف بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم والاختصاص بالقول بالنسبة إلى الأمة وفرق بينهما بأننا متعبدون بالعمل فأخذنا بالقول لظهوره ولا ضرورة بنا إلى الحكم بأحدهما بالنسبة إليه عليه الصلاة والسلام ووافق المصنف مختار الجمهور بالنسبة إلى الأمة وسكت عن القسم الآخر واليه أشار بقوله (فالأخذ بالقول في حقنا لاستبداده) أي لاستقلاله وهو ظاهر في اختيار ما اختاره ابن الحاجب قال * (الخامسة أنه عليه الصلاة والسلام قبل النبوة تعبد بشرع وقيل لا

في حقه وفي القول الاحتمالات فان اختص بالامة فلا تعارض في حق الامة وأما في حقه فان تأخر القول فلا تعارض وإن تقدم بالفعل ناسخ في حقه وإن جهل فالمذاهب الثلاثة وإن اختص بالامة فلا تعارض في حقه * وفي حق الامة المتأخر ناسخ وإن جهل التاريخ فالمذاهب واختار العمل بالقول وإن كان عاملا له وللامة فلا تعارض في حقه إن تقدم الفعل والفعل ناسخ ان تقدم القول * وفي حق الامة المتأخر ناسخ وإن جهل الثلاثة واختار القول والمحقق هنا نظر وهو أن كون المعلوم تأخره ناسخاً في حق الامة إنما يكون إذا تقدم المتأخر التأسى والإتيان بمثل فعله عليه السلام وإن لم يتقدم بل وزود القول بعد التأسى ولا يتصور في هذا الفعل فلا تعارض في حقه للدليلين إذ لا دليل على التكرار فلا يثبت الفعل إلا مرة واحدة المسألة (الخامسة أنه عليه الصلاة والسلام قبل النبوة تعبد بشرع) أى بشريعة من قبله من الانبياء لانه نقل بالقریب من التواتر أنه عايناه السلام كان يحج ويطوف ويحجذب الميثة ويعتزل النساء ويروض نفسه للزكية والتصفية والتخلية في غار حراء وهذه الاشياء مما لا تعرف إلا بالشرع إذ لا مجال للعقل فيها وليس ذلك شرعه إذ لم يكن مبعوثاً إذ ذاك فلذا نسبته البعض إلى شرع ابراهيم وبعضهم إلى شرع موسى والبعض إلى شرع عيسى عليهم الصلاة والسلام (وقيل لا) أى لم يكن متعبداً بشرع واستدل

(١٤ - بدخشی ٢)

وبندھا فالأكثرُ على المنع قيل أمر بالاعتباس ويكذبه انتظاره
الوحي وعدم مراجعته ومراجعتنا قيل راجع في الرجم قلنا للإلزام
استدل بآيات أمر فيها باقتفاء الأنبياء السالفة عليهم الصلاة
والسلام

عليه الإمام بأنه لو تقيده عليه السلام بشرع لكان أما بشرع عيسى عليه السلام أو من قبله
والثاني باطل لانتساخ الشرائع السالفة بشرع عيسى عليه السلام وكذا الأول لانقطاع شريعته
بسبب أن الناقلين عنه النصارى وهم كفار بسبب القول بالتثليث والباقون على شريعته مع
البراءة عن الكفر قليلون بحيث لا يكون نقلهم حجة * قول وفيه نظر لانا لا نسلم أن شرع
عيسى عليه السلام قد نسخ جميع أحكام الشرائع السالفة كيف وقد قال عيسى عليه السلام
ما جئت لتبديل دين موسى بل لتكميله ونسخ بعض أحكام التوراة كاباحة الخنزير وترك
الحثان والغسل بعد حرمتها في دين موسى عليه السلام إنما وقع من الحواريين ولا نسلم أن
الكفر يقدح في رواية الخبر المتواتر ولا نسلم أنه لا يجوز التقييد بما ثبت شرعيته بالإيجاد
أو بالشهرة نعم لو قال لم يبق الوثوق على نسخ الانجيل الدال على شريعته لكثرة التغيير
والتحريف لكان وجها ومال البعض إلى التوقف (وبعدها) أي بعد النبوة (فالأكثر
على المنع) من تعبد به بشرع غير شريعته (وقيل) كان بعدها أيضاً متعبداً بشرع من
قبله بمعنى أنه (أمر بالاعتباس) أي اقتباس الأحكام من الشرائع السالفة (ويكذبه)
أي يدل على بطلانه وجهان الأول (انتظاره الوحي) فلو كان مأموراً بشرع من
قبله لما انتظر الوحي في الوقائع إلا بعد البحث عن تلك الشرائع وحصول العلم بخلوها عن
بيان حكمها لكنه كان ينتظر من غير تفتيش عن شرائعهم (و) الثاني (عدم مراجعته
ومراجعتنا) فلو كان مأموراً بذلك لوجب عليه المراجعة إلى كتبهم وعلماهم ولتوفر
الاقتداء به لكنه لم يراجع والالتقل واشتهر لتوفر الدواعي عليه ولم ينقل أيضاً من أحد
من المجتهدين فان (قيل) لا نسلم عدم المراجعة بل (راجع في الرجم) إلى التوراة كما
ذكر في كتب الحديث (قلنا) ذلك إنما كان (الإلزام) أي لازماً لليهود والاحتجاج
عليهم بناء على أنهم أنكروا شرعية الرجم في دينهم لا لبيان شرعه ولهذا لما طالع عمر
وضي الله عنه ورقة من التوراة غضب عليه وقال لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتباعي
(استدل) على مذهب المخالف (بآيات أمر فيها) النبي عليه السلام (باقتفاء
الأنبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام) كقوله تعالى: «وأن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً» وقوله:
«فبهдам اقتده» وقوله: «انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون» وأمثالها

قلنا في أصول الشريعة وكلياتها) أقول اختلفوا في أن النبي صلى الله عليه وسلم هل كلف قبل النبوة بشرع أحد من الأنبياء فيه ثلاث مذاهب حكاه الإمام وأتباعه كصاحب الحاصل من غير ترجيح * أحدها نعم واختاره ابن الحاجب ثم المصنف وهو بقوله تعبد وهو بضم التاء والعين أى كلف ولم يستدل عليه لعدم قاعدته الآن واستدل الله في الحصول بكونه داخلاً في دعوة من قبله وعلى هذا فقيل كلف بشرع نوح وقيل إبراهيم وقيل موسى وقيل عيسى حكاهن الآمدى وقيل بشرع آدم كما نقل عن حكاية ابن برهان وقيل جميع الشرائع شرع له حكاه بعض شراح الحصول عن المالكية * والثاني لا إذ لو كان مكلفاً بشريعة لوجب عليه الرجوع إلى علمائها وكتبتها ولو راجع لنقل والثالث الوقف واختاره الآمدى وأما بعد النبوة فالأكثر على أنه ليس متعبداً بشرع أصلاً واختاره الآمدى والإمام والمصنف وقيل بل كان متعبداً بذلك أى مأموراً بأخذ الأحكام من كتبهم كما صرح به الإمام فلذلك عبر عنه المصنف بقوله وقيل أمر بالاقباس فافهم وهذا المذهب يعبر عنه بأن شرع من قبلنا شرع لنا واختاره ابن الحاجب وللشافعي في المسألة قولان وبني عليهما أصلاً من أصوله في كتاب الأطعمة أصحهما الأول واختاره الجمهور وأبطل المصنف الثاني بثلاثة أوجه أحدها أنه كان ينتظر الوحى مع وجود تلك الأحكام في شرع من تقدمه والثاني أنه كان لا يراجع كتبهم ولا أخبارهم في الوقائع الثالث أن أمته لا يجب عليها المراجعة أيضاً وهذه الوجوه ذكرها الإمام وهي ضعيفة لأن الإيجاب محلّه إذا علم ثبوت الحكم بطريق صحيح ولم يرد عليه ناسخ كما في قوله تعالى : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » وليس المراد أخذ ذلك منهم لأن التبديل قد وقع والتبس المبدل بغيره واعتراض الخصم بأنه عليه الصلاة والسلام رجع إلى التوراة لما ترفع إليه اليهود في ذنبا المحسن والجواب أن الرجوع إليها لم يكن لإنشاء شرع بل لإلزام اليهود فافهم أنكروا أن يكون في التوراة أيضاً وجوب الرجم (قوله واستدل) أى استدل الخصم بآيات دالة على أنه عليه الصلاة والسلام مأمور باقتناء الأنبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام أى باتباعهم منها قوله تعالى : « وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً ، وقوله تعالى : « ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً ، وقوله تعالى : « أولئك الذين هدى الله فبهم اهتداهم ، وشرعهم من جملة الهدى وقوله تعالى : « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون ، الآية وهو عليه الصلاة والسلام

(قلنا) المراد المتابعة (في أصول الشريعة وكلياتها) كوجوب المعرفة بوجوده ووحدانيته واتصافه بالكمالات الإلهية وتنزهه عن النقائص وجوب الشكر وحرمة الكفران والشواب على الطاعة والعقاب على المعصية وما أشبهها لا يقبل النسخ والتغير لا في الفروع والجزئيات

سيد المرسلين وأجاب المصنف بأن المراد وجوب المتابعة في الأشياء التي لم تختلف باختلاف الشرائع وهي أصول البيانات والكميات الخمس أي حفظ النفوس والعقول والأموال والأنساب والأعراض قال (الباب الثاني في الأخبار وفيه فصول الأول فيما علم صدقه وهو سبعة الأول ما عيّم وجود خبره بالضرورة أو الاستدلال الثاني خبر الله تعالى وإلا

(الباب الثاني في الأخبار) وقد عرفت معنى الخبر قال الإمام هو غنى عن التعريف يعلم كل أحد بأن هذا الموضع يحسن فيه الخبر وذلك لا يحسن فيه حتى يتوقعه تارة ولا يوقعه أخرى وإذا استلزم العلم بحقيقة الخبر وفيه نظر لأن ذلك إنما يقتضى تصويره بوجه ما فلا يلزم بداهة كنهه (وفيه) أي في هذا الباب (فصول) ثلاثة لأن الخبر إما علم صدقه أو كذبه لولا هذا ولذا ذكر فأورد لكل فصلاً وعبر أطنجى عن الثالث بمحتمل الصدق والكذب مع أن كلا من الأولين أيضاً كذلك وإلا لم يكن خبراً وكونه مقطوع الصدق أو الكذب في الواقع لا ينافي احتماله إياهما بالنظر إليه من حيث هو هو قال الجارردي رحمه الله المراد باحتمال الخبر إياهما احتمال كل منهما على البديل الصدق أو الكذب كذلك لا احتمال الأول الصدق والثاني الكذب ثم قال وفيه بحث ولعل وجهه أنه لا معنى لتسمية ما ثبت قطعاً بمحتمل الثبوت إذ الاحتمال إنما يكون حيث لم يقطع بأحد الطرفين فالأقرب ما أشرنا إليه من احتماله إياهما إنما هو بالنظر إلى ذاته فإن الإنسان الكاتب مع ثبوت الكتابة له لا يخرج عن كونه محتملاً للكتابة وعدمها بالنظر إلى ماهيته بمعنى أن حقيقة الإنسان من حيث هي يحتمل كلا منهما الفصل (الأول فيما) أي الخبر الذي (علم صدقه وهو سبعة الأول ما علم وجود خبره) عقلاً وأراد بالخبر مدلول التركيب الخبرى أي الواقعة التي يدل هو عليها فانه على لفظ المفعول قد يراد به السامع الملقى إليه الخبر وقد يراد به الواقعة وهو المراد وذلك إما (بالضرورة أو الاستدلال) أي الفعل بمعنى حركته في المعاني من المطالب إلى المبادئ طلباً لما يفيد العلم بالمطلوب كالحمد الأوسط وما هو في حكمه ثم الحركة منها إلى النتائج وفيه بحث إذ المراد بالمعلوم ضرورة إن كان الأولى وهو ما لا يحتاج العقل في الحكم فيه إلى غير تصور الطرفين كقولنا الكل أعظم من جزئه لم يشمل سائر الضروريات كالمشاهدى والحدسى والتجربى وما تابعه والتواترى كقولنا النار حارة ونور القمر مستفاد من الشمس والسقمونيا مسهل والأربعة زوج والكعبة بمكة وإن كان أعم لم يحسن جعل المتواتر قسماً له وأيضاً بعض الأقسام الآتية مما هو حاصل بالاستدلال مع أنه جعل قسماً له وكأنه أراد ما يعلم بهما وإن لم يوجد الأخبار (الثاني خبر الله تعالى) فانه صادق دائماً (وإلا) الكذب في بعض الأوقات فلو فرض

لَكُنَّا فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ أَكْمَلُ مِنْهُ تَعَالَى الثَّالِثُ خَيْرُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْمُعْتَمِدُ دَعْوَاهُ الصَّدَقَ وَظُهُورُ الْمُعْجَزَةِ عَلَى وَفْقِهِ الرَّابِعُ
خَيْرُ كُلِّ الْأُمَّةِ لِأَنَّ الْإِجْمَاعَ حُجَّةَ الْخَامِسِ خَيْرُ جَمْعٍ عَظِيمٍ عَنْ أَحْوَالِهِمْ
السَّادِسُ الْخَيْرُ الْمَخْفُوفُ بِالْقُرْآنِ

صدقنا فيه (لَكُنَّا فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ أَكْمَلُ مِنْهُ تَعَالَى) إِذِ الصَّادِقُ أَكْمَلُ مِنَ الْكَاذِبِ مِنْ
حَيْثُ هُمَا كَذَلِكَ وَاللَّازِمُ بَاطِلُ (الثَّالِثُ خَيْرُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فَإِنَّهُ عَمَّا عِلْمِ
صَدَقَهُ (وَالْمُعْتَمِدُ) فِي ذَلِكَ (دَعْوَاهُ الصَّدَقَ وَظُهُورُ الْمُعْجَزَةِ عَلَى وَفْقِهِ) أَيْ وَفْقَ دَعْوَاهُ فَإِنَّهُ
إِذَا قَالَ إِنَّهُ صَدَقَ دَعَايَ أَنْ يَظْهَرَ اللَّهُ تَعَالَى لَكَ عَلَى يَدَيَّ أَمْرًا خَارِقًا لِلْعَادَةِ خَارِجًا عَنْ طَوْقِ
الْبَشَرِ فَأَظْهَرَهُ عَلَى يَدَيْهِ عِلْمًا ضَرْوِيًّا حَادِثًا أَنَّهُ يَصْدُقُ لَهُ نَازِلًا مَنُوزَةً صَدَقَتْ وَكُلٌّ مِنْ
صَدَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى فَهُوَ صَادِقٌ وَخَبْرُهُ صَدَقَ وَلَا خِفَاءَ أَنَّ هَذَا إِنَّمَا يَتِمُّ لَوْ صَحَّ تَصْدِيقُ الْكَاذِبِ
عَقْلًا وَهُوَ إِنَّمَا يَصَحُّ عَلَى مَذْهَبِ الْمُعْتَزَلَةِ دُونَ الْأَشَاعِرَةِ * فَإِنْ قُلْتَ تَصْدِيقُ اللَّهِ تَعَالَى لِإِيَّاهُ
فِي أَنَّهُ مَرْسَلٌ مِنْ عِنْدِهِ وَلَا يَلْزِمُ صَدَقَهُ فِي كُلِّ مَا يَخْبُرُ بِهِ * قُلْنَا دَعْوَى الرَّسَالَةِ بَتَضَمُّنِ دَعْوَى
الصَّدَقِ فِي جَمِيعِ مَا يَدْعَى بِحَيْثُ بِهِ مِنَ الْمَرْسَلِ فِي فَالتَّصْدِيقِ فِي الْأَوَّلِ بَتَضَمُّنِ تَصْدِيقِهِ فِي الثَّانِي
وَلَوْ سَلِمَ فَبِإِضْطِمَامِ مَا يَدُلُّ عَلَى عَصْمَةِ الرَّسُولِ مِنَ الْكَذْبِ (الرَّابِعُ خَيْرُ كُلِّ الْأُمَّةِ لِأَنَّ الْإِجْمَاعَ
حُجَّةٌ) عَلَى مَا سَيَأْتِي وَخَيْرُ جَمِيعِ الْأُمَّةِ رَاجِعٌ إِلَيْهِ (الْخَامِسُ خَيْرُ جَمْعٍ عَظِيمٍ عَنْ أَحْوَالِهِمْ) الْحَاصِلَةُ
لِأَنفُسِهِمْ كَأَخْبَارِ الصُّوفِيَةِ عَمَّا يَنْكَشِفُ عَلَيْهِمْ مِنْ عَالَمِ الْغَيْبِ بَعْدَ الْإِرْتِيَاضِ وَالْإِعْرَاضِ عَمَّا سِوَى
الْحَقِّ جَلٍّ وَعَلَا ظَاهِرًا وَبَاطِنًا مِنَ الْوَقَائِعِ الْعَلِيَّةِ ، وَالْحَقَائِقِ الْبَشَرِيَّةِ ، وَالْأَنْوَارِ الرُّوحِيَّةِ
وَالْخُرُوجِ عَنْ مَضْيِيقِ ظُلُمَاتِ الْهَيَاكِلِ فَضَاءِ سَاحَاتِ نُورِ الْمَلَائِكَةِ ، وَالْوُصُولِ إِلَى سَنَاءِ
شَرَفَاتِ الْجَبَرُوتِ وَالْإِطْلَاعِ عَلَى الْعُلُومِ الْغَيْبِيَّةِ وَاللَّدُنِّيَّةِ ، وَالْإِنْفِاسِ الذَّاقِ الْإِلَهِيِّ ،
وَالْتَحَقُّقِ بِتَوْحِيدِ الْأَفْعَالِ وَالصِّفَاتِ وَالذَّاتِ الْمَشَارِ إِلَىهَا بِقَوْلِهِمْ : التَّوْحِيدُ هُوَ اسْتِقْطَاتُ
الْحُدُوثِ ، وَافْرَادُ الْعَدَمِ فَإِنَّ كُلَّ ذَلِكَ عَمَّا أَخْبَرَ بِهِ جَمْعٌ عَظِيمٌ مَرْتَضٍ الْأَعْضَاءُ الْمُخْتَلِفَةُ مِنَ
الْأَوْلِيَاءِ الْمُقَرَّبِينَ وَالْأَصْفِيَاءِ الْمُتَأَلِّهِينَ وَيَبْعَدُ عَادَةً مِنْ أَنْ يَكُونُوا كَاذِبِينَ فِيمَا قَالُوا بَلْ لَوْ نَظَرَ
مَنْ رَفَعَ عَنْ بَصَرِهِ الْغُشَاءَ ارْتَفَعَ عَنْ بَصِيرَتِهِ الْغَطَاءُ بِعَيْنِ الْإِنْصَافِ لِابْعَيْنِ التَّعَصُّبِ وَالْإِعْتِسَافِ
عِلْمِ قَطْعًا أَنَّهُمُ الصَّادِقُونَ النَّاطِقُونَ بِالْحَقِّ عَنِ الْحَقِّ وَأَوْلَئِكَ هُمُ الْمَوْقِفُونَ حَقًّا لَهُمُ الْأَمْنُ
وَهُمْ مَهْتَدُونَ لِأَخْوَفِ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ (السَّادِسُ الْخَيْرُ الْمَخْفُوفُ بِالْقُرْآنِ) فَإِنَّهُ مَعْلُومٌ
الصَّدَقُ أَيْضًا فَإِنَّا إِذَا أَخْبَرْنَا بِمَوْتِ وَلَدِهِ مَلِكٍ مَعَ صَرَخٍ وَإِخْرَاجِ جَنَازَةٍ وَكَذَا قَدْ عَلِمْنَا أَنَّهُ شَرَفٌ
عَلَى الْهَلَاكِ قَطْعْنَا بِمَوْتِهِ فَإِنْ قُلْتَ إِنَّهُ حَصَلَ بِالْقُرْآنِ لَا بِالْخَبَرِ قُلْنَا لَوْلَا الْخَبَرُ لَجُوزْنَا مَوْتَ غَيْرِهِ
وَقَالَ الْمُبَرِّي رَحِمَهُ اللَّهُ وَفِيهِ نَظَرٌ إِذِ التَّجْوِيزُ بَاقٍ مَعَ تَحَقُّقِ الْخَبَرِ أَيْضًا أَقُولُ التَّجْوِيزُ الْمُنْفَى هُوَ الْإِنْكَارُ

السابع المتواتر وهو خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب وفيه مسائل) أقول الخبر قسم من أقسام الكلام وهو يطلق على اللساني والنفساني والخلاف في أنه هل هو مشترك بينهما أو حقيقة في الأول مجاز في الثاني أو عكسه كالخلاف في الكلام وقد عرفه المصنف في تقسيم الألفاظ بأنه الذي يحتمل التصديق والتكذيب وتقدم الكلام هناك عليه فلذلك استغنى عن ذكره هنا . ثم أن الخبر من حيث هو خبر محتمل للصدق والكذب مطلقاً لكنه قد يقطع بصدقه أو كذبه لأمر خارجة ، وقد لا يقطع بواحد منهما لعدم عروض موجب للقطع به فصار الخبر على ثلاثة أقسام فلذلك ذكر في الباب ثلاثة فصول ، لكل قسم منهما فصل ، وهذا إذا قلنا أن الخبر منحصر في الصدق والتكذب ، وجعل الجاحظ بينهما واسطة فقال : الصدق هو المطابق مع اعتقاد كونه مطابقاً ، والكذب هو الذي لا يكون مطابقاً مع اعتقاد عدم المطابقة فأما الذي ليس معه اعتقاد سواء كان مطابقاً أو غير مطابق فانه ليس بصدق ولا كذب والا كثيرون قالوا : الصدق هو المطابق للواقع مطلقاً والكذب ما ليس بمطابق مطلقاً . الفصل الأول فيما علم صدقه وهو سبعة أقسام . الأول : الخبر الذي علم وجود خبره أي الخبر به وهو بفتح الباء والعلم به إما بالضرورة كقولنا : الواحد نصف الاثنين وإما بالاستدلال كقولنا : العالم حادث والخبر الموافق لخبر المعصوم . الثاني : خبر الله تعالى وإلا لكانا في بعض الأوقات وهو وقت صدقنا وكذبه أكمل منه تعالى لكون الصدق صفة كمال والكذب صفة نقص وهذا القسم وما بعده علمنا فيه أولاً صدق الخبر ثم استدللنا بصدقه على وقوع الخبر عنه بخلاف الأول فانا علمنا أولاً وقوع الخبر عنه ثم استدللنا بوقوعه على صدق الخبر . الثالث : خبر الرسول صلى الله عليه وسلم والمعتمد في حصول العلم به هو

ولا ينافيه بقاء التجويز العقلي بمعنى أنه لو فرض وقوع خلافه لما لزم محال (السابع) الخبر (المتواتر ، وهو خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب) ومعنى التواتر لغة تتابع أمور واحد بعد واحد بعده من الوتر ومنه قوله تعالى : « ثم أرسلنا رسلنا تترى ، واصطلاحاً ما ذكر ويقرب منه ما قيل هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج خبر جماعة علم صدقهم لا يتعين الخبر بل إما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة فإن من القرائن ما يلزم الخبر من أحوال في الخبر والخبر عنه والخبر ومنها ما يدل على ذلك من الأمور المنفصلة كما ذكر في موت ابن ملك والمعنى بالآخر إنما هو الخبر المفقرون بالآخر وأما بغير القرائن كالعلم بخبره أي الواقعة ضرورة أو نظر (وفيه) أي التواتر (مسائل)

دعواه الصدق في كل الأمور وظهور المعجزة عقب هذه الدعوى قال في المحصول ولا يثبت المدعى إلا بالبائبات وقوع هذا كله قال وكيف وقد جوز بعضهم وقوع الذنب منهم عمداً واتفقوا على جوازه في حال السهو والنسيان وقد لاح بما قاله الإمام اشكال على المصنف في تجويزه الصغائر سهواً ودعواه العلم بالصدق مطلقاً نعم إن أراد الصدق في الأحكام وهو الذي يقتضيه كلام الإمام في العالم فلا تعارض لأنهم معصومون عن الخطأ فيه عند طائفة كما تقدم * الرابع خبر كل الأمة لأن الإجماع حجة كما سيأتي هكذا استدل عليه الإمام فتبعه المصنف وغيره فإن أراد بالحجة ما هو مقطوع به وهو الذي صرح به الآمدى هنا فالإجماع ليس كذلك عندهما كما ستعرفه وإن أراد بالحجة ما يجب العمل به فسلم لكنه لا يلزم من ذلك أن يكون مقطوعاً به لأن أخبار الآحاد والعمومات وغيرهما يجب العمل بها مع أنها ظنية * الخامس أن يخبر جمع عظيم يستحيل تواطؤهم على الكذب عن شيء من أحوالهم كالشهرة والثفرة فإنه لا يجوز أن يكون كلها كذباً كما قاله في المحصول أى بل لا بد أن يكون منها ما هو صدق قطعاً وليس المراد أنا نقطع بصدق الجميع فإنه باطل قطعاً قال وكذلك إذا أخبر كل واحد منهم عن شيء لم يخبر به صاحبه * السادس الخبر المحفوف بالقرائن كخبر ملك عن موت ولده ولا مريض عنده سواه مع خروج النساء على هيئة منكرة من البكاء ونشر الشعر وخروج الملك وراء الجنائز على نحو هذه الهيئة فإنه يفيد العلم كما جزم به المصنف واختاره الإمام والآمدى وابن الحاجب ونقلوا عن الأكثرين خلافه * السابع الخبر المتواتر والتواتر لغة هو التتابع يقال تواتر القوم إذا جاء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما وفي الاصطلاح كل خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحاطت العادة تواطؤهم على الكذب (فروع) جعلها بعضهم من المقطوع بها كما قاله في المحصول * أحدها إذا أخبر شخص عن أمر بحضرة الرسول عليه الصلاة والسلام ولم ينكره فقال بعضهم يكون تصديقاً له مطلقاً والحق أنه يكون تصديقاً إن كان في أمر ديني لم يتقدم بيانه أو تقدم وكان مما يجوز نسخه وكذلك إذا كان في أمر دنيوي وعلينا أنه عليه الصلاة والسلام علم بذلك أو ادعى الخبر عليه به مع استشهاده به الثاني إذا أخبر شخص عن أمر بحضرة جمع عظيم بحيث لو كان كاذباً لما سكتوا عن تكذيبه فأمسكوا عن ذلك فإنه يفيد ظن صدقه وقال جماعة يفيد اليقين لامتناع جهلهم به في العادة ومع عدم الجهل يمتنع عادة أن لا يكذبوه الثالث قالت جماعة من المعتزلة الإجماع على العمل بموجب الخبر يدل على صحته قطعاً لأن العبادة في المظنون أن يقبله بعضهم ويرده بعضهم وما قالوه باطل الرابع قال بعض الزيدية بقاء النقل مع توفر الدواعي على إبطاله يدل على القطع بصحته وما قالوه ليس بشيء * الخامس تمسك جماعة في القطع بالخبر بأن العلماء ما بين محتج به ومؤول له وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله وهو

ضعيف لاحتمال أن يكون قبره كقبول خبر الواحد قال (الأولى أنه يُفيد العلم مطلقاً خلافاً للسُّمَنِيَّةِ وقيل يُفيدُ عن الوجودِ لا عن الماضي لنا أننا نعلم بالضرورة وجودَ البلادِ النَّائِيَّةِ والأشخاصِ الماضِيَةِ قيل يُجِدُ التَّفَاوُتَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَوْلِنَا الْوَاحِدُ نَصَفُ الْاِثْنَيْنِ قُلْنَا لِلِاسْتِثْنَاءِ

المسألة (الأولى أنه يفيد العلم) بصدقه (مطلقاً) أى سواء كان عما هو الموجود فى الحال أو الماضى (خلافاً للسُّمَنِيَّةِ) والبراهمة فانه لا يفيد عندهم أصلاً وهما طائفتان من الهند الأولى عبدة الأصنام قائمة بالتناسخ والثانية بدعوى أنهم من الحكماء وكلاهما من منكرى النبوة ووقوع العلم بالاختبار (وقيل) انه (يفيد) العلم إذا كان خبراً (عن الموجود) الحالى (لاهن) السكان (الماضى لنا) على إفادة العلم مطلقاً (أنا نعلم بالضرورة وجود البلاد النائية) أى البعيدة كمكة ومصر وذلك من الموجودات الحالية (و) وجود (الأشخاص الماضية) كالأنبياء عليهم السلام والصحابه والخلفاء والتحقق فى الماضى كما نجد العلم بالمحسوسات لافرق بينهما فيما يعود إلى الجزم وماذاك إلا بالإخبار قطعاً فان (قيل نجد التفاوت بينه) أى بين مائت بالمتواتر كوجود أفلاطون (وبين قولنا الواحد نصف الاثنى) إذ الثانى أجلى وأقرب إلى القبول من الأول والتفاوت دليل بطريق احتمال النقض فى المتواتر (قلنا) لانسلم أن التفاوت يكون أحدهما أسرع إلى القبول لاحتمال النقيض بل (للاستثناس) أى استثناس العقل بأحدهما دون الآخر ولأن استثناسه بأحدهما أشد بكثرة سماعه وكثرة خطره بالبال ومثله لا ينافى كونه ضرورياً إذ الضروريات مما يتفاوت جلاء وكذا قيل النقي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان جلى البديهيات ومنها شكوك أخر منها أن الضرورى يستلزم الوفاق وهو منتف هنا ومنها أنه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوا عن موسى عليه السلام أو عيسى أنه قال لاني بعدى ومنها لزم تناقض المعلومين عند تعارض المتواترين ومنها أنه يجوز كذب كل واحد فيجوز كذب الجميع ومنها أنه كاجتماع أهل بلدة فى زمان واحد على الذنب الأبيض مثلاً وأنه بمنعج عادة والجواب عن الكل عموماً أنه تشكك فى الضرورى لا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وخصوصاً عن الأول بأنه لا يلزم الوفاق فى الضرورى لجواز المكابرة والعناد من سرده كما للسوفسطائية وعن الثانى بمنع تحقيق شرائط التواتر فى خبرهم بل مرجعه الى الأحاد وعن الثالث بأن تعارض المتواترين محال عادة وعن الرابع بجواز مخالفة حكم المجموع حكم كل وعن الخامس بأنه قد علم وجود المتواتر والفرق وجود الداعى بخلاف أكل طعام واحد بالجملة فوجود العادة هنا وعدمها به ظاهر

الثانية إذا تواتر الخبر أفاد العلم فلا حاجة إلى النظر خلافاً لإمام
الحرمين والحجة والكعبي والبصري وتوقف المرتضى لنا لو كان
نظرياً لم يحصل لمن لا يتأتى له كالبلة والصبيان قيل يتوقف على
العلم بامتناع تواطؤهم وأن لا داعي لهم إلى الكذب قلنا حاصل بقوة
قريبة من الفعل فلا حاجة إلى النظر (أقول الأكثرون على أن المتواتر يفيد
العلم مطلقاً وقالت السمنية لا يفيد مطلقاً وقيل إن كان خبراً عن موجود أفاد وإن كان عن
ماض فلا والسمنية بضم السين ، وفتح الميم فرقة من عبدة الأوثان كذا قاله الجوهري

المسألة (الثانية) اختلف في العلم الحاصل المتواتر أنه ضروري أو نظري بعد الاتفاق على
حصول العلم به فالمحصول على أنه (إذا تواتر الخبر أفاد العلم) بالضرورة (فلا حاجة) في
حصول العلم (إلى النظر خلافاً لإمام الحرمين والحجة) أي حجة الإسلام (والكعبي والبصري
وتوقف المرتضى) من الشيعة ووافقه الآدي (لنا) أنه (لو كان نظرياً) لا تنظر إلى توسط
المقدمتين واللازم باطل لأننا نعلم قطعاً علمنا بالمتواترات مع انتفاء ذلك أيضاً لو كان كذلك
(لم يحصل لمن لا يتأتى له) النظر (كالبلة والصبيان) واللازم باطل (قيل) لو كان ضرورياً
لما احتاج إلى توسط المقدمات واللازم باطل إذ (يتوقف على العلم) بأن الخبر منه محسوس
لئلا يشتبه وعلى العلم (بامتناع تواطؤهم) على الكذب (وأن لا داعي لهم إلى الكذب)
وهو أن كل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم البعض وهو كونه صدقاً (قلنا) لا نسلم
أن العلم يتوقف على العلم بالأمور المذكورة ، وقد لا يلتفت إليها مفصلاً ولا يتأني ذلك
صورة الترتيب فإن وجوده لا يوجب الاحتياج إليه فإنها ممكنة في كل ضروري لأنك إذا
خلت الكل أعظم من الجزء فلك أن تقول لأن الكل فيه جزء آخر وكل ما كان كذلك فهو
أعظم ولو سلم فهذه المقدمات (حاصل بقوة قريبة من الفعل) لكل أحد تواتر عنده
الخبر إذ هذه في حكم الضروريات التي تكفي في حصولها التفات الذهن إليها (فلا حاجة
إلى النظر) أقول إن أراد أنه لا يحتاج إلى النظر في حصول هذه المقدمات فهذا لا يتأني
كون العلم بمضمون المتواتر نظرياً بمعنى احتياجه إلى ترتيب المقدمات المألومة بالقوة القريبة إلى
الفعل وإن أراد أنه لا حاجة إليه في حصول العلم بمضمونه فممنوع وقد كنت أبدعت له إصلاحاً
وهو أنه وإن احتاج إلى هذه المقدمات لكن هذه المقدمات لعدم احتياجها إلى الحسم طلب
من النفس بالحركة في المبادئ صارت كالمقدمات في قضايا قياساتها معها كالقياس الخفي في
التجربيات وهو أنه لو لم يكن كذلك لما كان دائماً أو أكثرها لكن اللازم باطل والحدود

والدليل على ما قلناه إنما نعلم بالضرورة وجود البلاد البعيدة كمكة وقسطنطينية والأشخاص الماضية كالشافعي وجالينوس اعترض الخصم بأننا نجد التفاوت بين خبر التواتر وبين غيره من المحسوسات والبدهييات كقولنا الواحد نصف الاثنين وحصول التفاوت دليل احتمال التقيض واحتمال التقيض منافي للعلم وأجاب المصنف بأن التفاوت الحاصل سببه أن بعض القضايا يكثر استعمالها وتصور طرفيها وبعضها لا يكثر فلذلك يستأنس العقل ببعضها دون بعض فإذا وردت القضية الأولى جزم العقل بها بسرعة بخلاف القضية الثانية مع اشتراكها في العلمية وهذا الجواب ذكره في الحاصل ولكن بعد أن منع أن العلوم لا تتفاوت واقتصار المصنف عليه يوهم اختيار عدم تفاوتها والمشهور خلافه ويحتمل أن يكون مراد المصنف إنما هو منع التفاوت وأسند المنع بالاستئناس ولم يذكر الإمام شيئاً من هذين الجوابين بل أجاب بأنه تشكيك في الضروريات فلا يسمع المسألة الثانية : ذهب الجمهور إلى أن العلم الحاصل عقب التواتر ضروري أى لا يحتاج إلى نظر وكسب واختاره الإمام وأتباعه وإن الحاجب وذهب لإمام الحرمين والكعبي وأبو الحسين البصري إلى أنه نظري ونقله المصنف تبعاً للإمام عن حجة الإسلام الغزالي وفيه نظر فإن كلامه في المستصفي مقتضاه موافقة الجمهور فتأمل وتوقف المرتضى من الشيعة واختاره الآمدى في الأحكام ومنتهى السؤل ثم استدلل المصنف على مذهبه بأنه لو كان نظرياً لكان غير حاصل لمن لا يتأتى منه النظر كالبه والصدیان وليس كذلك احتج الخصم بأن العلم بمقتضى الخبر متوقف على العلم بامتناع تواطؤ الخبرين على الكذب في العادة وعلى العلم بأن لا داعى لهم إلى الكذب من حصول منفعة أو دفع مضرة وهذه المقدمات نظرية والموقوف على النظرى أولى أن يكون نظرياً وأجاب المصنف تبعاً للحاصل بأن هذه المقدمات حاصلة بقوة قرينة من الفعل أى إذا حصل طرفاً المطلوب في الذهن حصصت عقبه من غير نظر ولعم قال (الثالثة

الوسطى الحاصلة بلا حركة دفعة عند التفات إلى المطالب في الحديسيات بحيث يتمثل المطالب في الذهن معها من غير حركة سواء كان معه شوق أولاً ولا خفاء في أن الاحتياج إلى أمثال ذلك لا يخرج التصديق عن الضرورية إلى النظرية . بل ذلك فيما لا بد فيه من الحركتين كما ذكرنا . ثم أتى قد ظفرت بعد حين بما نقل الفاضل عن المستصفي لحجة الإسلام من أن العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى أنه لا يحتاج إلى توسط واسطة توصله إليه مع أن الواسطة حاضرة لا يكون معدوماً فوجده مشيراً إلى تقديرى المذكور فشكرت الله على ما هداني إليه ، وبهذا تبين أن في كونه عند حجة الإسلام فما يحتاج إلى النظر على ما يشير إليه كلام المستصفي نظراً والأقرب ما ذكر المحقق من أن الحجة مال إلى أنه قسم ثالث بمعنى هو ليس بأولى ولا نظري المسألة (الثالثة) حصول الخبر المتواتر غير

ضابطه إفادة العلم وشرطه أن لا يعمل السامع ضرورة وأن لا يعتقد خلافه لشبهة دليل أو تقليد

منحصر في عدد مخصوص بل يختلف و(ضابطه إفادة العلم) فان أفاد الخبر العلم بالخبر به بنفسه علم تواتره وإلا فلا لانا نقطع بحصول العلم بالتواترات من غير علم بعدد مخصوص لا قبل حصول العلم ولا بعده ولا سبيل إلى العلم به عادة لتقوى الاعتقاد بتدرج كحصول كمال العقل بتدرج خفي والطاقة الإنسانية لاتفي بضبط ذلك (وشرطه) أمور أربعة اثنان في السامع واثنان في الخبر الأول من الأولين (أن لا يعلمه) أى مضمونه ومخبره (السامع ضرورة) وإلا لما أفاد الخبر العلم لامتناع تحصيل الحاصل وبهذا يعلم أن الضمير في بشرطه لحصول العلم بالتواتر لاحصوله نفسه أو حصول العلم للسامع قيل الخبر إنما ينأى حصول العلم به بعد ما حصل مثله لا لتحقق نفس الخبر قيل لم لا يجوز أن يفيد بقوته ما علم قبله وأجاب العبري رحمه الله بأن التقوية ممتعة في الضروريات أقول لا نسلم ذلك لأن الضروري عما يقبل الشك والضعف ولهذا ذهب المحققون من أن الإيمان الذى هو عبارة عن التصديق البالغ حد الجزم والاذعان بعلمهما حتى قالوا بزيادته ونقصانه بل الجواب أن الكلام في إفادته العلم وتقويته ما علم أمر آخر فلا يرد (و) الثانى منها (أن لا يعتقد) السامع (خلافه) أى ما أخبره به (لشبهة دليل أو تقليد) وهذا مما اعتبره الشريف المرتضى من الشيعة وذلك كتواتر النص الجلى على إمامة على رضى الله عنه عندهم وهو ما روى عنه أنه قال عليه السلام مشيراً إليه سلوا على أمير المؤمنين واحده هذه وقال هذا خليفة فىكم بعدموتى فاسمعوا وأطيعوا له مع أنه لا يفيد العلم لمن يعتقد خلافه كأهل السنة والخوارج أما للخواص فلا شبهة وأما للعوام فللتقليد والحق أنه لم يتواتر هذا الخبر بل يبلغ حد الشهرة بل لم يوجد فيه شرائط قبول خبر الواحد أيضاً وإلا لاحتج على رضى الله عنه به على الصحابة حين أجمعوا على إمامة أبى بكر رضى الله عنه ولا تابعه على رؤوس الأشهاد على أنه لا قطع فى هذا الخبر ينفي خلافه غيره قبل خلافته بل ليس منه إلا بيان أنه يصير خليفته بعده فى الجملة فقد حصل والمثال المطابق أخبار المسلمين لليهود بظهور معجزات نبيينا صلى الله عليه وسلم مع أنه لا يحصل لهم العلم لشبهة حصلت لهم من دينهم كما أن أرباب الكشوف والمشاهدات يخبرون الظاهرية بما انكشف لهم فى محال القدس ومجالس الانس وفضاء المسكوت وساحات الجبروت وحضرات اللاهوت من العلوم اللدنية والأسرار الربانية والظهورات الضرورية والتورية والمعنوية والذوقية والمشاهدات الصفاتية الجمالية والجلالية والتجليات الذاتية الإلهية والظاهرية خصوصاً المعنوية لجود نظرهم وخود طبيعتهم واحتباسهم فى عالم الشهادة وقصر نظرهم فى مضيق عالم الحواس على الحسوسات وإغرامهم بأنسكارهم

وَأَنْ يَكُونَ سَنَدُ الْمُخْبِرِينَ إِحْسَاسًا بِهِ وَعَدُّهُمْ مَبْلَغًا يَمْتَنِعُ تَوَاطُّوهُمْ عَلَى
الْكُذِبِ وَقَالَ الْقَاضِي لَا يَكْفِي الْأَرْبَعَةُ وَإِلَّا لَا فَاذْ قَوْلُ كُلِّ أَرْبَعَةٍ
فَلَا يَجِبُ تَرْكِهُ شُهُودِ الزَّانَا لِحَصُولِ الْعِلْمِ بِالصِّدْقِ أَوْ الْكُذِبِ وَتَوَقُّفٍ
فِي الْخَمْسَةِ وَرَدَّ بَأَنَّ حُصُولَ الْعِلْمِ بِفِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى فَلَا يَجِبُ الْإِطْرَادُ

المطابقة بالكدورات وعقولهم المدنسة بالشهوات ينكرون ما أخبر به هؤلاء الربانيون الإلهيون
وإذا لم يهتدوا به فسيقولون هذا أفك عظيم (و) الأول من الآخرين (أن يكون سند المخبرين
إحساساً به) أى بالمخبر عنه بأن يكونوا مسندين لذلك الخبر إلى الحس لئلا يتطرق إليه احتمال
التقيض فإنه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعاً والثاني منها أن يكون (وعدد) أى المخبرين
بالغا (مبلغاً يمتنع) فيه (تواطؤهم) واتفاقهم (على الكذب) عادة ويشترط تحقق هذا المبلغ
في الطرفين والواسطة عند تعدد الطبقات وهذا معنى قولهم يكون أوله كآخره ووسطه كطرفيه
وقد شرط البعض كونهم عالمين بالمخبر عنه ولا حاجة إليه إذ وجوب علم الكل به باطل لجواز
كون بعضهم ظاناً فيه أو مقلداً أو مجارياً ووجوب علم البعض لازم مما ذكرنا من الشروط عادة
لأنها لا تجتمع إلا بالبعض عالم قطعاً وأما حصول العلم لوجود هذه الشرائط مقدم على العلم
بمضمون المتواتر عند من جملة نظرياً وعندنا إذا أفاد الخبر العلم بعلم وجود هذه الشرائط
لأن سبق العلم بها شرط في إفادته (وقال القاضى لا يكفي) في حصول التواتر (الأربعة)
أى قولهم أصلاً (ولاً) أى ولو كفى (لأفاد قول كل أربعة) العلم بحصول شرط التواتر
فعند شهادة الأربعة (فلا يجب) حيثئذ (تركية شهود الزنا) بعد كونهم أربعة وهو باطل
اتفاقاً قوله (لحصول العلم بالصدق أو الكذب) اقتفاء بما قال الإمام في الحصول لأن الأربعة
إذا شهدوا على الزنا فإنه يقطع بصدقهم إن حصل العلم بقولهم وبكذبهم إن لم يحصل وأياً ما
كان لا يجب تركيتهم إذ هي فيما لا يعلم أحدهما قال العبري رحمه الله ولا حاجة إليه لأنه على
تقدير إفادة قول الأربعة العلم لا يجب تركية البتة أقول ولأن قوله أو الكذب إمكان يكون
حشواً مفسداً على ما لا يخفى ولأن لا نسلم القطع بالكذب إن لم يحصل العلم بقولهم لحصول
الظن الغالب (و) قال القاضى أيضاً (توقف في الخمسة) بمعنى لا أدري أيكفي في المتواتر أولاً
(ورد) قوله (بأن حصول العلم) يخفيه المتواتر لما هو (بفعل الله تعالى فلا يجب الإطراد) في قول
كل أربعة لجواز أن يجعله عند قول أربعة ولا يخلفه في قول أربعة أخرى فلا يلزم أن لا يحصل التواتر
بالأربعة في شيء من الصور أقول وله أن يقول أن المتواتر هو المفيد بنفسه اتفاقاً أى بذاته أو بالقرائن

وبالفَرَق بين الرواية والشهادة وشُرط اثنا عشر كَسْبَاءَ موسى عليه الصلاة والسلام وعشرون لقوله تعالى : « إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ ، وَأَرْبَعُونَ لقوله تعالى : « وَمَنْ أَتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ، وَكَانُوا أَرْبَعِينَ وَسَبْعُونَ لقوله تعالى : « وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا ، وَثَلَاثَةَ عَشَرَ عَدَدًا

اللازمة لذاته فلو كان خبر الأربعة متواترا في صورة كان مفيدا بذاته وبلوازمه فيفيد في جميع الصور لأن ذات الشيء ولوازمه لا ينفك عنه والجواب أن هذا إنما يصح لو كان تواتره في الصورة المخصوصة من حيث أنه خبر الأربعة فقط وهو ممنوع بل كونه متواترا يجوز أن يكون من هذه الحشية مع حيثية اقترانه بهذه الصورة وحيث أنه يجوز أن يكون من اللوازم المتوقف عليها إفادته العلم اختصاصه بها نعم لو تمسك بأن من الشرائط بلوغ العدد بملغاي متع التواطؤ على الكذب وهو منتف ههنا لكان وجها مع أنه يرد عليه ذلك بعينه في الخمسة (و) رد أيضاً (بالفرق بين الرواية) أي الخبر (والشهادة) أي لانسلم أنه لو كفى خبر الأربعة لكفى شهادتهم كيف وهما مختلفان لفظا وهو ظاهر ومعنى لأن الشهادة انشاء أو خبر خاص مقرون بتوكية كالقسم ولهذا قيل لفظ أشهد قسم فيجوز أن يفيد الأربعة العلم في الرواية التي هي مجرد الخبر دون الشهادة التي هي أضيق وبالاحتياط أجدر وأيضاً يجوز أو يشترط انتفاء الموهم للاتفاق على الكذب في الشهادة دون الرواية قال العبري وفيه نظر أقول ولعل وجهه أن ذلك مشروط في مطلق التواتر وقيل الاجتماع في الشهادة مظنة التواطؤ بخلاف الرواية أقول مطلق كونه خبراً الأربعة كذلك سواء كان في الشهادة أو الرواية وقد يرد على القاضي بأن وجوب التوكية مشتركة بين الأربعة والخمسة فلا وجه للجزم بعد الحصول في الأربعة والتردد في الخمسة وله أن يجيب بأن الخمسة قد تفيد العلم فلا يجب التوكية وقد لا تفيد وما ذاك إلا بالكذب واحداً أولى فلا بد من التوكية ليعلم عدالة الأربعة وصدقهم بخلاف الأربعة فإنه إذا كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا هذا ما أشار إليه المحقق وأوضحه الفاضل (وشرط) عند البعض في عدد المتواتر (اثنا عشر كَسْبَاءَ موسى عليه الصلاة والسلام) أي كعددهم لأنهم جعلوا كذلك ليحصل العلم بخبرهم وإلا لما نصبهم لتوقف أحوال بني إسرائيل (وعشرون) عند بعضهم (ل قوله تعالى « إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ) صابرون يغلبوا مائتين ، وذلك لا يفيد خبرهم العلم بإيمان الذين يجاهدونهم ويقاتلونهم (وأربعون) عند طائفة (ل قوله تعالى) يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ (ومن أتبعك من المؤمنين وكانوا أربعين) فلو لم يفد خبرهم العلم لم يكن فيهم كفاية ذكر المحقق أنه قيل أربعون عدداً للجمعة قال الفاضل الأظهر لهذا وجه مناسبته (وسبعون) عند قوم (ل قوله تعالى : وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا) لميقاتنا وذلك لأن موسى لما اختارهم للعالم بخبرهم إذا رجعوا فاخبروا قومهم (وثلاثمائة وبضعة عشر عدد

أهل بدر والكل ضعيف ثم إن أخبروا عن عيان فذاك وإلا فيشترط ذلك في كل الطبقات الرابعة مثلاً لو أخبر واحد بأن حاتماً أعطى ديناراً وآخر أنه أعطى جملاً وهلم جراً تواتر القدر المشترك لو جوده في الكل أقول ضابط الخبر المتواتر هو حصول العلم متى أفاد الخبر بمجرد العلم تحققنا أنه متواتر وأن جميع شرائطه موجودة وإن لم يفده تبينا عدم تواتره أو فقدان شرط من شروطه وهي أربعة كما حكاه المصنف تبعاً للإمام والآمدي فالأولان راجعان إلى السامعين ولم يذكرهما الإمام في المعالم ولا ابن الحاجب في مختصره والاخيران راجعان إلى المخبرين * أحدهما أن لا يكون السامع للخبر المتواتر عالماً بمدلوله بالضرورة فانه إن كان كذلك لم يفده المتواتر علماً لا متناع تحصيل الحاصل * الثاني أن لا يكون معتقداً لمدلوله اما لشبهة دليل ان كان من العلماء أو لتقليد ان كان من العوام فان ارتسام ذلك في ذهنه واعتقاده له مانع من قبول غيره والاصغاء اليه ومن هذا ماورد في الحديث حبك الشيء يعمى ويصم وهذا الشرط نقله في المحصول عن الشريف المرتضى ولم يصرح فيه بموافقة ولا مخالفة قال وإنما اعتبره لانه يرى أن الخبر المتواتر حال على إمامة على رضى الله عنه وان المانع من إفادته العلم عند الخصم هو اعتقاد خلافه * الثالث أن يكون سند المخبرين أى مستندهم في الاخبار هو الاحساس بالخبر عنه أى ادراكه بأحدى الحواس الخمس فان أخبروا عما يستند إلى الدليل العقلى كحدوث

أهل بدر عند وقوفه إذ غزوة بدر تواترت عنهم (والكل ضعيف) لأنها تقييدات لا دليل عليها ولحصول العلم تارة بعدد قليل وأخرى بعدد كثير وماذكروا على صحتها لو سلم فلا يدل على أحالة الإفادة على خصوصية العدد لجواز أن يكون ذلك من الخواص المعدودين ونحوها (ثم إن أخبروا) أى المخبرون (عن عيان فذاك) أى ثم التواتر بشروطه (وإلا فيشترط ذلك) أى حصول هذه الشرائط (في كل الطبقات) كذا ذكر الشارحان فان قلت إذا كان سند المخبرين عن أخبارهم كذلك بالآخرة فلا معنى لتحديد اشتراطه بخلاف غيره من الشرائط كبلوغ العدد المبالغ المذكور فان حصوله في الطبقة الأولى لا يستلزم حصوله في الثانية فلا بد من اشتراطه ثانياً قلنا هذا الاشتراط يفيد أن المعتبر في الطبقة الثانية الاخبار عن أخبار جماعة سندهم الاحساس إلا مطلقاً أى سواء أسندوا الاخبار إلى الاحساس أولاً المسألة (الرابعة) في التواتر بحسب المعنى (مثلاً لو أخبر واحد بأن حاتماً أعطى ديناراً وآخر أنه أعطى جملاً) وأخبر بأنه أعطى ثوباً (وهلم جراً تواتر القدر المشترك) وهو اعطاء ماله غيره المعبر عنه بالسخاوة (لوجوده) أى القدر المشترك (في الكل) أى في كل من الصور وكذا في الاخبارات من

للعالم لم يفد العلم لأن التباس الدليل عليهم محتمل قال في البرهان : ولا معنى لتقييد المستند بالمحسوس فإن المطلوب صدور الخبر عن العلم الضروري ، فالوجه التقييد به لتدخل قرائن الأحوال وتبعه على ما قاله صاحب الحصول والمختصرون لكلامه فقيده بذلك وفيه نظر فان قرائن الأحوال لها استناد إلى الحس وليست عقلية محضة فلذلك عدل المصنف إلى العبارة المشهورة : الرابع : أن يبلغ عدد المخبرين مبلغاً يتمتع بحسب العادة أن يتواطؤوا على الكذب ويختلف ذلك باختلاف المخبرين والوقائع والقرائن هذا حاصل ما ذكره المصنف من الشروط وقد علم منه أنه لا يشترط عنده في المخبرين الإسلام ولا العدالة ولا اختلاف الدين والبلد والوطن والنسب ولا وجود الإمام المعصوم ولا دخول أهل الذمة فيهم ولا كثرتهم بحيث لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد ، وفي كل ذلك خلاف حكاية الآمدى وابن الحاجب والإمام (قوله وقال القاضي) أى أبو بكر لا يكتفى الأربعة في إفادة العلم إذ لو أفاده قول الأربعة المصادقين لإفاده قول كل أربعة صادقين لأن الحكم على الشيء حكم على مماثله ولو كان كذلك لم يجب تركية شهود الزنا لأنه إن حصل علم القاضي بقولهم فقد علم صدقهم فيستغنى عن التركية وإن لم يحصل العلم بذلك فيلزم أن يعلم كذبهم لأن الفرض أن حصول العلم بالصدق من لوازم قول أربعة صادقين فتي لم يحصل العلم بالصدق فقد انتفى اللازم وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو قول كل أربعة صادقين ، وانتفاء قول الأربعة الصادقين لا يجوز أن يكون الانتفاء القول ولا الانتفاء الأربعة لأنه خلاف الفرض فتعين أن يكون الانتفاء الصدق وإذا انتفى الصدق تعين الكذب لأنه لا واسطة بينهما وحيثئذ فنقول إذا علم كذبهم لم يحتج أيضاً إلى التركية لحلها عن الفائدة فثبت أنه لو أفادت الأربعة العلم لم يجب تركية

وقائع على رضى الله عنه في حروبه من أنه هزم في خبر كذا وفعل في أحد كذا إلى غير ذلك يبلغ القدر المشترك وهو الشجاعة حد التواتر والحاصل أن المخبرين إذا بلغوا حد التواتر ولكن اختلف أخبارهم بالوقائع التي أخبروا بها مع اشتراكها في معنى ، هو قدر مشترك بينهما فالشكل مخبرون عن ذلك المشترك ضرورة أخبارهم عنه وبيانه المشتبهة عليه بالنظم أو المستلزم له بالانضمام والمثال الأول للأول والثاني والثاني إلى إيه أشار المحقق أما الثاني فظاهر وأما الأول فلأن السخاوة التي من مطلق إعطاء المال للغير جزو الكل من الإعطاء الجزئية وهذا بحسب الظاهر ، وإلا فالسخاوة كيفية نفسانية هي مبدأ ذلك الإعطاء ثم اعلم أنه لا شيء من الوقائع بانفرادها يدل على السخاوة أو الشجاعة بمعنى حصول العلم بها هنا بل إنما تعلم من المجموع ، ولا شيء من الوقائع الجزئية معلوم الصدق قطعاً كيف وهى آحاد ، ومعنى تواتر القدر المشترك أن العلم القطعى به يحصل من سماعها بطريق

شهود الزنا وتركيتهم واجبة اتفاقاً فبطل الاول وهذا التقرير اعتمده (قوله وتوقف) يعنى أن القاضى توقف فى أن الخمسة هل تفيد العلم أم لا ووجه توقفه أنه يحتمل أن يقال انها لا تفيد العلم إذ لو أفادته لأفاده قول كل خمسة ويلزم من ذلك أن لا يجب تركيتها إذا شهدت بالزنا بعين ما قلناه فى الاربعة ويحتمل أن يقال انها تفيد العلم ولا يلزم منه عدم التزكية بخلاف الاربعة وذلك لأننا نسلم لهم إن كل خمسة صادقة تفيد العلم وإنه إذا شهد خمسة بالزنا ولم يحصل العلم بقولها لا تكون صادقة وأنه إذا انتفى الصدق تعين الكذب وأما قولهم إذا تعين الكذب فلا حاجة إلى التزكية فمنوع لأن الكذب قد يكون واحد من الخمسة وقد يكون من اثنين فصاعداً فإن كان من واحد لم تبطل الحجة بقاء النصاب المعتبر وهو الاربعة وإن كان من اثنين فصاعداً بطلت فأوجبنا التزكية حتى نعلم هل بقى النصاب أم لا بخلاف الاربعة فإن كذب أحدهم مسقط للحجة (وقوله ورد) أى ورد قول القاضى بأنه لا يكفي الاربعة بوجهين . أحدهما : أن حصول العلم عقب الخبر المتواتر بفعل الله تعالى وعند غيره من الأشاعرة فلا يجب حينئذ اطراذه لجواز أن يخلق الله تعالى العلم عند قول أربعة دون أربعة . الثانى : أن الفرق بين الرواية والشهادة ثابت فإن الاربعة فى الرواية زائدة على القدر المشروط بخلاف الاربعة فى الشهادة فلا يلزم من ترتيب العلم على الاول ترتيبه على الثانى وأيضاً الشهادة تقتضى شرعاً خاصاً فلا يبعد فيها الاتفاق على المشهود عليه لعداوة بخلاف الرواية (قوله وشرط) أى وشرط بعضهم فى عدد التواتر اثنى عشر لأن موسى عليه الصلاة والسلام نصيهم ليعرفوه أحوال بنى إسرائيل كما قال تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيباً فلم يحصل العلم بقولهم لم ينصيهم وشرط بعضهم عشرين لقوله تعالى : د إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ، فإن مثل هذا الكلام فى العادة يستدعى الجواب بأن ذلك العدد موجود فيهم فدل على حصول العلم بقولهم ومنهم من شرط أربعين لقوله تعالى : يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين ، وكانوا أربعين ووجه الدلالة أن من إن كانت بجرورة عطفاً على الكاف كما قاله بعضهم فإن كون الله تعالى كافيهم يقتضى حراسته لهم ديناً ودنياً ويستحيل مع ذلك تواطؤهم على الكذب وإن كانت مرفوعة عطفاً على الاسم المعظم فكذلك لأن الذين رضيههم الله تعالى لأن يكفوا النبي صلى الله عليه وسلم أموره ويتولوها لا يتفقون على كذب وشرط بعضهم سبعين لقوله تعالى : د واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا ، وإنما اختارهم ليخبروا قومهم وشرط بعضهم ثلثمائة وبضعة عشر بعده أهل بدر لأن الغزوة تواترت عنهم والبضع بكسر الباء ومن العرب من يفتحها وهو ما بين الثلاث إلى التسع قاله الجوهري وفى المحصول أن بعضهم شرط عدد أهل بيعة الرضوان وهم ألف وسبعمائة كما قاله فى البرهان وهذه الأقوال كلها ضعيفة كما قاله المصنف لأنها تقييدات لادليل عليها وما ذكره فانه بتقدير تسليمه لا يدل على كون العدد شرطاً لتلك الوقائع ولا على

كونه مفيداً للعالم لجواز أن يكون حصوله في تلك الصور من خواص المعدودين (قوله ثم إن أخبروا) يعنى أن الجمع الذى يستحيل تواطؤهم على الكذب إن أخبروا عن هيان أى مشاهدة فلا كلام وإن نقلوا عن غيرهم فيشترط حصول هذا العدد أيضاً في كل الطبقات وهو معنى قولهم لا بد من استواء الطرفين والواسطة وتعبير المصنف بالعيان غير واف بالمراد فالعيان بكسر العين هو الرؤية كما قاله الجوهري والخبر قد لا يكون مستنداً إليها المسألة الرابعة التواتر قد لا يكون لفظياً وهو ما تقدم وقد يكون معنوياً وهو أن يقل العدد الذى يستحيل تواطؤهم على الكذب وقائع مختلفة مشتملة على قدر مشترك كما إذا أخبر واحد بأن حاتماً أعطى ديناراً وأخبر آخر أنه أعطى جبلاً وأخبر آخر أنه أعطى شاة وهمم جراً حتى بلغ المخبرون عدد التواتر فيقطع بثبوت القدر المشترك لوجوده في كل خبر من هذه الأخبار والقدر المشترك هنا هو مجرد الاعطاء لا الكرم أو الجود لعدم وجوده في كل واحد فافهمه وقوله جراً! منون قال صاحب المطالع قال ابن الأنباري معنى هلم جراً سيروا وتمهلوا في سيركم مأخوذاً من الجر وهو ترك النعم في سيرها ثم استعمل فيما حصل الدوام عليه من الأعمال قال ابن الأنباري فانتصب جراً على المصدر أى جروا جراً أو على الحال أو على التمييز إذا علمت هذا علمت أن معنى هلم جراً في مثل هذا أنه استدعى الصور فأنجرت إليه جراً فغير به مجازاً عن ورود أمثال الأول قال (الفصل الثاني فيما علم كذبه وهو قسمان الأول ما علم خلافه ضرورة أو استدلالاً الثاني ما لو صح لتوفرت الدواعى على نقله كما يعلم أن لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما إذ لو كان لنقل

العادة (الفصل الثاني فيما علم كذبه وهو قسمان الأول ما) أى خبر (علم خلافه) وبطلانه عقلاً أما (ضرورة) كما يقال الجزء أعظم من الكل (أو استدلالاً) كقولهم العلم قديم ومنه قول من لم يكذب قط أنا كاذب فانه معلوم المكذب لانه مصروف إلى السابق لاستحالة صرفه إلى نفسه ضرورة تغاير الخبر والخبر عنه وما يقدر في نفسه من الأقوال أنا كاذب ولا خفاء في أنه خبر آخر مغاير للأول وما ذكر العبري من أنه كذب على تقدير صرفه إلى نفسه أيضاً لاستحالة تغيره متضح ولقائل أن يقول يجوز صرفه إلى المستقبل فلا بد من أن يفرض أنه لا يكذب أيضاً في المستقبل (الثاني ما) لم يتواتر من الأخبار ومن شأنه أنه (لو صح لتوفرت الدواعى على نقله) لكونه من أصول الدين كالامامة أو اقراءته كسقوط المؤذن عن المنارة ينكر المشهد من أهل المدينة أو لها جميعاً كالمعجزات إذ عدم تواتره دليل عدمه (كما يعلم أن لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما إذ لو كان لنقل) تواتر لا يقال هذا لإثبات القاعدة الكلية بالمثل الجزئي لانا نقول القاعدة ضرورية

وَادَّعَتِ الشَّيْعَةُ أَنَّ النَّصَّ دَلٌّ عَلَى إِمَامَةِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَلَمْ يَتَوَاتَرَ كَمَا لَمْ
تَتَوَاتَرَ الْإِقَامَةُ وَالتَّسْمِيَةُ وَمُعْجَزَاتُ الرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قُلْنَا
الْأَوَّلَانِ مِنَ الْفُرُوعِ وَلَا كُفْرَ وَلَا بَدْعَةَ فِي مُخَالَفَتِهَا بِخِلَافِ الْإِمَامَةِ وَأَمَّا
تِلْكَ الْمُعْجَزَاتُ فَلِقِلَّةُ الْمُشَاهِدِينَ مَسْأَلَةٌ بَعْضُ مَا نُسِبَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذِبٌ لِقَوْلِهِ سَيَكْذِبُ عَلِيٌّ

وإيراد المثال للتفنيد (وادعت الشيعة) خلافاً لنا (أن النص) الجلي (دل على إمامة علي
رضي الله عنه ولم يتواتر) وإن كان من الأصول (كالم تتواتر الإقامة) أنها مثنى أو فرادى
(والتسمية) أنها بالجهر أو الأسرار (ومعجزات الرسول عليه الصلاة والسلام) أى أحادها
كانشقاق القمر وتسبيح الحصى وحنين الجذع وتسليم الغزاة إلى غير ذلك مع توفر الدواعى
إلى نقلها فذلك لا يستلزم كذب الخبر إذا لم يتواتر الكذب بهذه الأمور واللازم باطل (قلنا
الأولان) أى الإقامة والتسمية (من الفروع) أى فروع الدين (ولا كفر ولا بدعة في
في مخالفتها) فلم يتوفر الدواعى على نقلها (بخلاف الإمامة) فإنها من الأصول ومخالفتها
يقتضى إلى أحد الأمرين فهى مما يتوفر الدواعى على نقله (وأما تلك المعجزات فلقلة
المشاهدين) لم يحصل التواتر فيها وإن كانت من الأصول والقرائن إذ ذاك قد لا يترتب
عليه التواتر عند المانع وبمثله يجاب عن أن النصارى لم ينقلوا كلام المسيح في المهد بالتواتر
مع غرابته قيل فيه نظر لجواز قلعة سامعى نص الإمامة أيضاً مع أنهم رويوا مثله في طرف
أبى بكر وعمر رضى الله عنهما فإن قلت ان كثر السامعون تم الإبطال وإن قلوا كان الخبر من
الآحاد فلا يكون حجة قطعية قلنا جاز بلوغهم حد التواتر لكن لمخالفة الاعتقاد لم تفد العلم
لغير الشيعة وجاز أيضاً كثرتهم لكن سوى القليل نسوا أو قتلوا لكثرة اشتغالهم بالجهد وقوله
فلا يكون قطعياً قلنا سلمنا لكن لا يلزم كذبه والكلام فيه على أن خبر الواحد واجب العمل
عندكم كذا ذكر العبرى رحمه الله أقول خبر الواحد واجب العمل في العمليات لأنه يفيد العلم
في الأصول التى هى الاعتقادات فلا يكون حجة فيها اللهم إلا أن يلتزم ظنية بعض مسائل
الأصول وأن مسألة الإمامة منها ويوجب عن المعجزات أيضاً بأنها لا نسلم أنها مما يتوفر
الدواعى على نقله فإنها إنما تنقل لتستمر بين الناس وقد استغنى عنها وعن استمرارها بالقرآن
الباقى على وجه كل زمان الزائد على كل لسان في كل مكان كذا ذكر المحقق (مسألة بعض منسب
إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم) من الأخبار (كذب لقوله) عليه السلام (سيعذب علي) فاما أن
يكون قد قاله أولاً وأياً كان يلزم الكذب عليه أما على الثانى فظاهر وأما على الأول فلاقتضائه

ولأن منها ما لا يقبل التأويل فيمتنع صدوره عنه وسببه نسيان الراوى أو غلطه أو افتراء الملاحدة لتنفير العقلاء) أقول الخبر الذى يقطع بكذبه قسيان الاول الخبر الذى علينا خلافه إما بالضرورة كقول القائل النار باردة أو بالاستدلال كالخبر المخالف لما علم صدقه من خبر الله تعالى أو غيره وكقول القائل العالم قديمه الثانى الخبر الذى لو صح لتواتر ليكون الدواعى على نقله متوفرة أما لغرابته كسقوط الخطيب عن المنبر يوم الجمعة أو لتعلقه بأصل من أصول الدين كائنص على الامامة فعدم تواتره دليل على عدم صحته ولهذا نعلم ان لابلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما ولا مستند لهذا العلم إلا عدم الثقل المتواتر وفى المحصول ومختصراته قسم ثالث للخبر الذى يقطع بكذبه وهو ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد استقرار

أن يفترى عليه وفيه نظر لجواز أن لا يكون الكذب عليه واقعا بعدوان سيكذب عليه كذا ذكر الشارحان (ولأن منها) أى الاخبار المنسوبة إليه (مالا يقبل التأويل) ولا يمكن اجراءه على الظاهر (فيمتنع صدوره عنه) فهو لما لم يقل عليه السلام وقد قال بعضهم نصف الحديث كذب وجمع ابن الجوزى الاحاديث الموضوعة فبلغت ألوفاً (وسببه) أى وقوع الكذب فى بعض ما نسب إليه أحد الاشياء (نسيان الراوى أو غلطه أو افتراء الملاحدة) وتقريره أن ذلك إما من السلف الصالح أو من الخلف فعلى الاول إما للنسيان الراوى زيادة كانت فى الخبر وذلك أنهم كانوا لا يكتبون الحديث ويعتمدون على الحفظ . فربما نسوه كما روى ابن عمر رضى الله عنهما أن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه فبلغ ابن عباس رضى الله عنه فقال زهل فانه مر يهودى يسكى على ميت فقال له ليسكى وأنه ليعذب وأما لفظ الراوى فى تغيير العبارة والنقل بالمعنى بأن يبدل لفظاً بأمر لا يطابقه فى المعنى مع اعتقاد المطابقة كما روى ابن عمر رضى الله عنهما أنه وقف على قتلى بدر وقال هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً ثم قال انهم الآن يسمعون ما أقول فقالت عائشة رضى الله عنها بعد ما سمعته لا بل قال : انهم الآن ليعلمون أن الذى كنت أقول لهم هو الحق أو لغلط فى أنه عليه السلام كان يحكى عن الغير بأن ظن أن ذلك الخبر من جهته ولهذا كان عليه السلام إذا أحس بداخل يستأنف الحديث ليكمل له ويقرب من هذا ما روى أن أبا هريرة رضى الله عنه كان يروى أخبار الرسول عليه السلام وكعب الاحبار يروى أخبار اليهود فربما التبس على السامعين فرووا عن أبى هريرة ما سمعوا عن كعب أو لغلط فى اعتقاده المختص بالسبب عاماً كما روى أنه عليه السلام قال التأخر تأخر فقالت عائشة رضى الله عنها ان ذلك فى تأخر دنس وعلى الثانى أى الوقوع من الخلف يحتمل وجوها منها افتراء الملاحدة على النبي عليه السلام المحالات (لتنفير العقلاء) منه ومن دينه كما نقل أنه

الاخبار ثم بحث عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة وخالفت الشيعة في القسم الثاني فادعت ان النص الجلي دل على إمامة علي رضي الله عنه ولم يتواتر كما لم يتواتر غيره من الامور المهمة كالإقامة والتسمية في الصلاة ومعجزات الرسول صلى الله عليه وسلم ككين الجذع وتسييح الحصى ونحوهما ، ولهذا اختلفوا في افراد الإقامة وفي إثبات التسمية والجواب عن الاولين ، وهما الإقامة والتسمية بأنهما من القروع والمخطيء فيهما ليس بكافر ولا مبتدع فلذلك لم تتوفر الدواعي على نقلهما بخلاف الإمامة فانها من أصول الدين ومخالفتها فتنة وبدعة وأما المعجزات فعدم تواترها لقلة المشاهدين لها وللشيعة أن يجهلوا بهذا الجواب فيقولوا إنما لم يتواتر النص الدال على إمامة علي لقلة سامعيه (قوله مسألة الخ) هذه المسألة لم يذكرها ابن الحاجب وحاصلها ان بعض الاخبار المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ككذب قطعاً لأمرين . أحدهما أنه روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : سيكذب علي فان كان هذا الحديث كذباً فقد كذب عليه وإن كان صدقاً فيلزم أن يقع الكذب لأن أخباره حق وهذا الاستدلال ضعيف لأنه لا يلزم من كونه صحيحاً وقوع الكذب في الماضي لجواز وقوعه في المستقبل نعم لو قال بعض ما ينسب بصيغة المضارع لثم المدعى . الثاني أن من الاخبار المنسوبة إليه ما هو معارض للدليل العقلي بحيث لا يقبل التأويل فيعلم بذلك امتناع صدوره عنه (قوله وسببه) أى وسبب وقوع الكذب أمور . الاول فسيان الراوى بأن سمع خبراً وطال عهده به فنسى فزاد فيه أو نقص أو عزا إلى النبي صلى الله عليه وسلم وليس من كلامه . الثاني غلظه بأن أراد أن ينطق بلفظ فسبق لسانه إلى غيره ولم يشعر أو كان ممن يرى نقل الخبر بالمعنى فأبدل مكان اللفظ المسموع لفظاً آخر لا يطابقه ظناً أنه يطابقه . الثالث افتراء الملاحدة أي الزنادقة وغيرهم من الكفار فانهم وضعوا أحاديث مخالفة لمقتضى العقل ونسبوها إلى الرسول

قيل له يا رسول الله مم خلق ربنا فقال خلق خلقاً يعرف تخلق نفسه عن ذلك المعرف تعالى عما يقول الظالمون ويبرؤ رسوله عما تعزى الملحدون ومنها ما وقع عن الغلاة المتعصبين في خدمتهم تقديراً له ورداً على الخصوم كما روى أنه قال سيحىء من أمى أقوام يقولون القرآن مخلوق فمن قال ذلك كفر بالله العظيم وطلقت امرأته من ساعته لأنه لا ينبغي لمؤمنة أن يكون زوجها كافراً وعداه جهة القصاص ترفيقاً لقلوب العوام وترغيباً لهم في الأذكار والأوراد كما سمع أحمد ويحيى بن معمر في مسجد عن قاص يقول أخبرنا أحمد بن حنبل ويحيى بن معمر عن عبد الرزاق عن قتادة عن أنس أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قال لا إله إلا الله خلق الله من كل كلمة متقاراً من ذهب وريشة من مرجان واحد في قصة طويلة فأنكر عليه هذا الحديث فقال أليس في الدنيا غيركما أحمد ويحيى وعن المهاجرين على الجاه والمال تقريباً

صلى الله عليه وسلم تنقيراً للعقلاء عن شريعته قال (الفصل الثالث فيما ظن صدقه وهو خبر العدل الواحد

إلى الحكام كما وضعوا في الدلالة القياسية نصوصاً على إمامة العباس وأولاده (الفصل الثالث فيما) لم يثبت صدقه ولا كذبه نفيّاً ولكن (ظن صدقه) إذ ما لا يظن صدقه غير مقبول عند الجمهور وإن قيل رواية مجهول الحال عند البعض (وهو) أي مظنون الصدق (خبر العدل الواحد) بخلاف غير العدل والمراد بخبر الواحد ما لم تبلغ روايته حد التواتر ولا حد الشهرة على رأى الحنفية والتعريف بأنه ما أفاد الظن غير مانع إلا أن يفسر الظن بما يخرج الظمانينة الحاصلة بالمشهور وأما التعارف بين الشافعية أن خبر الواحد ما عدى المتواتر ثم ما ذكر من أنه ما لم يعلم صدقه إنما هو على المختار بمعنى أنه بنفسه لا يفيد العلم لا مطلقاً لإفادته بانضمام القرائن الزائدة على ما لا ينفك التعريف عنه عادة وقال قوم إنه يحصل العلم به من غير قرينة ثم اختلف في أحد قولى أحد أنه يحصل به مطرداً أى كما حصل الخبر حصل العلم وقال لا يطرّد أى يحصل مرة دون أخرى وقال الآكثرون لا يحصل العلم به لا بقرينة ولا بغيرها لنا اما على أنه بدونها لا يفيد فلا نه لو أفاده بدونها اللزوم تناقض المعلومات عند تعارض خبرى عدلين فان ذلك جائز بل واقع اللازم باطل ولأنه لو حصل به العلم لوجب القطع بتخطئة من تخالفوا بالاجتهاد وهو خلاف الإجماع وأما على أنه يفيد بالقرائن فلما مر من حصول العلم من أخبار الملك بموت ولده مع القرائن المذكورة فان قلت دليلكم على امتناع إفادته للعلم بلا قرينة يدل على امتناع إفادته له بقرينة للزوم تناقض المعلومات والقطع بتخطئة المخالف قلنا إن الخبر المحفوف بالقرائن إذا حصل في قضية امتنع أن يحصل مثله في نقيضها عادة وأما تخطئة المخالف قطعاً فلزوم وله وقع لم يجر المخالفة بالاجتهاد إلا أنه لم يقع في الشرعيات ثم التبعد بخبر الواحد العدل بمعنى أنه أوجب الشارع العمل بمقتضاه على المكلفين جائز عقلاً خلافاً للجبائى لنا القطع بأن الشارع لو قال للمكلف إذا أخبرك عدل ووجب عليك العمل بموجبه لم يلزم محال لذاته ولا لغيره إذ الأصل عدمه فإن قلت يمتنع لغيره لأنه يؤدى إلى تحليل حرام وتحريم حلال على تقدير كذبه فانه يمكن قطعاً وذلك باطل وكذا ما يؤدى إليه قلنا إن قلنا نأخذ بقول كل مجتهد فلا حلال ولا حرام في نفس الامر إنما هما تابعا لظن المجتهد ويختلف بالنسبة فيكون حلالاً لواحد حراماً لآخر وإن قلنا بأن المصيب واحد فلا يرد نقضاً لأن الحكم المخالف للظن ساقط عنه إجماعاً فان قلت ما ذكرتم من تعدد الحكم في الواقعة الواحدة على تقدير تصويب المجتهدين وتعين الحكم الموافق للظن وسقوط ما يخالفه على تقدير تصويب الواحد إنما يتم بالنسبة إلى المجتهدين أو ترجيح أحد الجزئين إما على تقدير تساوى الخبرين بالنسبة إلى مجتهد واحد فتتأني الحكمين وجوب

والنظر في طرفين الأول في وجوب العمل به دل عليه السمع وقال ابن سريج والقفال والبصري دل العقل أيضاً وأنكره قوم لعدم الدليل أو للدليل على عدمه شرعاً أو عقلاً وأحاله آخرون واتفقوا على الوجوب في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية أقول شرع في القسم الثالث من أقسام الخبر وهو الذي لا يعلم صدقه ولا كذبه وله ثلاثة أحوال. أحدها أن يرجح احتمال صدقه كخبر العدل والثاني عكسه كخبر الفاسق.

العمل بالنقيضين لازم قطعاً قلنا أنه يندفع بتوقفه عن العمل بها أو تخيير في العمل بأيهما شاء. (والنظر) في هذه المسألة بعد جواز التعبد به (في طرفين) الطرف (الأول في وجوب العمل به) أي بخبر العدل (دل عليه) أي كونه حجة (السمع) أي الدليل السمعي فيجب العمل به (وقال ابن سريج والقفال) من الأشاعرة (والبصري) من المعتزلة (دل العقل) على ذلك (أيضاً) كما دل السمع وهو مذهب أحمد وتقديره أن الظن في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلاً واجب العمل به كذلك بدليل أنه لما وجب اجتناب المضاد إجمالاً قطعاً وجب تفاصيل مثل قبول خبر العدل في قضية أكل شيء معين فيحكم العقل بأنه لا يؤكل وفي انكسار جدار يريد أن ينقض فيحكم العقل بأنه لا يقام لحينه وما نحن به كذلك لأنه عليه السلام بعث لتحقيق المصالح ودفع المضار قطعاً ومضمون خبر الواحد تفصيل له والخبر يفيد الظن به فوجب العمل به قطعاً والجواب أنه مبني على الحسن والقبح عقلاً ولو سلم فلا نسلم أن العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الأصل واجب بل هو أولى بالاحتياط ولم يفته إلى حد الوجوب (وأنكر قوم) وجوب العمل به لكن لا لدلالة العقل على امتناعه بل لعدم الدليل) وهو الدال على ذلك عند بعضهم (أو للدليل) الدال (على عدمه شرعاً) عند البعض (أو عقلاً) عند طائفة أما الدليل شرعاً فقوله: «ولا تقف ما ليس لك به علم» نهى عن اتباع الظن فيكون حراماً فلا يكون واجباً وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن. الجواب أنه ظاهر ليس بقطعي مع أن المدلول من مسائل الأصول لا بد لها من قاطع مع أنه لا عموم له في الأشخاص ولا في الأزمان وقابل للتخصيص ولغيره مثل تأويل العلم بما يعم الظن والقطع وأما الدليل عقلاً فلا نه يؤدي إلى تحليل حرام وتحريم حلال بتقدير كذبه الممكن والجواب ما مر قوله (وأحاله آخرون) مشعر بأنه غير مذهب القائل بعدمه لدلالة العقل عليه يعني أنهم قائلون بكونه محالاً ذاتياً وهو الظاهر من مذهب الجبائي لكن التحقيق أنه قائل بامتناعه بالغير لتسكه بتحليل الحرام وتحريم الحلال كما أشير إليه في مختصر المدقق (واتفقوا) أي الكل (على الوجوب) أي وجوب العمل بخبر الواحد العدل (في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية) وهذا اقتفاء بصاحب

والثالث أن يتساوى الأمران كخبر المجهول ولم يتعرض المصنف للقسمين الآخرين لعدم وجوب العمل بها كما سيأتي وأشار إلى الأول بقوله فيما ظن صدقه فان ظن الصدق من لوازم رجحان احتماله وعرفه بقوله وهو خبر العدل الواحد وأحترز بالعدل عن القسمين الآخرين وبالواحد عن المتواتر فان خبر الواحد في اصطلاحهم عبارة عما ليس بمتواتر سواء كان مستفيضاً وهو الذى زادت روايته على ثلاثة كما جزم به الآمدى وابن الحاجب أو غير مستفيض وهو ما رواه الثلاثة أو أقل ومتصود الفصل منحصر في طرفين الأول في وجوب العمل به وقد اختلفوا فيه فذهب الجمهور إلى أنه واجب لكن قال أكثرهم وجوبه للدليل السمعى فقط وقال ابن سريج والقفال والشاشي وأبو الحسين البصرى دل على وجوبه العقل والنقل وأنكر قوم وجوب العمل به ثم اختلف هؤلاء فقالت فرقة منهم لأنه لم يثبت على الوجوب دليل ولو ثبت لأوجبناه وقالت فرقة أخرى إنما لا يجب لأن الدليل قد قام على عدم الوجوب واختلف هؤلاء فقال بعضهم ذلك الدليل المانع له شرعى وقال بعضهم عقلى وإلى هذين المذهبين أشار بقوله شرعاً أو عقلاً وذهب آخرون إلى أن ورود العمل به مستحيل عقلاً . واعلم أن كلام المحصول يوم المغيرة بين هذا المذهب وما قبله فتابعه المصنف والذى يظهر أنه متحد به فتأمله وبقوى الاتحاد أن صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما من المختصرين لكلام الامام لم يغايرا وبينهما واقتصروا على الأول إلا أن يفرق بينهما بأن الأول في الإيجاب والثاني في الجواز (قوله وانفقوا) أى اتفق الكل على وجوب العمل بخبر الواحد في الفتوى والشهادة والأموال الدينية كاخبار طيب أو غيره بمضرة شيء مثلاً واخبار شخص عن المالكة انه منع من التصرف في ثماره بعد أن أباحها وشبه ذلك من الآراء والحروب ونحوها وهذه العبارة التى ذكرها المصنف ذكرها صاحب الحاصل وعبر في المحصول بقوله ثم إن الخصوم بأسرهم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذى لا يعلم صحته كما في الفتوى والعمادة والأموال الدينية هذا لفظه وبين المبارتين فرق لا يخفى قال (لنا وجوه الأول أنه تعالى أوجب الحذر

الحاصل وفى محصول الإمام ما يشعر بأن الاتفاق إنما هو على الجواز فى هذه الأمور دون الوجوب لأنه قال لا يسلم الخصوم بأسرهم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذى لا يعلم صحته كما فى الفتوى والشهادة والأموال الدينية والكاف للتمثيل لا لجعل الفتوى وغيره مقيساً عليه للغير لأن الحميل وغير المذكورات لا يصح اتفاقه مع الغير فى جواز العمل قياساً عليها كذا ذكر العبرى رحمه الله أقول ولو سلم فالقياس فى الجواز فهو ظاهر فيه دون الوجوب إلا أن الظاهر أنه أراد بالجواز معناه الأعم الشامل للوجوب القطعى بتأثم العاى بترك العمل بقول المجتهد الذى قبله وتأثم القاضى بترك الحكم بعد شهادة الشهود العدول (لنا) على وجوب العمل بخبر العدل (وجوه الأول أنه تعالى أوجب الحذر)

بإِذْنا رِ طائفةٍ مِنَ الفِرقةِ وإِلا نذارُ الخَبِرُ المُخوِّفُ والفِرقةُ ثلاثةٌ
والطائفةُ واحدٌ أو اثنانِ قِيلَ لَعَلَّ لِلتَّرجى قَلنا تَعذَّرَ فَيُحْمَلُ على الإِيجابِ
لِمُشاركَتِهِ فى التَّوَقُّعِ

فى قولهِ تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليقتفوه وفى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا
إليهم (بإِذْنا رِ طائفة من الفرقة) إذ الضمير فى لينذروا للطائفة (وإِلا نذار الخبر المخوف والفرقة
ثلاثة والطائفة واحد أو اثنان) إذ هى بعض الفرقة لامن للتبعيض ويؤيده ما فى الصحاح نقلاً
عن ابن عباس الطائفة الواحد قال الجار يردى رحمه الله يجب العمل لأن لابرار الخبر المخوف
والتخويف إنما يحسن على تقدير الوجوب أقول لا تعلق لهذا بكلام المصنف هنا لأنه إنما
ذكر قوله وإِلا نذار ذكر لتحقيق أن إيجاب العمل إِنا نذار الطائفة إيجابه بخبر الواحد لأن الإِنا نذار
هو الخبر الخاص وأما وجوب الحذر فإنما استفاده من لعلمهم يحذرون على ما يدل عليه السياق
نعم هو ما يستعان به فى هذا البحث فى الجملة كما سيحىء لكن فى محل آخر فان (قيل لعل) فى
قوله تعالى لعلمهم يحذرون (للترجى) فلا دلالة له فيه على الإِيجاب (قلنا تعذر) حمله منا على
الترجى المحال فى حقه تعالى لأنه يوجب أنه لا يعلم العاقبة (فيحمل على الإِيجاب لمشاركته)
أى الإِيجاب للترقى الذى هو معنى حقيقى (فى التوقع) أقول لو قال والطلب لكان أصوب
إذ التوقيع هو الطاعية المنضمة للطلب الغير الصريح وهو راجع إلى معنى الترجى فلا يجوز
تضمن إيجاب الله تعالى إياه قال العبرى رحمه الله الحاصل أنه يلزم أن يكون تعالى طالباً للحذر
فيكون أمراً به موجباً إياه وفيه نظر إذ الطلب إنما يكون أمراً لو كان مانعاً من التقيض ولا
نسلم دلالة الترجى على حمل هذا الطلب أقول لا يراد أن لعل يحمل على الطالب والطالب إيجاب بل
المراد أن لعل الذى للترجى مستعار للإِيجاب لعلاقة المشابهة وهى الطالب كالأسد للرجل الشجاع
ولا يلزم دلالة المستعار منه على خصوصية المستعار له نعم لو قال لم لا يجوز أن يكون مستعاراً
للندب بعين هذه العلاقة مع أن الأصل عدم الزائد الذى فى الوجوب لكان رجهاً ولعله من قال على أنه
من إطلاق المقيد على المطلق أى ما وضع الطالب الخاص على الطلب فى الجملة على ما يدل عليه قوله
لأن المترجى للشيء طالب له فالطلب لازم فهذا من إطلاق المألوم على اللازم ولا يجوز أقرب
منه ولا مساوياً لأصل ولا يخفى أنه بعيد عن عبارة المصنف ولوسلم فلا امتناع فى تحقق المطلق
المراد بالمقيد فى مقيد آخر بقرينة من مقام وغيره كما فى إطلاق المرسن وهو أنف الحيوان
كالبق وغيره على الأنف مطلقاً وتعين أنف الآدمى مراداً بحسب المقام والقرينة هنا
الإِنا نذار المتضمن للتخويف الموجب للحذر إذ لا خوف عقاب فى ترك غير الواجب وبهذا

قيل الإنذارُ الفتوى قلنا يلزم تخصيص الإنذار والقوم بغير المجتهدين والرواية ينتفع بها المجتهد وغيره قيل فيلزم أن يخرج من كل ثلاثة واحد قلنا خص النص فيه الثاني أنه لو لم يقبل لما علل بالفسق لأن ما بالذات لا يكون بالغير والتالي باطل لقوله تعالى : « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا

يندفع سؤال النذب أيضاً فإن (قيل الإنذار الفتوى) لا أن يراد به كل خبر مخوف إذ الأول هو اللائق بالفقه إذ هو إنما يحتاج إليه في الفتوى دون الرواية (قلنا) لو حمل الإنذار على الفتوى (يلزم) تخصيصان (تخصيص الإنذار) بالفتوى مع أنه أعم (والقوم بغير المجتهدين) إذ المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى آخر وإلا حمل عدم التخصيص فضلاً عن التخصيص (والرواية) ينتفع بها المجتهد وغيره) لتسك المجتهد بها في الأحكام وانزجار العامى واعتباره بها فالجمل على ما يشمل الرواية لا يوجد شيئاً من التخصيصين قال العبرى رحمه الله يحمل على الرواية ولا يلزم تخصيص أقول هذا إنما يصح لو أطلق على فتوى المجتهد أنه رواية وإلا فتخصيص بها ولا يشمل الفتوى قوله هو اللائق بالفقه قلنا هو أعم من علم الفتاوى والواقعات وغيره فالتخصيص اصطلاح طارئ ولهذا قيل إن أبا حنيفة رحمه الله أراد بقوله الفقه معرفة النفس مالها وما عليها ما يشمل الاعتقادات والوجدانيات والعمليات ثم سمي الكلام فقها أكبر فإن قيل لو كانت الفرقة ثلاثة لوجب النفع من كل ثلاثة طائفة (قيل فيلزم أن يخرج من كل ثلاثة واحد) سواء كانت الطائفة واحداً أو اثنين واللازم باطل (قلنا) النص وإن كان عاماً يقتضى ذلك وجوب العمل بخبر الواحد أيضاً لكن (خص النص فيه) أى فى الحكم الأول للاجماع على عدم وجوب ذلك فيبقى معمولاً به فى الحكم الآخر إذ التخصيص فى بعض مقتضيات لا يقتضى التخصيص فى سائرهما هذا ولكن يقال عليه لو سلم ذلك لكنه ظاهر فى العموم وبجمل ما قلنا احتمالاً قريباً فلا يبقى قطعياً فلا يثبت به المسألة العلمية الأصولية لا يقال المسألة وسيلة إلى العمل فيكنى الظن لأننا نقول جميع مسائل الأصول كذلك وقدمنا فيها الاكتفاء بالظن وإنما ذلك فيما يتعلق بكيفية العمل بالذات كمسائل الفقه (الثانى) من الوجوه (أنه) أى خبر الواحد العدل صالح للقبول لأنه (لو لم يقبل) أى لم يكن مقبولاً لذاته (لما علل بالفسق لأن ما بالذات) وهو عدم قبوله من حيث أنه خبر مخصوص (لا يكون بالغير) وهو الفسق وإلا لم يكن ما بالذات (والتالي باطل) لتعليله به (لقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) أى لا تقبلوا نبأ فيه ترتيب الحكم وهو عدم القبول بالقائه على الوصف

الثالث القياس' على' الفتوى والشهادة قيل يقتضيان شرعاً خاصاً والرواية عاماً

المناسب وهو الفسق وهو يوجب كون الوصف علة للحكم كما سيجيء فيلزم كون خبر الواحد لذاته صالحاً للقبول وعلة عدم القبول الفسق فإذا انتفت حصلت علة القبول وهي العدالة إذ عدم علية عدم القبول علة لعدم القبول وهو نفس القبول فيلزم القبول ويجب لوجود العلة وعدم ما يقتضى عدم صلاحية القبول كذا ذكر الفري رحمه الله أقول وفيه نظر لجواز أن يكون الفسق أحد موانع القبول والعدالة أحد شرائطه ولا يلزم من انتفاء الأول وتحقق الثاني تحقق للقبول وإن كان الخبر من حيث هو قابلاً للقبول لجواز وجود مانع آخر وانتفاء شرط آخر والجواب أن خبر الواحد من حيث هو خبر الواحد صالح للقبول فلا يكون كونه من الأحاد مانعاً فلا مانع سوى الفسق فإن قلت لانسليم ذلك بل هذا الخبر من حيث هو خبر صالح كذلك وشرط تحقق القول التواتر عند كونه من الأحاد يفتي الشرط وانتفاء الشرط مانع من التحقق قلنا لو كان ذلك مانعاً ليست المانعية إليه لأنه من ذاتيات هذا الخبر الخاص أو من لوازمه إذ الكلام في خبر الواحد لدلالة أفراد قوله فاسق ونكارتة في الإثبات عليه والوحدة بما لا ينفك عنه بخلاف الفسق وأنه مفارق فإن قلت الوحدة إنما لا تنفك من الواحد من حيث أنه واحد والفسق بالنسبة إلى الفاسق من حيث هو كذلك قلنا لو سلم فالوحدة رصف أصلي فالانتساب إليه دون الفسق الطارىء أولى خصوصاً على تقدير استقلاله بالمانعية وقد يستدل بأن الآية تدل على أن خبر غير الفاسق كالعدم مقبول على قاعدة المفهوم وهو ضعيف إذ المفهوم لو سلم دلالة فإنما يدل ظاهراً لا قطعاً فلا يكون حجة في الأصول هذا والحق أن ما ذكر وإن سم لا يدل إلا على تحقق القبول لأعلى وجوبه شرعاً بمعنى أنه لو لم يقله المكلف اثم والنزاع فيه اللهم إلا أن يحمل إذا على القائل بعدم جواز القبول (الثالث القياس على الفتوى والشهادة) فإن خبر الواحد العدل فيهما واجب القبول فكذا في الرواية بإجماع تحصيل المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة كذلك بل الرواية لكونها أبعد من الغلط أولى إذ لا حاجة فيها إلا إلى استماع الحديث بخلاف الفتوى لتوقفه على سماع المفتي دليل الحكم ومعرفة كيفية الاستدلال به أو سماع دليل الحكم في المقيس عليه ومعرفة كيفية الاجتهاد وذلك مما يغلط فيه الآكثرون فإن (قيل) بين الفصلين فرق لأن الفتوى والشهادة (يقتضيان شرعاً خاصاً) أى حملاً يختص بالمستفتى وبالمشهود له (والرواية) يقتضى شرعاً (عاماً) في حق الجميع فلا يلزم من وجوب العمل بالظن الذى يخطئ ويصيب في حق الواحد وجوبه في حق عامة الخلق إذ عدم الاصابة في حقهم أكثر

وَرُدُّ بَأْصَلِ الْفَتَوَى قِيلَ لَوْ جَازَ لَجَازَ اتِّبَاعُ الْأَنْبِيَاءِ وَالْإِعْتِقَادُ بِالظَّنِّ
قُلْنَا مَا الْجَامِعُ قِيلَ الشَّرْعُ يَتَّبِعُ الْمَصْلَحَةَ وَالظَّنُّ لَا يَجْعَلُ مَا لَيْسَ بِمَصْلَحَةٍ
مَصْلَحَةً قُلْنَا مَنْقُوضٌ بِالْفَتَوَى

خطراً فإنا (ورد) هذا الفرق (بأصل الفتوى) فإن شرعيته لا تختص بالمستفتى بل تعم
الكافة وفيه نظر لاختصاص الفتوى بالمقلدين وعموم الرواية بإمام والمجتهدين قوله : (قيل)
معارضة لما يدل على وجوب العمل أو ابتداء استدلال على عدم الوجوب وتقديره أنه
لو وجب اتباع الظن في المتنازع لجاز و (لو جاز لجاز اتباع الأنبياء ، والاعتقاد بالظن)
واللازم باطل ظاهر كلام الجاربردى رحمه الله أن المراد بالاتباع والاعتقاد شيء واحد
حيث قال لو جاز العمل بخبر الواحد العدل لجاز إذا ادعى النبوة بدون المعجزة وشرحه
العبرى بأنه لو جاز اتباع الظن في فروع الأحكام لجاز اتباع الأنبياء والاعتقاد في أصول
الدين كعرفته ووحدانيته بمجرد الظن بقيام الدليل القاطع الموجب لاتباع الظن في الفصلين
لكن الإجماع منعقد على خلافه في مسائل الأصول وفيه نظر أقول فيه خلل لأن الخصم إذا
اعترف بقيام القاطع في الفصلين كيف يمكنه ادعاء الإجماع على خلاف أحدهما ، ولعل هذا
هو وجه نظره اللهم إلا أن يجعل نقضاً لتطعية الأدلة المذكورة بأن يقال لو جاز ما ذكرتم
بما ذكر من الدليل الذى هو قطعى عنكم لجاز الاتباع والاعتقاد لقيام دليلكم بعينه في ذلك
واللازم باطل إجماعاً وحينئذ لا يستقيم الجواب بطلب الجامع أيضاً أشار الى تفسير الاتباع
بمثل ما ذكر الجاربردى رحمه الله حيث قال اثبات النبوة يكون بدليل قاطع ولا خفاء أنه
لا يحسن جعل اتباع من لم يظهر المعجزة اتباع الشيء لتوقف ثبوت النبوة على المعجزة اللهم
إلا إذا أريد من ظن أنه نبي وعندى يحتمل أن يكون معناه لو جاز اتباع الظن في العمل
بخبر الواحد لجاز اتباع الأنبياء الظن ولجاز لنا الاعتقاد في الإلهيات والنبوات بمجرد الظن
واللازمان باطلان (قلنا) لا نسلم الملازمة و (ما الجامع) فإن أبدى الجامع كما سيذكر
فالجواب بالفرق بين الرواية وهذه الأمور إذ يتأتى فيهما القطعى من الوحى والعقل بخلاف
الرواية إذ قيل ما لو حذفها التواتر فينقطع العمل على أن جواز عمل الأنبياء بالظن في
الأحكام مختلف فيه فإن (قيل الشرع يتبع المصلحة) أى شرعية الأحكام إنما هى لتحصيل
مصالح العباد وجوباً ، أو تفصيلاً ويدل عليه الاستقرار ولأن المقصود بالتبعية إصلاح
العباد في المعاش والمعاد فلو كان الظن موجباً فاذا غلب عليه تقيض الحكم المتبع لمصلحة
لزم كون ما ليس بمصلحة شرعياً والشرعى مصلحة البتة فيلزم جعل غير المصلحة مصلحة
(والظن لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة قلنا) ما ذكرتم (منقوض بالفتوى)

والأمور الدنيوية) أقول احتج المصنف على وجوب العمل بخبر الواحد بثلاثة أوجه الأول قوله تعالى : فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون . وجه الاستدلال أن الله تعالى أوجب الحذر أى الانكشاف عن الشيء بالإنذار طائفة من الفرقة ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد أما كونه تعالى أوجب الحذر فاقوله تعالى لعلهم يحذرون ولعل للترجى تمتع في حق الله تعالى لأنه عبارة عن توقع حصول الشيء الذى لا يكون المتوقع عالماً بحصوله ولا قادراً على إيجاده وإذا كان الترجى ممتمناً فتعين حمل اللفظ على لازم الترجى وهو الطلب أى الإيجاب لإطلاق الملزوم وإرادة اللازم فإنه مجاز محقق والأصل عدم غيره فإن قيل يكون الترجى باقياً على حقيقته ولكنه مصروف عن الله تعالى إلى الفرقة المتفقهة أى تنذر قومها لإنذار من يرجو حذرهم وحينئذ فلا إيجاب سلماً لكن لا نسلم أن طلب المحمول عليه وهو الطلب المتحمم فقد يكون على سبيل التنبه بالإنذار فلما يتحقق عند المقضى للعقاب وهو من خصائص الوجوب وأما كون الإنذار بقول طائفة من الفرقة فبناء المصنف على أن المتفقهين هم الطائفة النافرة حتى يكون الضمير في قوله تعالى : ليتفقهوا ولينذروا . راجعاً إليهما وهو قول بعض المفسرين وفيه قول آخر حكاه الزمخشري ورجحه غيره أن المتفقهين هم المقيمون لينذروا النافرين إذا عادوا إليهم ووجه ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد إنزال الوعيد الشديد في حق المتخلفين عن غزوة تبوك كان إذا بعث جيشاً أمرع المؤمنين عن آخرهم إلى النفير وانقطعوا جميعاً عن استماع الوحي والتفقه في الدين فأمرأوا أن ينفر من كل فرقة منهم طائفة ويقعد الباقون ليتفقهوا وينذروا النافرين إذا رجعوا إليهم وعلى هذا فلا حاجة لأن الباقيين كثيرين وأما كونه يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد فلأن الإنذار هو الخبر الذى يكون فيه تخويف والفرقة ثلاثة فتعين أن تكون الطائفة النافرة منها واحداً أو اثنين لأنها بعضها وحينئذ فيكون الإنذار حصل بقول واحد أو اثنين فينتج ذلك كله وجوب الحذر بقول واحد أو اثنين ، وهو المدعى وفيما قاله

والشهادة (والأمور الدنيوية) لانهقاد الإجماع على اعتبار خبر الواحد في الفتوى والشهادة ولأن الواحد العدل إذا أخبر بأن هذا الطعام مسموم يجب الاحتراز عنه على كل عاقل إذا لم يدل دليل آخر على خلافه مع أن خبر الواحد لا يفيد الظن . قال الخنجزى رحمه الله :
نورد على الجواب الأول أن الجماع دفع الضرر المظنون ، وعلى الثاني أن الإجماع خص الصور الثلاث عن الدليل الدال على منع العمل بالظن فيبقى معمولاً فيما عداها ثم أجاب عن الأول بأن العمل باد في الدليلين مع القدرة على أعلاهما غير جائز والآعلى يتأني في الاتباع والاعتماد بخلاف العملية الشرعية فإن القطعى لا يفتى بالصور الجزئية الغير المتناهية وعن الثاني

في الفرقة والطائفة نظر فقد قال الجوهري والفرقة طائفة من الناس هذا لفظه وقال الشافعي رحمه الله في صلاة الخوف وهو من أهل هذا الشأن أن الطائفة أقلها ثلاثة ونقله أيضاً عنه الففال في الإشارة نعم في صحاح الجوهري عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله وليشهد عذابها طائفة أي واحد فصاعداً (قوله قيل الخ) أي اعترض القائل بأنه لا يجب العمل بخبر الواحد على استدلالنا بهذه الآية بثلاثة أوجه أحدها أن لعل مدلولها الترجي لا الوجوب والجواب أنه لما تعذر الحمل على الترجي حملناه على الإيجاب لمشاركته للترجي في الطلب كما تقدم أيضاً مع ما يرد عليه لكن تعليل المصنف بقوله لمشاركته في التوقع لا يستقيم لأنها لو اشتركا في التوقع لكان المانع من حمل لعل على حقيقتها وجوداً بعينه في الإيجاب الثاني لا نسلم أن المراد بالانذار في الآية هو الخبر المخوف مطلقاً بل المراد به الفتوى وقول الواحد فيها مقبول اتفاقاً كما تقدم وإنما قلنا أن المراد الفتوى وذلك لأن الانذار هنا متوقف على التفقه إذا الأمر بالتفقه إنما هو لأجله والمتوقف على التفقه إنما هو الفتوى لا الخبر وأجاب المصنف بأنه يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص الآية من وجهين أحدهما تخصيص الانذار بالفتوى مع أنها عامة فيه وفي الرواية والثاني تخصيص القوم من قوله تعالى ولا يذروا قومهم إذا رجعوا إليهم بالمقلدين لأن المجتهد لا يقلد مجتهداً في فتواه بخلاف ما إذا حمل الانذار على الرواية أو على ما هو أعم فإنه يفتي بالتخصيصات أما تخصيص الانذار فواضح وأما القوم فلأن الرواية يفتن بها المجتهد في الأحكام ويفتن بها المقلد في الانزجار وحصول الثواب في نقلها لغيره وغير ذلك الثالث لو كان المراد بالفرقة ثلاثة لكان يجب أن يخرج من كل ثلاثة واحد لأن لولا للتخصيص تقديره فلا خروج وليس كذلك إجماعاً وأجاب المصنف بأن هذا النص الذي في لزوم خروج واحد من كل ثلاثة قد

بأن المعنى الذي لأجله خص الأمور المذكورة بوجود في الرواية فيجب تخصيصها أيضاً للمعنى المشترك الموجب للتخصيص وهو رفع المظنون قال العبري رحمه الله ثانياً أنه يجب إثبات النبوة وهو المشار إليه باتباع الأنبياء على رأيه بقاطع حتى يمكن أن يفرع عليه التعلقات المظنونة وكذا إثبات وجود الصانع وتوحيده ونحوهما لتحصيل الاعتقاد الجازم وهو المطلوب فيها قال رحمه الله فاعلم أنه لا إله إلا هو بلا خلاف أو فاتها ليست منتهى المظنونات ولا طرأت فيه الجزم حتى يلزم فيها القاطع بل اكتفى بإفادتها الظن ولزم القطع في ثبوت منتهاها لتنفيذ هي الظن لأن ذلك إنما يكون لو استند آخر الأمر إلى من علم صدقه بقاطع فعلى هذا الإجماع بينهما إذ المراد الجامع العقلي اليقيني ودفع الضرر المظنون ليس كذلك أقول لا نسلم لزوم قطعته منتهى المظنون ولا نسلم أن الرواية لا تنفذ الظن إذا انتهى إلى

خص بالإجماع ، ولا يلزم من تخصيص النص فيه تخصيصه في قبول رواية الواحد (قوله الثاني) أى الدليل الثاني على وجوب العمل بخبر الواحد وتقديره من وجهين ذكر أصلهما في المحصول . أحدهما ولم يذكر المصنف سواء أنه لو لم يقبل خبر الواحد لما كان عدم قبوله معطلا بالفسق وذلك لأن خبر الواحد على هذا التقدير يقتضى عدم القبول لذاته وهو كونه خبر واحد فيمتنع تعليل عدم قبوله بغيره لأن الحكم المعال بالذات لا يكون معطلا بالغير إذ لو كان معطلا بالغير لاقضى حصوله به مع كونه حاصل قبل ذلك أيضاً لكونه معطلا بالذات وذلك تحصيل للحاصل وهو محال والثاني وهو امتناع تعليله بالفسق باطل لقوله تعالى : وإن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ، فإن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يغلب على الظن أنه علة له والظن كاف هنا لأن المقصود هو العمل فثبت أن خبر الواحد ليس مردوداً وإذا ثبت ذلك ثبت أنه مقبول واجب العمل به لأن القائل قائلان التقرير الثاني أن الأمر بالتبيين مشروط بمجيء الفاسق ومفهوم الشرط حجة فيجب العمل به إذا لم يكن فاسقاً لأن الظن يعمل به هنا والقول بالواسطة منتف كما تقدم (قوله الثالث) أى الدليل الثالث على وجوب العمل بخبر الواحد القياس على الفتوى والشهادة والجامع تحصيل المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة المظنونة و الفرق الخصم بأن الفتوى والشهادة تقتضيان شرعاً خاصاً ببعض الناس والرواية تقتضى شرعاً عاماً للكل ولا يلزم من تجويزنا للواحد أن يعمل بالظن الذى قد يخطئ . ويصعب أن يجوز ذلك للناس كافة ورده المصنف بشرعية أصل الفتوى فإن اتباع الظن فيها لا يختص بمسألة ولا يشخص وقد يقال الرواية أكثر عموماً لأنها تقتضى الحكم على المجتهدين والمقلدين وأما الفتوى فخاصة بالمقلدين وقد استدل في المحصول أيضاً على التمسك بخبر الواحد بأنه عليه الصلاة والسلام كان يبعث الرسل ببلوغ الأحكام وإجماع الصحابة على العمل به عند اطلاعهم عليه (قوله قيسل

من ظن صدقه ثم قال وجواب الخنجى الأول منقوض بهذه المسألة فإنه تمسك في شرحه عليها بالنص والقياس الموجبين أقول المراد أنه لما أمكن إثبات النبوة والاعتقادات بقاطع لم يجوز الشارع فيها العمل بمجرد الظن بلا تحصيل قاطع مبين حصوله ولما تعذر أو تيسر العمل في كل من الجزئيات الفرعية تحصيل قاطع اكتفى فيه بمجرد الظن كخبر الواحد العدل إذ ما جعل في الدين من حرج فائدة هذا من جواز الاستدلال على مسألة واحدة بأمر بعضها قطعى دون البعض حتى يتقضى منه ثم قال قوله الدليل القطعى لا يفي إن أراد أنه لا يفي دليل عقلى لصور غير مناسبة بأن يقوم على كل منها بخصوصه فسلم لكن الظنى أيضاً كذلك إذ لا يوجد دليل ظنى كلى دال على كل صورة بخصوصها بل اسكل صورة ظنية دليل ظنى يخصها وكذا كانت أدلة الفقه تفصيله وإن أراد امتناع قيام دليل على قاعدة لها جزئيات غير

لو جاز) أى استدل من منع العمل بخبر الواحد عقلا بأمرين أحدهما أنه لو جاز قبوله في الرواية لجاز اتباع مدعى النبوة بدون المعجزة بل بمجرد الظن ولجاز الاعتقاد كعرفة الله تعالى بالظن أيضاً قياساً على الرواية وليس كذلك اتفاقاً وأجاب المصنف بطلب الجامع فان عجزوا عنه فلا كلام وإن أبدوا جامعا كدفع الضرر المظنون أو غيره فرقنا بأن الخطأ في النبوات وفي الاعتقاد كفر فلذلك شرطنا العلم بخلاف الفروع وأيضاً فلأن القطع في كل مسألة شرعية متعذر بخلاف اتباع الأنبياء والاعتقاد به الثاني أن الاستقراء دل على أن الشرع يتبع مصالح العباد تفضلاً وإحساناً والظن الحاصل من خبر الواحد لا يحمل ما ليس بمصلحة مصلحة لأنه يخطئ ويصيب فلا يعول عليه والجواب أن ما قالوه بعينه جار في الفتوى والأمور الدنيوية مع أن قول الواحد فيهما مقبول اتفاقاً كما تقدم قال (الطرف الثاني في شرائط العمل به وهو إما في المخبر أو المخبر به عنه أو الخبر أما الأول فصفات تغلب على الظن وهي خمس الأول التكليف فإن غير المكلف لا يمنعه خشية الله تعالى

محصورة كما يقال خبر الواحد مقبول فلا نسلم ذلك أقول أراد أنه يتعسر أن يوجد في العمل السكك من الصور الجزئية دليل قطعي يخصها بخصوصها ولا يتعسر أن يوجد في كل منها دليل ظني خاص إذ في أخبار الآحاد كثرة في القياسات والاجتهادات بحال واسع يكاد لا ينتهي فلم يشترط في ثبوت العمليات قاطع واكتفى بظني ثم قال وجوابه الثاني عين إعادته النقض إذ معنى ما ذكرتم من الدليل على عدم اعتبار الظن في باب الرواية منقوض بالفتوى وغيرها فانها موجودة في الصور الثلاث أيضاً وكذا المخصص لها عن هذا الحكم العام موجود في باب الرواية فحينئذ يكون السؤال والجواب مستدركا أقول لانسلم أن معنى النقض هذا المجموع بل معناه على ما لا يخفى الشق الأول فقط (الطرف الثاني في شرائط العمل به) أى بخبر الواحد (وهو) أى المذكور وهو الشرائط أو الجنس (إما) ان يعتبر (في المخبر) وهو الراوى (أو المخبر به) وهو الكلام الذى يقع به الاخبار وفي بعض النسخ عنه والأول أصوب وتوجيه الثاني بأن الأحاديث المؤدية بما يخبر عنها بأنها قول الرسول أو فعله عليه السلام (عنه أو الخبر) وهو الاخبار والرواية (أما) القسم (الأول) وهو المعتبر في الراوى (فصفات تغلب على الظن) صدقها أى يكون سبب هلة الظن وفي بعض النسخ تغلب الظن أى ظن الصدق (وهي خمس) صفات الصفة (الأول التكليف) أى صفة كونه مكلفاً بأن يكون عاقلاً بالغاً (فإن غير المكلف) كالمجنون والصبي (لا يمنعه خشية الله تعالى) عن التكذب والافتراء الأول ظاهر وكذا الثاني إن كان غير مميز وإن كان مميز فلعدم علمه بالواحدة أو كلها بعددتها وخص الجار بردى عدم الحشية بالصبي المميز وقال في المجنون والصبي الغير المميز

قيل يصح الاقتداء بالصبي اعتماداً على خبره بطهره قلنا لعدم توقف صحة صلاة المأموم على طهره فإن تحمّل ثم بلغ وأدى قبل قياساً على الشهادة والإجماع على إحضار الصبيان مجالس الحديث الثاني كونه من أهل القبلة

لأنه لا يضبط لها ولا يخفاء أن اللائق بعبارة المصنف ما ذكرنا فان (قيل يصح الاقتداء بالصبي) المميز ويقبل خبره إذا أخبرنا به متطهر (اعتماداً على خبره بطهره) فيصح روايته أيضاً (قلنا) صحة الاقتداء به ليس للاعتماد على خبره بل (لعدم توقف صحة صلاة المأموم على طهره) أى على ظن المأموم بكون الإمام طاهراً أى يصدقه فى أنه طاهر وليس فى بعض النسخ لفظ على الظن وكأنه سقط من القلم اللهم إلا أن يكون بناء على معنى لا يتوقف صحة صلاة المقتدى على طهارة الإمام وصحة صلاته بل يصح وإن لم يكن الإمام متطهراً إذ لم يعلم المأموم أو يكون بطهره متعلقاً بالصحة وصلة التوقف محذوفة أى لعدم توقف صحة صلاته بسبب طهارته على طهر الإمام إذا غلب على ظنه بطهر الإمام وأما الرواية فلا بد فيها من غلبة الظن بصدق الراوى فلا يقبل خبر الصبي فان قلت شهادة بعض الصبيان على بعض فى الدماء قيل تفرقهم يقبل بإجماع أهل المدينة فالرواية أولى لأنه محتاط فى الشهادة ما لم يحتط فى الرواية قلنا هذا مستثنى لمسيئ الحاجة لكثرة الجناية فيما بينهم منفردين لا يحضرهم عدل فتضيع الحقوق التى تجب بتلك الجنايات لو لم يعتبر شهادتهم والمشروع المستثنى من القواعد الكلية الشرعية لا يرد نقضاً كالوثاق بشهادة جرمية هذا إذا أدى قبل البلوغ (فإن تحمل) الرواية حال الصبا (ثم بلغ وأدى) بعد ما بلغ (قبل) منه (قياساً على الشهادة) وانها متفق عليها والرواية أولى بالقبول والجامع أنه حال الاداء عدل مكلف قال الجاربردى رحمه الله فى بيان الأولوية لأن منصب الرواية مقدم على منصب الشهادة أقول لاخفاء فى أن قبول رواية فيها نوع ضعف فى الأدنى لا يستلزم قبولها فى الأعلى بالأولى بل الوجه فى الأولوية ما ذكرنا من أن الاحتياط فى الشهادة أكثر (والإجماع) عطف على قوله قياساً أى ويقبل روايته إذا أدى بعد البلوغ لاجماع السلف والخلف (على إحضار الصبيان مجالس الحديث) وإسماعهم فلولا فتوى روايتهم بعد البلوغ لم يكن لذلك فائدة وفيه نظر لجواز أن يكون للتبرك ولذلك يحضرون من لا يضبط لأن الصحابة أجمعوا على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما مع أنهم يحملون كثيراً من الأحاديث قبل البلوغ ورووا بعده يدل عليه كتب الحديث وأنهم ماسئلوا قط عن تحملهم أقبل البلوغ كان أم بعده وإن احتمل الأمرين احتمالاً ظاهراً الصفة (الثانى كونه) أى الراوى (من أهل القبلة) أى أن يكون من المصلين

فتقبل رواية الكافر الموافق كالمجسمة إن اعتقدوا حرمة الكذب فإنه يمنع عنه وقاسه القاضيان بالفاسق والمخالف ورد بالفرق أقول العمل بخبر الواحد له شروط بعضها في الخبر بكسر الباء وهو الراوى وبعضها في الخبر عنه وهو مدلول الخبر وبعضها في الخبر نفسه وهو اللفظ أما الأول وهى شرائط الخبر فضابطها الإجمالى عبارة عن صفات تغلب على الظن أن الخبر صادق وعند التفصيل ترجع إلى خمس صفات كما ذكرها المصنف إلا أن الخامس منها إنما هو شرط على قول مرجوح * الوصف الأول التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبي الذى لم يميز بالإجماع وكذا المميز عند الجمهور فإن غير المكلف لا يمنعه خشية من الله تعالى عن تعاطي الكذب لعله بأنه غير معاقب وهو فى الحقيقة أكثر جرأة من الفاسق استدلل الخصم بأنه لو لم يقبل خبره لم يصح الاقتداء به فى الصلاة اعتماداً على أخباره بأنه متطهر لكنه يصح

صلاتنا الموحدين العادين أنفسهم من متابعي نبينا محمد عليه الصلاة والسلام فلا يقبل خبر من لم يكن كذلك سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب أولاً ولم يقل الإسلام كما هو المشهور لئلا يخرج مثل المجسمة أى الكافر الموافق فى القبله المخالف فى الاعتقاد إلى حد يوجب الكفر فإنه مقبول الرواية إذا احتز عن الكذب وإليه أشار قوله : (فتقبل رواية الكافر الموافق) فى القبله (كالمجسمة) الكفار عند الأشاعرة ونحوهم (إن اعتقدوا حرمة الكذب فإنه يمنعه عنه) أى اعتقاد حرمة الكذب يمنع هذا الكافر عن الكذب فى الافتراء على النبي صلى الله عليه وسلم فيحصل ظن صدقه فيقبل وإن لم يعتقد ذلك فلا إذ لا يبعد عنه الكذب وعليه البصرى (وقامه) أى الكافر الموافق (القاضيان) أبو بكر وعبد الجبار (بالفاسق و) الكافر (المخالف) لأن قبول الرواية تعبد لقوله على كل المسلمين وهذا منصب شريف فلا يحصل للكافر الموافق كما لا يحصل للفاسق بل أولى وكما لا يحصل للكافر المخالف إجماعاً بجامع وجوب إذلالها شرعاً فإن قلت دعوى الإجماع ممنوع كيف وقد قبل أبو حنيفة رحمه الله شهادة بعض الكفار على بعض فيلزم فى الرواية * قلنا : قد صرح بعد قبول رواية الكافر وقبول شهادتهم للضرورة صيانته للمحتوق إذ أكثر معاملاتهم بما لا يحضره مسلمان (ورد) قياسهما (بالفرق) بأن الفاسق عرف بالافتدام على المحرمات فلا يبعد منه الكذب بخلاف الكافر الموافق المعتقد حرمة الكذب فإنه كالمتؤمنين فى الامتناع عن الكذب والافتراء على النبي صلى الله عليه وسلم وبأن الكافر المخالف خارج عن الملة قطعاً فصار عدو الدين نبيئاً عليه الصلاة والسلام فلا يؤمن عليه فى الرواية التى من باب الذين أن يفترى على النبي عليه السلام لكونه مهتماً ، وإن كان فى دينه حرمة الكذب بخلاف الكافر الموافق المعتقد حرمة الكذب ولهذا فرق بينهما فى

فدل على قبول خبره وأجاب المصنف بأن صحة الاقتداء ليست مستندة إلى قبول أخباره بظهره بل لكونها غير متوقفة على طهارة الإمام لأن المأموم متى لم يظن حدث الإمام صحت صلاته وإن تبين حدث الإمام وأما الرواية فشرط صحتهما السماع (قوله فان تحمل) يعنى ان الصبي إذا تحمل ثم بلغ وأدى بعد البلوغ ما تحمله قبله فانه يقبل لأمريّن أحدهما القياس على الشهادة الثانية لإجماع السلف على إحضار الصبيان مجالس الحديث ولك أن تجيب عن الأول بأن الرواية تقتضى شرعاً عاماً فاحتيط فيها بخلاف الشهادة وعن الثاني بأن الاحضار قد يكون للتبرك أو سهولة الحفظ أو لاعتیاد ملازمة الخير (قوله الثاني) أى الشرط الثاني من شرائط الخبر أن يكون من أهل قبلتنا فلا تقبل رواية الكافر المخالف فى القبلة ، وهو المخالف فى الملة الإسلامية كاليهودى والنصرانى إجماعاً فان كان الكافر يصلى لقبيلتنا كالنجسم وغيره إن قلنا بتكفيره ففيه خلاف قال فى المحصول الحق أنه إن اعتقد حرمة الكذب قبلنا روايته وإلا فلا وتبعه عليه المصنف واستدل عليه بأن اعتقاد حرمة الكذب يمنع من الاقدام عليه فيذاب على الظن صدقه لأن المقتضى قد وجد والاصل عدم المعارض . وقاله القاضى أبو بكر والقاضى عبد الجبار لا تقبل روايته مطلقاً قياساً على المسلم الفاسق والكافر المخالف بجماع الفسق والكفر ، ونقله الآمدى عن الأكثرين وجزم به ابن الحساج والجواب ان الفرق بين هذا وبين الفاسق أن هذا لا يعلم فسق نفسه ويحتجب الكذب لتدينه وخشيته بخلاف الفاسق ، والفرق بينه وبين الكافر المخالف أن الكافر المخالف خارج عن ملة الإسلام . فلا تقبل روايته لأن ذلك منصب شريف يقتضى الإعران

كثير من الامور كالدفن فى مقبرة المسلمين وغيره ومن هذا تبين أن رواية الكافر الموافق فيما يتعلق بكفره وهواه لا يقبل للثمة وقد يستدل بقوله تعالى : (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) على عدم قبول خبر الكافر مطلقاً إذ الكافر فاسق بالعرف المتقدم علم ذلك بالاستقراء وإن لم يسم فى عرف المتأخرين فاسقاً وجعل قسماً له وعرف بأنه مسلم ذو كبيرة أو صغيرة أصر عليها كذا ذكر المحقق وأما البدعة التى لم تبلغ حد الا كفار فهى إن لم تكن واضحة لا تمنع القبول اتفاقاً كالقول يتفصيل على على أن بكر رضى الله عنهما وجعل الصفات غير زائدة على الذات بل عينها كاهو رأى الفلاسفة أيضاً من البدع الغير الواضحة . كما أشير إليه فى المختصر وشرحه وصرح به الفاضل وإن كانت واضحة كفسق الخوارج استباحوا الدماء وشنوا الإغارة وأحرقوا وسبوا فردة قوم دون قوم استدل الراد بقوله تعالى : (إن جاءكم فاسق ، وهذا فاسق لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وهذا ظاهر إذا ظن صدقه والمختار الرد لأن العمل بالآية أولى من الحديث لتواترها دونه ولخصوصها بالفاسق وعمومه إياه وغيره

والاكرام قال (الثالث العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من اقتراف
الكبائر والردائل المباحة

ودلالة الخاص على ما يتناوله أظهر كما هو رأى الشافعية الصفة (الثالث : العدالة) قال حجة
الإسلام هي هيئة راسخة في النفس من الدين تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة
جميعاً قوله من الدين ليخرج الكافر وقوله يحمل إلى قوله التقوى ليخرج الفاسق أى مقترف
الكبيرة والمصر على الصغيرة وقوله والمروءة ليخرج مرتكب الصغائر المنهى عنها أو المباحات
كذلك وزاد المدقق قوله وليس معها بدعة ليخرج المبتدع لأن التقوى تختص بالعمليات
أقول الحق أن التقوى أعم ولذا قيل المتق من يتقى الشرك فلا حاجة إلى ذلك وعلى هذا
لا حاجة إلى قوله من الدين أيضاً ، ولهذا حذفه الإمام من التعريف على أن في كون البدعة
مختلا بالعدالة نظراً كما نص عليه الفاضل قال المحقق رحمه الله إن الفاسق يخرج بقيد التقوى
والمروءة قال الفاضل فيه اشعار بأن تارك المروءة فاسق وليس كذلك أقول وذلك لأن
المحقق نفسه صرح في تعريف الفاسق بأنه مسلم ذو كبيرة أو صغيرة أصر عليها وفسر المصنف
العدالة بقوله : (وهي ملكة في النفس) وإنما لم يقتصر على ملكة مع أنها هيئة راسخة
في النفس أحسن ترتب قوله : (تمنعها) أى النفس (من اقتراف الكبائر) أى اكتسابها
ومباشرتها وهذا مستفاد من قول الحجة تحمل صاحبها على ملازمة التقوى ويخرج الكافر
إذ الكفر رأس الكبائر وقوله : (والردائل المباحة) تفيد فائدة قيد المروءة في كلام
الحجة إذ هي الأمور القادحة كالأكل في الطريق والبول في الشارع ، وصحبة الأراذل ،
والإفراط في المزاح واللعب بالحمام والحرف الدنيئة ممن لا يليق به ولا ضرورة والضابط
أن كل مالا يؤمن معه جرأته على التكذب يقدر في الرواية ومالا فلا ولم يورد ما يشمر
بعدم الاصرار على الصغائر ، وبعدم بعض الصغائر كالتى توجب الحصة واعتذر عند المراعى
بأنه لما ذكر أن مباحات الرذيلة واجبة الترك فالصغائر أولى وبأن الصغيرة التى أقر عليها من
الكبائر لقوله عليه السلام لا صغيرة مع الإصرار قال العبرى فيه نظر أما أولاً فلأنه لا يفيد
الصدق التعريف على المجتنب عن الكبائر والردائل المباحة دون الصغائر مع أنه ليس بعدل
وأما فى الثانى : فلأن الاصرار على الصغيرة لو كانت كبيرة لكان التقييد به مستدركا لكن
الفقهاء اعتبروه فى كتبهم وعطفوه عليها ، وأما المروى فكأنه حديث المشايخ لا قول النبي
عليه السلام أقول الجواب عن الأول انه إذا فهم من التعريف أن العدالة ملكة مانعة عن
اقتراف الردائل فقد فهم أنها مانعة عن الصغائر القادحة فى المروءة والاصرار على الصغائر
كيف ما كانت فلا تصدق حينئذ على من لا امتناع له عن ذلك وعن اثنائى بجواز أن يكون

فلا تُقبل رواية من أقدم على الفسق علماً وإن جهل قبل قال
القاضي أبو بكر ضم جهل إلى فسق قلنا الفرق عدم الجراءة ومن
لا تعرف عدالته لا تقبل روايته

من قيد به من يقول بانحصار الكبيرة في الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة
والزنا والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحاد في
الحرم أى الظلم في حرم مكة وهذا مروى عن ابن عمر أو فيها وفي أكل الربا كما روى عن
أبي هريرة أو في المجموع مع زيادة السرقة وشرب الخمر كما روى عن علي رضي الله عنه أو من
القائلين بأن الكبيرة ما يوعده عليه الشارع بخصوصه أو بأنها ما أوجب الحد ويموز أن يكون
مذهب المصنف ما اختاره بعضهم من أن الكبيرة هي المذكورات وكل ما كان مفسدته مثل
مفسدة أقل المذكورات مفسدة ، أو أكثر منه ولا خفاء أن مفسدة الإصرار على الصغار
أكثر من مفسدة كثير من الكبائر في تسويد القلب والاغفال عن جناب الله تعالى إلى غير
ذلك أو ما اختاره آخرون من أن لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الإصرار ، وأما
قوله : وأما المروى الخ فاتها يصح لو لم ينسبوا الحديث إلى النبي عليه السلام وقوله :
(فلا تقبل رواية من أقدم على الفسق علماً) بالغاً لاستباحة ما يدل على إحرازه في التعريف
عن الإصرار على الصغائر لأنه فسق ثم اعلم أن الراوى إن كان معلوم العدالة تقبل روايته
اتفاقاً ، وإن كان الفسق مع علمه به لم تقبل (وإن جهل) بكونه فاسقاً (قبل) خبره
وروايته سواء كان فسقه مظنوناً كشرب الخنفي النبيذ ، أو مقطوعاً ككثير المعتزلة الصفات
كذا ذكره العبري وفي مطابقة المثال للآخر نظر لأن نفي الصفات بمعنى أنها ليست بموجودات
حقيقية خارجة زائدة على الذات ليس مما يدل قاطع عقلى أو نقلى بطلانه وما ظن أنه قطعى
في ذلك في الكتب الكلامية فغير تام عند من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ، وإنما
لم يرد روايته لأنه لما لم يقدم على الفسق باعتقاده يبعد منه تعمد الكذب فيظهر صدقه
حينئذ وما يؤيد ذلك ما قال الشافعي أحد الخنفي الشارب النبيذ وأقبل روايته وقال : أقبل
رواية أهل الاهواء الخطابية من الروافض فانهم يرون شهادة الزور لموافقهم على مخالفتهم
(قال القاضي أبو بكر) لا يقبل روايته لأنه (ضم جهل إلى فسق) لأنه فاق جهل
لفسقه فاذا لم تقبل الرواية بالفاسق العالم بالفاسق الجاهل أولى (قلنا : الفرق) بينهما
(عدم الجراءة) فإن العالم مجترىء في فسقه دون الجاهل ، فلا يبعد من الأول الاجترار
على الكذب فلا ثقة بقوله بخلاف الجاهل (ومن لا تعرف عدالته لا تقبل روايته)
عطف على من أقدم أى لا يقبل رواية من لا تعلم عدالته ولا فسقه بأن كان مجهول الحال

لأنّ الفسق مانعٌ فلا بدّ من تحقّق عدمه كالصّبأ والكفر

عند الشافعي وأحمد (لأنّ الفسق مانع) من القبول والحكم بوجود الشيء. إنّما يصح عند العلم بانتفاء المانع (فلا بدّ من تحقّق عدمه) أى العلم بعدم الفسق لتقبل (كالصّبأ والكفر) فإن كلا منهما لما كان مانعاً وجب العلم بعدمهما فى قبول الرواية فن لا يعلم حاله من العدالة والفسق بل كان مجهول الحال لا تقبل روايته ولأنّ مثل قوله تعالى : « إن يتبعون إلا الظنّ » يدل على المنع من اتباع الظنّ مطلقاً وخص فى المعلوم عدالته بالاجماع فتبقى فيما عداه معمولاً بها وفيه نظر فإن قلت كيف صح جعل العدالة معلومة مع احتمال أن من اعتقد كونه عدلاً يرتكب كبيرة أو يصّر على صغيرة حقيقة ونحن لا نعلم ذلك قلنا العلم قد يطلق على غالب الرأى قال الله تعالى : « فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار » كذا منه المجهول ونقل عن أنى حنيفة رحمه الله قبول روايته اكتفاء بسلامته من الفسق بظاهر الإسلام واستدل عليه بأنّ الفسق شرط وجوب التثبيت على ما يفهم من قوله : « إن جاءكم فاسق » وهنا قد انتفى الفسق فلا يجب التثبيت لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط وهذا إلزام عن القائلين بمفهوم الشرط فلا يرد عليه حيثنذ ما قيل ان رفع الملزوم لا يقتضى نفي اللزوم وهذا إذا علم تحقّق سبب آخر لم يمكن إلزام القائلين بمفهوم الشرط لانهم إنّما يقولون بانتفاء المشروط بانتفاء الشرط حيث لم يتحقّق بوجود سبب آخر يقتضى تحقق المشروط وإن انتفى الشرط الذى هو أحد الأسباب فيندفع ما قاله العلامة من أن انتفاء السبب المعين لا يستلزم انتفاء السبب لجواز تعدد السبب قال الفاضل إلا أنه يمكن تمثيته بما ذكر من أن تعدد السبب هنا معلوم لأن كونه مجهولاً بالعدالة والفسق أيضاً سبب التثبيت والجواب عن الاستدلال بأننا لا نسلم أن هنا قد انتفى الفسق بل انتفى العلم والمطلوب العلم بانتفائه ولا يتحقّق إلا بخبره والمصاحبة أو تركية من له خبرة به من العدول فإن قلت الأصل عدم الفسق فهو ثابت ظاهراً قلنا الظاهر أن الأصل الفسق لأن العدالة طارئة ولأنه أكثر كذا ذكر المحقق قال الفاضل معناه أن الفسق أكثر فهو أغلب على الظن وأرجح وهو معنى الأصل وهذا ظاهر لكن فى كون العدالة طارئة نظر بل الأصل أن الصبي إذا بلغ عدلاً حتى يصدر عنه معصية واستدل أيضاً بقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والجواب أنا لا نسلم أن هذا ظاهر بل يستوى فيه الصدق والكذب ما لم تعلم العدالة وبأنه معارض بالآيات المانعة من اتباع الظن بهذا ولكن المختار عند الحنفية أن رواية المجهول تقبل فى القرن الذى شهد النبى عليه السلام بخيرتهم وعدالتهم حيث قال خير القرون قرنى الذى أنا فيهم ثم الذين يلونهم الحديث دون غيرهم لفسق الكذب فيه بشهادته عليه السلام وحيثنذ لا يخفى كون المجهول فى هذا القرن من انتفى عنه الفسق وشبّت له العدالة

والعدالة تُعرَفُ بالتزكية وفيها مسائلُ الأولى شُرْطُ العدد في الرواية
والشهادة ومنع القاضي فيها والحق الفرق كالأصل الثانية قال الشافعي
رضي الله عنه يُذكر سبب الجرح

ظاهراً كالزكي فلا يستقيم حينئذ الجواب عن الاستدلال بالآية وعن السؤال وعن الاستدلال
بالحديث ويندفع أيضاً الاستدلال بأن الفسق مانع الخ وبقوله تعالى : « إن يتبعون إلا الظن »
على ما لا يخفى ولما بين اشتراط العدالة في الراوى أراد أن يبين طريق معرفتها فقال :
(والعدالة تعرف بالتزكية) لأنها أمر لا يطلع على حقيقتها إلا بالامارة وهي التزكية أو
الاختبار ولم يذكره لأن التزكية تتوقف عليه لانتهاؤها بالآخرة إليه (وفيها) أى في
المذكورات (مسائل الأولى - شرط) عند بعض المحدثين (العدد) في المزكى والجرح
(في الرواية والشهادة) فلا تثبت التزكية والجرح بواحد (ومنع القاضي) هذا الاشتراط
(فيهما) أى الرواية والشهادة مع الاعتراف بأن الأحوط في الشهادة الاستظهار بعدد المزكى
(والحق) عند قوم منهم الإمام والمصنف (الفرق) أى اشتراط عدد المزكى في الشهادة
دون الرواية وبيانه أن الرواية التي هي فرعها (كالأصل) تثبت بقبول الواحد فتثبت به
العدالة التي هي فرعها كالأصل إذ الفرع لا يزيد على الأصل بخلاف الشهادة فانها لم تثبت بدون
العدد اشترط في الفرع ذلك كالأصل أيضاً قليل وهذا إنما يتم لو ثبت أن الفرع لا ينقص عن
الأصل حتى يجب في تعديل الشهود اثنان ولم يثبت كما في تعديل شهود الزنا فانه يكفي فيه اثنان
على أن عدم الزيادة أيضاً ليس بثابت إذ يكفي في شهادة هلال رمضان بواحد ويفتقر في
تعديله إلى اثنين فيمكن الجواب عنهما بأن كلا منهما ثابت في باب الشهادة على الإطلاق
وزيادة الأصل في شهادة الزنا ونقصانه في شهادة رمضان إنما تثبت بخصوص نص احتياطاً
لدرء العقوبات وإيجاب العبادات واستدل على الأول بأن الجرح والتعديل شهادة فيجب التعدد
كسائر الشهادات وأجيب بأنه خبر فيكفي الواحد كسائر الأخبار وبأن اعتبار العدد أحوط
لأنه أبعد من احتمال العمل بما ليس بحديث وعورض بأن عدم اعتباره أحوط لكونه أبعد
عن احتمال عدم العمل بما هو حديث واستدل على الثاني بعكس ما مر وقيل خبر فيكفي
الواحد وأجيب بأنه شهادة فلا يكفي وقيل أحوط وعورض بأن الآخر أحوط المسألة (الثانية)
قال الشافعي رضي الله عنه يذكر سبب الجرح (أى يجب على الجرح ذكر سبب
الجرح لأنه ربما يجرح بما لا يكون جرحاً لاختلاف المذاهب فيه ولا يجب على المعدل ذكر
سبب التعديل فإن العدالة أمر واحد وهو ملازمة التقوى والمروءة معاً كذا ذكر الآمدى قال
الفاضل لا يخفى أن اجتناب أسباب الجرح أسباب العدالة والاختلاف فيها اختلاف فيها

وقيل سبب التعديل وقيل سببها وقال القاضي لا فيها الثالثة الجرح
مقدم على التعديل لأن فيه زيادة

والأقرب ما ذكر حجة الإسلام في المستصفي والإمام في البرهان أن أسباب التعديل أكثرها
لا تنضبط فلا يمكن ذكرها فلماذا يكتفى بالاطلاق والتحقيق أن العدالة بمنزلة وجود مجموع
يفتقر إلى إجراء وشرائط يتعذر ضبطها أو يتعسر والجرح بمنزلة عدم له فيكتفى فيه عدم شيء
من الأجراء أو الشروط فيذكر (وقيل) يذكر (سبب التعديل) أي يجب ذكر
سبب التعديل دون الجرح لأن مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يثبتها للسارع
الناس إلى البناء على الظاهر فجاز أن يتصور المتصنع المزور عدلاً والجواب أنا لا نسلم أن مطلق
الجرح يبطل الثقة لجواز أن لا يكون ما اعتقده جرحاً ولا نسلم أن ظاهر العدالة غير كاف
وكونه مصطنعاً مزوراً أمر باطن ولا يجب على المعدل الوقوف على الباطل (وقيل) يذكر
(سببها) أي يجب على الجرح ذكر سبب الجرح وعلى المعدل أن يذكر سبب التعديل
لأنه لو اكتفى بالاطلاق فيهما لزم إثباتهما مع الشك لوجود الالتباس فيهما (وقال
القاضي لا) يجب ذكر السبب (فيهما) لأن شهادة العدل والجرح من بصيرة الإنسان
التعديل والجرح وإلا لم يكن عدلاً وهو خلاف المفروض وما قيل إنه ربما يخرج بسبب لانه
قد فوج بأنه لما أطلق في محل الخلاف وكان مدلساً وذا يقدح في عدالته والجواب أنه قد
يبنى الجرح على اعتقاده فيما رآه جرحاً حقاً فلا يلزم التدليس وبأنه ربما لا يعرف الخلاف
ولا يخطر بباله أصلاً فلا تدليس وفي محصول الإمام أن علينا كونه عالماً بأسباب الجرح والتعديل
كفي للاطلاق وإن عرفنا عدالته ولم نعرف اطلاعه على شرائط الجرح والتعديل استخبرناه
قال العبري وفيه نظر لأن من كان عدلاً لا يشهد على أحدهما إلا عن بصيرة أقول لعله اعتقد
أن مجرد الإسلام سبب العدالة أو اعتقد أن مجرد الذلة سبب الجرح المسألة (الثالثة الجرح
مقدم على التعديل) عند تعارضهما (لأن فيه) أي في الجرح (زيادة) اطلاع
على شيء لم يطلع عليه المعدل ولا نفاه اللهم إذا جرحه بقتل إنسان فقال المعدل رأيت حياً
فهنا يتساويان ويصار إلى الترجيح بوجه آخر أو بأن يقول الجرح كان هذا شرب وزني في
اليوم الغلاتي وقال المعدل بل كان في ذلك اليوم من أوله إلى آخره مصلياً صائماً ويقرر ذلك
أن المعدل ناف أي ينفي الأمر العارض وهو الفسق أو ظاهر الإسلام يدل على العدالة مع
أنه يكون حين البلوغ عدلاً على ما مر فهو مستجد على الظاهر واستصحاب الحال ويتمسك
بالأصل (والجرح ثبت) أي ثبت الأمر العارض فهو بان كلامه على الدليل الدال على
خلاف الظاهر فيكون أقوى إلا إذا كان النفي مما يعرف بدليله كما في المثالين المذكورين

الرابعة التزكية أن يحكم بشهادته أو يُثني عليه أو يروى عنه من لا يروى عن غير العدل أو يعمل بخبره (أقول شرع في الوصف الثالث من الأوصاف المشروطة في الخبر وهي العدالة والنقصان وفي الاصطلاح ملكة في النفس أي هيئة راسخة فيها تمنعها عن ارتكاب الكبائر والذائل المباحة فأما تمييز الكبائر من الصغائر ففيه كلام منتشر محله كتب الفروع وأما الرذائل فأشار بها إلى المحافظة على المروءة وهي أن يسير سيرة أمثاله في زمانه ومكانه فلو لبس الفقيه القباء أو الجندی الجبة والطيلسان ردت روايته وشهادته فأما قيل تعاطى الكبيرة الواحدة والرذيلة الواحدة قاذح وتعييره بالذائل والكبائر يدفعه وأيضاً فإن الإصرار على الصغائر كذلك ولا ذكر له في الحد وكذلك المرة من صغائر الخمسة كالتطيف باللبة كما ذكره في المحصول قلنا أما الأول لجوابه أن الملكة إذا قويت على دفع الجملة فلأن تقوى على بعضها أولى وأما الثاني لجوابه ما قاله الغزالي في الاحياء في كتاب التوبة أن الصغيرة بالاصرار تصير كبيرة وأما الثالث فلأن القول بتأثير المرة من الرذائل المباحة يؤخذ منه تأثير المرة من الرذائل المحرمة بطريق الأولى نعم يرد عليه أن المروءة ليست وصفاً معتبراً في العدالة بل في قبول الشهادة والرواية فإن العدالة ضد الفسق (قوله فلا تقبل) يعنى أنه لما تقرر أن عدالة الراوى شرط فلا تقبل رواية من أقدم على الفسق عالماً بكونه فسيقاً للاجماع ولقوله تعالى : «إن جاءكم فاسق، الآية فإن كان الفاسق قد جهل

فانه حينئذ يساوى الاثبات في القوة فيطلب الترجيح مزوجه آخرو تعرف من هذا ما ذكر المحقق من أن تقديم الجرح جمع بينهما فان غاية قول المعدل أنه لم يعلم فسقه ولم يظنه وظن عدالته إذ العلم بالعدم لا يتصور والجراح يقول أنا علمت فسقه فلو حكمنا بعدم فسقه كان الجراح كاذباً ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فهذا أولى لأن تكذيب المعدل خلاف الظاهر هذا إذا أطلق وأما إذا عين الجراح السبب ونفاه المعدل بطريق يقتضى تعارضاً فيصير إلى الترجيح المسألة (الرابعة التزكية) تحصل بأحد طرق أربعة (أن يحكم بشهادته) أى يحكم الحاكم المشترط للعدالة حكماً بناء على شهادته وهو أعلاها لكن ترك الحكم بشهادته ليس جرحاً في روايته إذ شرط في الشهادة أمور آخر سوى العدالة فذلك ربما يكون لا تنافاً بعضها (أو يثني عليه) أى يمدحه العارف بأسباب العدالة وأثنى عليه بأنه رجل عدل أو صالح أو مقبول الرواية أو الشهادة (أو يروى عنه من لا يروى عن غير العدل) فان ذلك تعديل المروى عنه بخلاف من روى عن كل من سمع ويسكت عن الثناء عليه لو كلف ذلك (أو يعمل بخبره) بأن يعتمد العدل على

أن ما أتى به فسق في قبول قوله مذهبان حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح والتفسيق بالشئ مع الجهل بكونه فسقاً يتصور في المخالفين في الأصول كالجوارح ونفاة الصفات فإن الجهل في ذلك ليس عذراً وإلا لزم ذلك في حق اليهود والنصارى وأما من وطئ أجنيبة جاهلاً بالحال ونحوه فليس مما نحن فيه وكذلك من شرب النبيذ مثلاً لا اعتقاده الإباحة لأنه ليس فاسقاً قطعاً كما قاله ابن الحاجب وإن كان بعض الشافعية خالف في قبول قوله إذا علمت ذلك فأحد المذهبين وهو رأى القاضى واختاره الآمدى أنه لا يقبل قوله والثاني يقبل ونص عليه الشافعى فقال وأقبل رواية أهل الأهرام الا الخطابية من الرافضة لأنهم يرون الشهادة بالزور موافقيهم واختاره الامام وأتباعه قال الا أن يكون قد ظهر عناده فلا يقبل قوله لأن العناد كذب ولم يستدل المصنف على ما اختاره هنا لأن الدليل الذى قدمه في الكافر الموافق وهو رجحان الصدق بعينه دليل في الفاسق لكن اشتراط العدالة مع قبول الفاسق محتايفان ولهذا أن المصنف لما كان من مذهبه قبول رواية الكافر الموافق لم يشترط الاسلام بل اشترط كونه من أهل القبلة (قوله قال القاضى) أى احتج القاضى على عدم القبول بأن المانع من قبول الفاسق العالم بفسق نفسه إنما هو الفسق وهو محقق هنا مع زيادة أخرى قبيحة وهى الجهل وفرق المصنف بأن الاقدام على الفسق مع العلم به يدل على الجراءة وقلة المبالاة بالمعصية فيغلب على الظن عدم صدقه بخلاف الجاهل قال ابن الحاجب ولا يصير الراوى مجروحاً بالحد في شهادة الزنا لعدم النصاب ولا بالتدليس على الأصح كقول من لحق الزهرى قال الزهرى موها أنه سمع منه (قوله ومن لا تعرف) يعنى أن الشخص إذا علمنا بلوغه واسلامه وجهلنا عدالته فإن روايته لا تقبل كما نقله الامام وغيره عن الشافعى واختاره هو والآمدى وأتباعهما وقال أبو حنيفة تقبل وإلى هذه المسألة أشار المصنف بقوله ومن لا تعرف عدالته لكن فيه حذف فإن الفاسق داخل في هذه العبارة لكونه غير معروف العدالة أيضاً والتقدير ومن لا تعرف عدالته ولا فسقه وإنما حذفه لتقدم ذكره ودليلنا أن الفسق مانع من القبول اجماعاً فلا بد من تحقق عدمه أى تحقق ظن عدمه قياساً على الكفر والصبا والجامع دفع احتمال المفسدة (قوله والعدالة تعرف

خبره ويعمل به فانه أنصار تعديل له إذ لو لم يكن عدلاً لزم عمل العدل بخبر الفاسق وهو يقدح في عدالته فيلزم أن لا يكون العدل عدلاً كذا ذكره العبرى أقول فيه نظر لجواز أن يكون هذا العدل من تعتقد ان العدالة لا تشترط في قبول الرواية والجواز معناه أن يعمل بخبر العدل الذى لا يروى عن غير العدل ويرى العدالة شرطاً في قبول الرواية فعلى هذا دلالة عمله على عدالة المروى عنه ظاهر وأما ترك العمل بروايته فليس جرحاً له لجواز أن يكون ذلك لمعارض

بالتزكية) لما تقدم أن من لا تعرف عدالته لا تقبل روايته شرع في بيان طريق معرفة العدالة وهو أمران أحدهما الاختبار والثاني التزكية قال في المحصول والمنصود الآن إنما هو بيان الثاني وهو التزكية فلذلك اقتصر المصنف عليه وذكر فيه أربع مسائل الأولى في بيان اشتراط العدد في التزكية وفيه ثلاث مذاهب أحدها أنه يشترط ذلك مطلقاً سواء كانت التزكية لراو أو شاهد للاحتياط والثاني وهو رأى القاضى أنه لا يشترط مطلقاً بل يكفي واحد لأنها خبر والثالث الفرق فيشترط العدد في تزكية الشاهد دون الراوى ورجحه الإمام وأتباعه وكذا الآمدى ونقله هو وابن الحاجب عن الأكثرين لأن الشهادة لا تثبت بواحد فكذلك ما هو شرط فيها بخلاف الرواية وإليه أشار بقوله كالأصل ويؤخذ من هذا التعليل قبول تزكية المرأة والعبد في الرواية دون الشهادة وصرح به الإمام وغيره وهذه المذاهب تجرى أيضاً في الجرح كما أشار إليه الإمام وصرح به ابن الحاجب وغيره * المسألة الثانية قال الشافعى رضى الله عنه يجب ذكر سبب الجرح دون سبب التعديل لأن الجرح يحصل بخصلة واحدة فيسهل ذكرها بخلاف التعديل ولأنه قد يظن ما ليس بجرح جارحاً وقال قوم بالعكس لأن العدالة يكثر التصنع فيها فيتسارع الناس إلى التناء على الظاهر بخلاف الجرح وقال قوم لا بد من بيان سببهما للمعتدلين المتقدمين وقال قوم لا يجب فيهما لأن المزكى إن كان بصيراً قبل جرحه وتعديله وإلا فلا واختاره الآمدى ونقله هو والإمام وأتباعهما عن القاضى أبو بكر وتبعهما المصنف ونقل لإمام الحرمين عنه في البرهان أنه يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح كالمذهب الثاني وكذلك نقله الغزالى في المنحول ولكنه خالفه في المستصفي ولعله اشتبه عليه فقلده فيه هؤلاء وقال لإمام الحرمين الحق أنه إن كان المزكى ظالماً بأسباب الجرح والتعديل اكتفينا بطلاقة وإلا فلا وهذا المذهب اختاره الغزالى والإمام وأتباعه إلا المصنف ولم يرجح ابن الحاجب شيئاً * المسألة الثالثة إذا عدله قوم وجرحه قوم فإنه يقدم الجرح لأن فيه زيادة لم يطلع عليها المعدل وقيل يتعارضان فلا يرجح أحدهما إلا بمرجع حكاه ابن الحاجب وقيل يقدم التعديل إذا زاد المعدلون على الجارحين حكاه في المحصول وعلى الأول إذا عين الجارح سبباً فنفاه المعدل بطريق معتبر كما إذا قال قتل فلاناً ظلماً وقت كذا فقال المعدل رأيت حياً بعد ذلك أو كان القاتل في ذلك الوقت عندي فأنهما يتعارضان ويعرف ذلك من تعليل المصنف فلماذا لم يستثنه * المسألة الرابعة فيما يحصل به التزكية وهو أربعة أمور أحدها وهو أعلاها كما قال في المحصول أن يحكم بشهادته إلا أن يكون الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذى عرف منه أنه لا يكذب الثاني أن يثنى عليه بأن يقول هو عدل أو مقبول الشهادة أو الرواية الثالث أن يروى عنه من لا يروى إلا عن العدل وقيل الرواية تعديل مطلقاً وقيل ليست بتعديل مطلقاً كما أن ترك العمل بروايته ليس بجرح والأول هو المختار عند ابن

الحاجب والآمدى وغيرهما الرابع أن يعمل بخبره فإن أمكن حمله على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل كما قاله في المحصول والشرط في الذي يزكى أن يكون عدلاً وتركه المصنف لوضوحه قال (الرابع الضبط وعدم المساهلة في الحديث وشرط أبو علي العدد

كرواية أخرى الصفة (الرابع الضبط) وهو قوة الحفظ وقلة السهو والمراد بالاول أن لا يزول مسموعه عن حافظته سريعاً ، فالمحتمل حفظه مطلقاً أو بالنسبة إلى الأحاديث الطوال دون القصار لا يقبل روايته والفرق بين محتمل الحفظ والساهى أن الاول لا يتمكن من حفظ الحديث كما هو حال السماع والثاني قد يتمكن من ذلك إلا أنه يسد عنه معارض السهو وإنما اشترط الضبط لأن الراوى إذا عرف بقلة الحفظ وكثرة السهو لم يؤمن من الزيادة والنقصان في حديثه وفسره صاحب التقيصيح بأنه سماع الكلام كما تحقق ويفهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة إلى حين الأداء وكما أنه أن ينضم إلى هذا الوقوف على معانيه الشرعية قال الفاضل لا يخفى أن الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لأنهم كانوا يقبلون أخبار الأعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع من غير تكبر إلا أن هذا يفيد الرجحان على ما صرح به في سائر الكتب وإليه أشار غفر الإسلام بقوله وهو مذهبه في الترجيح الصفة الخامسة (وعدم المساهلة) أى الراوى (في الحديث) أى احتياطه فيه أو كثرة الاحتياط إذ المساهلة عدم الاحتياط أو قلته فمن عرف ذلك منه في أمر الحديث لم يقبل خبره وإذا عرف منه الاحتياط في ذلك والتساهل في غيره يقبل خبره على الأظهر لاحتياطه فيما يجب فيه الاحتياط وإن لم يحتط في غيره قال الخنجى هذه هى الصفات المعتبرة في الخبر وهى أربعة وذكر المصنف أنها خمسة كما في محصول الإمام وهذا بناء على أن الإمام جعل العقل قسماً والتكليف قسماً آخر والمصنف عد التكليف باعتبار اشتغاله على العقل وغيره قسمين فصارت الأربعة خمسة وقال العبرى كأنه غفل عن كون عدم المساهلة غير الضبط وأن كلاهما شرط والشرائط عند الإمام ستة وعند المصنف خمسة مع أن التكليف المشتمل على العقل وغيره قسم واحد أقول ولعل سهو الخنجى بناء على أنه وقع في بعض النسخ هكذا وعدم مساهلته فظنه عطفاً عن الضبط وأنها شرط واحد وإليه مال الجاربردى أيضاً حيث قال الرابع الضبط وأن لا يكون منه الاحتمال مشيراً بالثاني إلى عدم المساهلة وبؤيده ما في بعض نسخ المتن الخامس شرط أبو حنيفة وإن كان غير جيد لأن اشتراط عدم مقدم على هذا الشرط فيكون سادساً أو سابغاً فالصواب وشرطه أبو على وشرط أبو حنيفة أو الخامس أو السادس أو السابع ثم المختار أنه لا يشترط العدد ولا فقه الراوى (وشرط أبو على) الجبائى (العدد) أو ما يقوم مقامه حيث قال : يقبل

وردَّ بقبول الصحابة خبر الواحد قال طلبوا العدد قلنا عند التهمة الخامس شرط أبو حنيفة رضي الله عنه فقه الراوى إن خالف القياس وردَّ بأن العدالة تغلب ظنَّ الصدق فيكفى) أقول لما فرغ من المسائل الأربعة الواقعة في الوصف الثالث من الأوصاف المعتبرة في المخبر رجع إلى الوصف الرابع وهو الأمان من الخطأ ويحصل بشيئين أحدهما الضبط فإن كان الشخص لا يقدر على الحفظ أو يقدر عليه ولكن يعرض له السهو غالباً فلا تقبل روايته وإن كان عدلاً لأنه قدم على الرواية ظاناً أنه ضبط وما سها والامر بخلافه الثاني عدم

رواية العدلين والعدل الواحد إذا كان مؤيداً بموافقة ظاهر آله أو باجتهاد مجتهد أو عمل بعض الصحابة بموجبه أو إشارة فيما بينهم وزاد في خبر يثبت به حكم في الزنا إن رآه أربعة من العدول (ورد) اشترط أبو على (بقبول الصحابة خبر الواحد) كقبولهم خبر عائشة رضي الله عنها في التتقاء المختارين وخبر أنى سعيد في ربا التعدد وخبر رافع بن خديج في الخيار وخبر أنى بكر الأتمة من قریش والأنبياء يدفنون حيث يموتون إلى غير ذلك وخبر عبد الرحمن ابن عوف في المجوس سنوا بهم سنة أهل الكتاب إلى غير ذلك قال أبو على (قال طلبوا) أى الصحابة (العدد) فلو لم يكن شرطاً لما طلبوه واللازم باطل فإن أبا بكر رضي الله عنه لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى رواه محمد بن سلمة الأنصارى وأبا بكر وعمر خبر عثمان رضي الله عنهم في رد الحسك بن العاص حيث لم يروه غيره إلى غير ذلك (قلنا) إنما طلبوا العدد (عند التهمة) لا مطلقاً والنزاع في القبول حيث لا تهمة قال المراغى طلب العدد في بعض الصور لا يوجب وجوبه ولكن تركه في صورة يوجب عدمه قال العبرى الرد بدون التعدد والقبول معه دل على أن خبر العدل الواحد غير مقبول أقول يجوز أن يكون اشتراط العدد في بعض الصور لخصوص المسألة فلا يدل على اشتراطه في الجميع وأن الخبر بدونه لا يقبل أصلاً إذ الصورة الجزئية لا تصح القاعدة الكلية وأما تركه وعدم اشتراطه في صورة فما ينقض به القاعدة وهى كونه شرطاً في قبول كل خبر وهذا معنى قول المراغى و (الخامس) شرط أبو حنيفة رضي الله عنه فقه الراوى إن خالف (خبره) المروى (القياس) محتجاً بأن دلالة القياس على خلاف موجب خبره يقتضى أن لا يقبل وعدالته تقتضى قبوله فيتعارضان فلا بد من مرجح وهو فقه الراوى (ورد بأن العدالة تغلب ظن الصدق) وإن كان بخلاف القياس لأن دلالة العدالة على الصدق أكثر من دلالة المخالفة على خلافه (فيكفى) اشتراط العدالة أو هذا القدر من ظن الصدق في القبول ، فلا حاجة إلى اشتراط الفقه هـ هذا والمذكور في كتب الحنفية أن الراوى المعروف بالرواية والفقه كالحنفاء الراشدين والعبادلة يقبل خبره وافق

التساهل فان تساهل فيه بأن كان يروى وهو غير واثق به مثلاً ردناه وهذا الشرط ذكره في المحصول بعد هذه المسألة ثم قال فان تساهل في غير الحديث واحتاط في الحديث قبلنا روايته على الرأى الاظهر ، فلذلك قيده المصنف بقوله في الحديث (قوله : وشرط أبو على العدد) أى فلم يقبل في الزنا إلا خبر أربعة ولم يقبل في غيره إلا خبر اثنين ثم لا يقبل خبر كل واحد منهما إلا برجلين آخوين إلى أن ينتهى إلى زماننا كما نقله عنه الغزالي في المستصفى ومنع خبر العدل الواحد قال في المحصول إلا إذا عضده ظاهر ، أو عمل بعض الصحابة أو اجتهاد أو يكون منتشرأ ورده المصنف بقبول الصحابة خبر الواحد من غير إنكار كقبولهم خبر عائشة في التقاء الحثاين وخبر الصديق في قوله عليه الصلاة والسلام الانبياء يدفنون حيث يموتون وفي قوله الاتمة من قريش وفي قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ورجوعهم إلى كتابه في معرفة نصب الزكوات وكقبول عمر من عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنهما في المجوس سنوا بهم سنة أهل الكتاب ونظائره كثيرة واستدل الجبائي بأن الصحابة طلبوا العدد في وقائع كثيرة ولم يقتصروا على خبر الواحد فمنها أن أبا بكر لم يعمل بخبر المغيرة في توريث الجدة إلى أن أخبره بذلك محمد بن مسلمة ومنها أن أبا بكر وعمر لم يقبلا خبر عثمان رضى الله عنهم فيما رواه من اذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في رد الحكم بن أبى العاص وطالباه بمن يشهد معه ومنها أن عمر رد خبر أبى موسى في الاستئذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثاً فلم يؤذن له فلينصرف حتى رواه معه أبو سعيد الخدرى إلى غير ذلك من الوقائع والجواب أنهم إنما طلبوا العدد عند التهمة والريبة في صحة الرواية لنسيان أو غيره وهذا هو الجمع بين قبولهم تارة

القياس أو خالفه ، وعن تقديم القياس عليه والمعروف بالرواية فقط كأئس وأبى هريرة . إن وافق خبره القياس قبل ، وكذا إن خالف قياساً ، ووافق قياساً آخر وإن خالف جميع الاقيسة التى لا يكون ثبوت أصولها بخبر راو غير معروف بالفقه ، وانسد باب الرأى لا تقبل ، وذلك لأن الثقل بالمعنى كان مستفيضاً فيهم . فإذا فقد فقه الراوى لم يؤمن أن يذهب شيء من معانيه فيدخل شبهة زائدة يخلو عنها القياس ، وفيه نظر اما أولاً فلأن الشبهة في القياس في أمور ستة ، حكم الأصل وتعليقه في الجملة وتبيين الوصف ووجوده في الفرع ونفي المعارض في الأصل ونفيه في الفرع وأما ثانياً فلأن الظاهر من عدول الصحابة نقل الحديث باللفظ ، وأما ثالثاً فلأنه نقل عن كبار الصحابة ترك القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير إلى أن هذا القول مستحدث وإن خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روى من استبعاد ابن عباس خبر أبى هريرة

وردهم أخرى (قوله : الخامس) أى الوصف الخامس فقه الراوى وهذا الوصف شرطه أبو حنيفة إذا كان الخبر مخالفاً للقياس لأن العمل بخبر الواحد على خلاف الدلائل خالفناه إذا كان الراوى فقيهاً لحصول الوثوق بقوله فيبقى فيما عداه على الأصل ورد ذلك بأن عدالة الراوى تغلب على الظن صدقه ، والعمل بالظن واجب (فروع) من المحصول * أحدهما : لا يتوقف الأخذ بالحديث على انتفاء الغرابة المقتضية لرد للشهادة ، ولا على معرفة نسب الراوى أو علمه بالعربية أو كونه عربياً أو ذكراً أو بصيراً * الثاني : إذا أكثر من الروايات قلة مخالطته لاهل الحديث فإن أمكن تحصيل ذلك القدر في ذلك الزمان قبلت ، وإلا فلا * الثالث : إذا لم يعرف نسبه وكان له اسمان وهو بأحدهما أشهر ، جازت الرواية عنه فإن كان متردداً بينهما ، وهو بأحدهما مجروح والآخر معدل فلا * الرابع : زعم أكثر الحنفية أن الأصل إذا رد الحديث سقط الاستدلال به مطلقاً والمختار أنه إن كان قول الفرع أقوى في الإثبات من قول الأصل كما إذا كان الفرع جازماً والأصل غير جازم فإنه يقبل سواء استوى الاحتمالان للذات عند الأصل أم لا ، وإن كان الأقوى هو كلام الأصل ، أو كانا سواء فالأمر كما قالوا قال (وأما الثاني فإن لا يخالفه قاطع ولا يقبل التأويل

في الوضوء عما مسته النار ليس تقدماً للقياس بل استبعاداً للخبر يظهر خلافه كذا ذكر الفاضل أقول يدفع الأول بأن الكلام فيما خالف في جميع الأقيسة فتأكد القياس بقياس آخر في دفع هذا الخبر معارض الشهة الزائدة فيه فيبقى ما ذكرنا سالماً وأيضاً يستنبط من جميع الأقيسة قدر مشترك وهو أن هذا الخبر غير معمول به فيعرف من الراوى الإجماع والثاني فإنه اشتهر من الصحابة القول بأنه عليه السلام أمر بكذا ونهى عن كذا وأباح كذا ونحو ذلك وهو نقل بالمعنى الثالث : بأننا لانسلم ذلك فيما خالف جميع الأقيسة ونقل صاحب الكشف معارض بنقل غيره وما ذكر ابن عباس لم يكن بمجرد استبعاد الخبر أبى هريرة لأنه ذكره في معرض الرد حيث قال المساس مثل ماء الحميم فكيف يتوضأ منه ، والظاهر أنه لو كان عنده دليل آخر لذكره احتجاجاً عليه (وأما الثاني) وهو ما يعتبر في الخبر عنه من الشرائط (فإن لا يخالفه) أى الخبر دليل (قاطع) عقلياً كان أو نقلياً من كتاب أو سنة متواترة أو إجماعاً (و) قياس قطعى المقدمات قوله : (لا يقبل التأويل) الظاهر أنه صفة كاشفة للدليل القاطع أو تخصيص على أن المراد بالقاطع ما يرفع أصل الاحتمال لا ما قد يطلق هو عليه أحياناً ، وهو ما يرفع الاحتمال الناشئ عن دليل أو القاطع بهذا المعنى لا يوجب رد الخبر كالعام بل يجب تأويل العام وتخصيصه به جمعاً بينهما وجوز البعض جعله حالاً عن الضمير المفعول في لا يخالفه

ولا يضره مخالفة القياس ما لم يكن قطعى المقدمات بل يُقدّم لقلة مقدماته وعمل الأكثر (والراوى) أقول لما تقدم في أول الفصل أن العمل بخبر الواحد له شروط بعضها في الخبر وبعضها في المخبر عنه وبعضها في الخبر وذكر شرط الأول وهو المخبر شرع الآن في شرط الثانى وهو المخبر عنه وحاصله أن خبر الواحد لا يجوز التمسك به إذا عارضه دليل قاطع أى دليل لا يحتمل الأول بوجه سواء كان نقلياً أو عقلياً لانعقاد الإجماع على تقديم المقطوع به على المظنون اللهم إلا إذا كان الخبر قابلاً للتأويل فانا نقوله جماً بين الأدلة وإليه أشار بقوله ولا يقبل التأويل وهو جملة حالية من المفعول ، وهو الهاء في يخالفه ويقع في بعض الذسخ إسقاط الواو ومع ذلك فالجملة عائدة إلى المفعول أيضاً فانه للصواب الموافق لتقرير أصليه وهما الحاصل والمحصول (قوله ولا يضره) أى لا يضر خبر الواحد مخالفته لثلاثة أمور . الأول : القياس وتقريره أنه إذا تعارض القياس وخبر الواحد فان أمكن تخصيص الخبر بالقياس فقد تقدم في العموم أنه يجوز وإن أمكن العكس فسيأتى في القياس أنه يجوز أيضاً ، وإن تنافيا من كل وجه نظرنا في مقدمات القياس وهى ثبوت حكم الأصل وكونه معللاً بالعلة الفلانية وحصول تلك العلة في الفرع وانتفاء المانع فان كانت ثابتة بدليل قطعى قدمنا القياس على خبر الواحد ولم يستدل عليه المصنف ووضوحه وإن لم تكن

فالمعنى حينئذ أن الخبر لو قبل التأويل يأول ويحمل على القاطع المخالف له . فلا يجب رده قال المعبرى والحق أن يتعلق بهما جميعاً أقول وذلك إما بالاكْتفاء أو بتأويل بأن لا يقبل شيء منهما التأويل مستفاد منه أنه إذا قبل أحدهما ذلك لا يجب رد الخبر . ثم قال : إذا عارض الخبر قاطع فان قبل التأويل بأن يكون نصاً يمكن تخصيصه بالخبر أو قياساً كذلك أو بالعكس منعاهما ، وإن لم يقبل فان قبل الخبر ذلك أولناه وإلا رد أقول هذا إنما يستقيم لو أريد بالقاطع معناه الأعم وهو خلاف متعارف الشافعية ، ولذا يجعلون العام ظنياً وإن لم يخص وأيضاً في قبول القياس التخصيص كلام ولو سلم فلا دخل لقبول الخبر التخصيص به في كون القياس مؤولاً (ولا يضره) أى الخبر (مخالفة القياس ما لم يكن) القياس (قطعى المقدمات) بأن يكون ثبوت كل الأمور الستة الموقوف عليها معلوماً قطعاً (بل يقدم) الخبر (لقلة مقدماته) أو يجتهد فيه في أمرين عدالة الراوى ودلالة الخبر على الحكم وزاد البعض وجوب العمل به ومقدمات القياس للأور الستة والعدالة والدلالة أيضاً أن ثبت الأصل بالخبر ويكون مقدماته أقل فهو راجح (و) لا يضره أيضاً مخالفة (عمل الأكثر) أى أكثر الأمة إياه لأن الأكثر بعضهم ، ولا يحصل به الإجماع فلا يقدح في صحة الخبر إلا إذا كان فيه إجماع أهل المدينة عند البعض (و) لا يضره أيضاً مخالفة (الراوى) أو عمله عطقاً إما على العمل أو الأكثر كما روى أبو هريرة حديث الغسل

قطعية بأن كانت هي أو بعضها ظنياً فإنه يقدم خبر الواحد على الصحيح ونص عليه الشافعي في مواضع ونقله عنه الإمام وقال مالك يقدم القياس وقال القاضي بالوقف وهذا الخلاف خصصه في المحصول بما إذا كان البعض قطعياً والبعض ظنياً وعممه بعضهم ثم استدل المصنف على تقديم الخبر بأن مقدماته أقل من مقدمات القياس لأن الخبر يحتد فيه في العدالة وكيفية الرواية وأما القياس ففي الأمور المتقدمة كلها وإذا كانت مقدماته أقل كان تطرق الخلل إليه أقل فقدم لامتيازه عليه بهذا ومساواته له في الظن (قوله وعمل الأكثر) أشار به إلى الأمر الثاني من الأمور الثلاثة المتقدمة وهو مجرور عطفاً على القياس أي لا يضره مخالفة القياس ولا مخالفة عمل الأكثرين لأن الأكثرين ليسوا بحجة لكونهم بعض الأمة (قوله والراوى) أشار به إلى الأمر الثالث وهو أيضاً مجرور عطفاً على القياس أيضاً وحاصله أن عمل الراوى على خلاف ما رواه لا يكون قدحا في ذلك الحديث كما نقله الإمام وغيره عن الشافعي واختاره هو وأتباعه والآمدى ونقل في المعالم عن الأكثرين أنه يقدح وقد تقدمت المسألة مبسوطة والاستدلال عليها في أثناء الخصوص (فروع) حكاهما في المحصول * أحدها خبر الواحد فيها تعم به البلوى مقبول خلافاً للحنفية لنا قبول الصحابة خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختاتين ولأن الخصم قد قبل أخبار الآحاد في النية والاعراف والفقه في الصلاة ووجوب الوتر مع عموم البلوى فيها * الثاني قال الشافعي رضي الله عنه لا يجب عرض خبر الواحد على الكتاب وقال عيسى بن أبان يجب * الثالث مذهبا أن الأصل في الصحابة العدالة إلا عند ظهور المعارض وهذا الذي صححه نقله ابن الحاجب عن الأكثرين وأراد بالمعارض وقوع أحدهم في كبيرة كما وقع لماعز من الزنا ولسارق رداء صفوان وغيرهما (فرعان) حكاهما ابن الحاجب الصحابي من رآه صلى الله عليه وسلم وإن لم يرو عنه ولم تطل مدته ولو قال عدل معاصر للنبي صلى الله عليه وسلم أنا صحابي احتمل الخلاف قال (وأما الثالث ففيه مسائل الأولى

من ولوغ السكب سبعا ثم كان يغسل ثلاثة وذلك لجواز ظنه ما ليس بناسخ ناسخا والتحقيق ههنا التفصيل وهو أن ما روى إما بحمل حمله على أحد محتمليه أو ظاهر في معين حمله على غير ظاهره أو نص حمله على خلاف موجهه فعلى الأول الظاهر أن حمله عليه بقريئة معينة وعلى الثاني الأكثر على اعتبار ظهوره ولهذا قال الشافعي رحمه الله كيف أترك الحديث بقول من لو عارضته لحاججته أي الصحابي وقيل يحتمل على تأويل وعلى الثالث الظاهر أنه اطلع على ما هو ناسخ في اعتقاده وفي العمل نظر فيمكن أن يقال يعمل بالخبر ولا يلتفت إلى مخالفته أو ربما ظن ناسخاً ولم يكن وإن يقال يعمل بالناسخ لأن خطأه فيه بعيد كذا ذكر المحقق (وأما الثالث) وهو ما يعتبر في الخبر (ففيه مسائل) (الأولى) في كيفية ألفاظ

لألفاظ الصحابي سبغ درجات الأولى : حَدَّثَنِي وَنَحْوُهُ الثَّانِيَةَ قَالَ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَاحْتِمَالِ التَّوَسُّطِ الثَّلَاثَةِ أَمْرَ لَاحْتِمَالِ اعْتِقَادِ مَا لَيْسَ بِأَمْرٍ أَمْرًا وَالْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ وَالِدَّوَامِ وَاللَّادَّوَامِ الرَّابِعَةَ أَمْرُنَا وَهُوَ حُجَّةٌ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لِأَنَّ مَنْ طَاوَعَ أَمِيرًا إِذَا قَالَهُ فُهِمَ مِنْهُ أَمْرُهُ وَلِأَنَّ غَرَضَهُ بَيَانُ الشَّرْعِ

الصحابي في نقل الخبر ودرجاته (لألفاظ الصحابي سبغ درجات) الدرجة (الأولى) وهي أعلاها أن يقول الصحابي (حَدَّثَنِي) الذي عليه السلام لكونه نصاً في عدم الوساطة وهو واجب القبول اتفاقاً (وَنَحْوُهُ) كشافني أو أسمعني أو أخبرني أو سمعته عليه السلام يقول كذا الدرجة (الثانية) أن يقول (قَالَ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وهي دون الأولى (لَاحْتِمَالِ التَّوَسُّطِ) أي توسط الثالث بينه وبين الرسول عليه السلام وقوله قال الرسول لانهاء الاسناد اليه وإن كان ظاهره السماع بدلالة الصحبة فيجب قبوله قال القاضي هو يحتمل الأمرين على السواء فنبتى قبوله على عدالة جميع الصحابة فإن قيل بعد التهم قبل لانه إما رواية بلا واسطة أو بواسطة عدل وإلا لم يقبل لجواز روايته عن واسطة غير عدل أو غير معلوم العدالة (الثالثة) قول الصحابي (أَمْرٌ) الذي عليه السلام بكذا أو نهى عن كذا (لَاحْتِمَالِ اعْتِقَادِ مَا لَيْسَ بِأَمْرٍ أَمْرًا) وما ليس بنهي نهياً لكثرة الخلاف والوهم فيه كمن يعتقد أن الأمر بالشيء نهى عن ضده وبالعكس وإن الفعل يدل على الأمر والنهي وقبول أمر ونهي ولا يرويه غيره أماً ونهياً أو لَاحْتِمَالِ اعْتِقَادِ كُلِّ (وَالْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ وَالِدَّوَامِ وَاللَّادَّوَامِ) فربما ظن العام خاصاً وبالعكس للاختلاف في صيغ العموم وكذا في الدوام واللادوام فهو ليس بحجة عند البعض وهو مختار العبري والأصح أنه حجة لأن ذلك وإن احتمل فبعيد من الصحابي الدل العارف بلغة العرب والاحتمال البعيد لا ينافي الظهور (الرَّابِعَةَ أَمْرُنَا) يقول أمرنا بكذا ونهانا عن كذا أو أوجب كذا وحرم وأبج على بناء المفعول (وهو حجة عند الشافعي رضى الله عنه) رحمه الله ونقل العبري خلاف الكرخي في ذلك (لِأَنَّ مَنْ طَاوَعَ أَمِيرًا إِذَا قَالَهُ) أي مثل قوله أمرنا ونحوه (فُهِمَ مِنْهُ أَمْرُهُ) أي أن الأمر هو هذا الأمير ظاهراً وإن احتمل صدوره عن الغير بحسب لفظه (وَلِأَنَّ غَرَضَهُ) أي الصحابي بهذا القول (بَيَانُ الشَّرْعِ) وتعليمنا إياه فوجب حمله على من صدر عنه الشرع وهو النبي عليه السلام ولا يحتمل على أمر الله تعالى لكونه ظاهراً لكل فلا يقيدده الصحابي بقوله كذا في محمول الإمام قال العبري وفيه نظر إذ جاز أن يكون المستنبط ذلك من كلام الله تعالى هو الصحابي أقول الظاهر أن الصحابي لا يسمى

الخامسة من السنة السادسة عن النبي صلى الله عليه وسلم وقيل للتوسط السابعة كتنا فعل
في عهده) أقول لما تقدم في أول الفصل أن خبر الواحد له شروط بعضها في الخبر وبعضها
في الخبر عنه وبعضها في الخبر وتقدم ذكر القسمين الأولين شرع في الثالث وهو الخبر فذكر
فيه خمس مسائل الأولى في بيان ألفاظ الصحابي ومراتبها وإلى النوعين أشار بقوله سبع درجات
الدرجة الأولى أن يقول حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم أو شافني أو أنبأني أو أخبرني
أو سمعته يقول ونحو ذلك الثانية أن يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما كانت

ما فهمه باستنباطه أمر الشارع قال المراغي والحنجى : لأن أمرنا يقتضى اختصاص الأمر به
وأمر الله تعالى يعم الجميع وفيه نظر إذ معناه أمرنا معاشر المسلمين وإلا لقال أمرت وحمله على
التمتعيم كقوله إنا أنزلناه مجازاً فيما ذكر يدفع ما يقال يحتمل أمر الكتاب أو أمر بعض الأئمة
وأن يكون عن استنباط فانها احتمالات بعيدة لا تدفع الظهور فيما قلنا فان قلت يجوز أن يراد
بأمرنا ما ثبت بالإجماع قلنا يلزم أن يكون أمر نفسه لأنه من التجميعين كذا ذكر العبري أقول
إنما يصح لو لم يرد بأمرنا وجب علينا اللهم إلا أن يقال أنه مجاز والأقرب أن يرد بالوجه
الأول وهو أن من طواف أمير الخ (الخامسة) أن يقول (من السنة) كذا وهي دون الرابعة
لأن فيها تلك الاحتمالات مع آخر وهو أن يراد سنة غير النبي عليه السلام كالشيخين والخلفاء
الراشدين وغيرهم أو هي الطريقة كما عرفت فلذا لم يجمع له الكرخي حجة لنا أن الظاهر أنه
أراد سنة النبي عليه السلام قال العبري لو سلم أن مراده سنة الرسول فليس بحجة أيضاً وربما
ظن ما ليس بسنة سنة وهو مدفوع بما مر من أن ذلك بعيد من الصحابي (السادسة) أن يقول
(عن النبي صلى الله عليه وسلم) قال الجاربردى : ليس بحجة لاحتمال التوسط ومعنى قوله :
(وقيل للتوسط) أنه عند البعض نص فيه وحيث أن الأولى لأن يكون حجة لعدم التوسط مع
الاعتراف به وذكر العبري أنه ظاهر في عدم التوسط عند البعض بقريته كونه صحابياً وعند
البعض ليس بظاهر فيه لكثرة استعماله في التوسط أيضاً كما في غيره أقول ويجوز حمل قوله وقيل
للتوسط على هذا بمعنى أنه يستعمل التوسط في الجملة كما يجوز الحمل على كونه نصاً فيه إلا أن قول
للعبري في اختيار حجته أقرب من قول الجاربردى نظراً إلى الدليل وأيضاً ظاهر كلام المصنف
أميل إليه (السابعة) أن يقول الصحابي : (كتنا فعل في عهده) أى النبي عليه السلام كذا
أو كانوا يفعلون كقول عائشة كانوا لا يقطعون في الشيء الثافه وهي أدون الدرجات لعدم
ولايتها على إضافة الحكم إلى النبي عليه السلام لكن كونه من الصحابة المبلغين الشرع يدل
ظاهراً على أن ذلك بيان شرعية ذلك الفعل بالنسبة إلينا ، وذلك إنما يصح لو كانوا يفعلونه

دون الأولى لاحتمال أن يكون بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم واسطة لكنه لما كان الظاهر
إنما هو المشافهة قلنا أنه حجة فقوله لاحتمال التوسط تعليل لكونه أحط درجة مما قبله واعتبر
القاضي أبو بكر هذا الاحتمال فقال إن قلنا الصحابة كلهم عدول قلنا أنه حجة وإلا فلا الثالثة
أن يقول أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بكذا أو نهى عن كذا وإنما كانت دون الثانية
لأشترائها معها في احتمال التوسط واختصاصها باحتمال اعتقاد ما ليس بأمر أمراً وأيضاً فليس
فيه لفظ يدل على أنه أمر الكل أو البعض دائماً أو غير دائم فربما اعتقد شيئاً ليس مطابقاً
فقوله لاحتمال كذا تعليل لكونه دون الثانية في الدرجة ولأجل هذا الاحتمال توقف الامام
في المسألة وضعف صاحب الحاصل كونه حجة ولما كان الظاهر من حال الراوى أنه لا يطلق
هذا اللفظ إلا إذا تبين المراد ذهب الأكثرون إلى أنه حجة كأنقله الامام والآمدى واختاره
قال الامام ولا بد أن يضم اليه قوله عليه الصلاة والسلام حكى على الواحد حكى على الجماعة
الرابعة أن يبنى الصيغة للمفعول أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو أوجب أو حرم وهي حجة
عند الشافعى والأكثرين واختاره الآمدى وأتباعه لأميرين أحدهما أن من طارح أمير إذا قال
أمرنا بكذا فهم منه أمر ذلك الأمير الثاني أن غرض الصحابي بيان الشرع فيحمل على من تصدر منه
الشرع دون الخلفاء والولاة وحينئذ فلا يجوز أن يكون صادراً من الله تعالى لأن أمره تعالى
ظاهر لكل أحد لا يتوقف على أخبار الصحابي ولا صادراً عن الاجتماع لأن الصحابي من
الامة وهو لا يأمر نفسه فتعين كونه من الأخبار وهو المدعى وإنما كانت هذه الدرجة دون
ما قبلها لمساواتها لها في الاحتمالات السابقة مع زيادة ما قلناه الخامسة أن يقول من السنة
فيجب حمله على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ويحتج به كما اختاره الامام والآمدى وأتباعها
الدليلين السابقين وهما المطاوعة وتبيين الشرع وقد نص عليه الشافعى في الأم فقال باب في
حدد كفن الميت بعد ذكر ابن عباس والضحاك ما نصه قال الشافعى وابن عباس والضحاك بن
قيس رجلان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا يقولان السنة إلا لسنة رسول الله صلى
الله عليه وسلم هذا لفظه بحروفه وذكر بعده بقليل مثله ورأيت في شرح مختصر المزني للداودى
في كتاب الجنائز عكس ذلك فقال في باب استان ابل الخطأ أن الشافعى في القديم كان يرى
أن ذلك مرفوع إذا صدر من الصحابي أو التابعى ثم رجع عنه لأنهم قد يطلقونه ويريدون به

في عهده عليه السلام مع علمه وعدم انكاره فيكون سنة تقرير كذا قيل أقول يجوز أن
يكون ذلك بالاجتهاد بدون علمه قيل هو ظاهر في أن الضمير للجميع وأنه أراد عمل الجماعة
وأنه حجة فإن قلت فيلزم أن لا تجوز المخالفة لأنه إجماع قلنا لا نسلم للملازمة بل ذلك فيما
يكون الطريق قطعياً وهما ظني فيسوغ المخالفة كخبر الواحد فإنه يسوغ مخالفته

سنة البلد والنقل الأول أرجح لكونه منصوفاً عليه في القديم والجديد معاً. وهذه الدرجة دون ما قبلها لكثرة استعمال السنة في الطريقة السادسة ولم يذكرها الآمدى ولا ابن الحاجب أن يقول عن النبي صلى الله عليه وسلم وفي حمله على التوسط مذهبان في الحصول والحاصل من غير ترجيح أصحابهما عند المصنف حمله على السماع وصححه ابن الصلاح وغيره من المحدثين وهذه المرتبة دون ما قبلها لكثرة استعمالها في التوسط السابعة أن يقول كنا نفعل في عهده عليه السلام فهو حجة على الصحيح عند الامام والآمدى وأتباعهما ثم اختلفوا في المدرك فعلمه الامام وأتباعه بأن غرض الراوى بيان الشرع وذلك يتوقف على علم النبي صلى الله عليه وسلم به وعدم انكاره وعلله الآمدى ومن تبعه بأن ذلك ظاهر في قول كل الامة فألحقه الاولون بالسنة والثاني بالاجماع وينبئ على المدركين ما أشار إليه الغزالي في المستصفي وهو الاحتجاج به إذا كان القائل تابعياً وكلام المصنف يقتضى أن الاحتجاج به متوقف على تقييده بعهد الرسول فيقول كنا نفعل في عهده وهو الذى جزم به ابن الصلاح لكنه خلاف طريقة الإمام والآمدى ولهذا مثله بقول عائشة كانوا لا يقطعون فى الشيء التافه وهذه الدرجة دون ما قبلها للاختلاف السابقة قال فى الحصول وإذا قال الصحابى قولاً ليس للاجتهاد فيه مجال فهو محمول على السماع تحسیناً للظن به وقد قدم الكلام على الصحابى قال (الثانية لغير الصحابى أن يروى إذا سمع من الشيخ أو قرأ عليه ويقول له هل سمعت فقال نعم)

وإن كان المفعول له نصاً لظنية الطريق كذا ذكر المحقق وأما الاعتراض بأنه لا إجماع فى عصر النبي عليه السلام فليس بوارد لجواز أن يريد عمل الجماعة بعده كذا ذكر الفاضل أقول إنما ذكر ذلك بالنسبة إلى عبارة مختصر المدقق حيث لم يقيد بقوله فى عهده وأما بالنسبة إلى عبارة المصنف فلا يتأتى ذلك ويرد عليه أيضاً ما قيل أن الكلام فى درجات كيفية الرواية عن النبي عليه السلام وعمل الجماعة ليس منه المسألة (الثانية لغير الصحابى) فى رواية الحديث عن الشيخ ست درجات (أن يروى) الحديث (إذا سمع) ذلك الحديث (من الشيخ) وهو طريق السماع وحينئذ ان قصد اسماعه وحده أو مع غيره فله أن يقول حدثنى أو أخبرنى أو سمعته يحدث وألا يقول سمعته أو قال أو حدث أو أخبر ولا يضيفه إلى نفسه فإنه مشعر بالقصد ولم يكن وعلى التقديرات يجب على السامع العمل بذلك الخبر أو روى عنه (أو قرأ عليه ويقول) أى الراوى (له) أى الشيخ بعد القراءة عليه (هل سمعت) هذا الحديث (فقال نعم) أو يقول الشيخ بعد القراءة الأمر كما قرئ على فهذا طريق القراءة والراوى أن يقول أخبرنى أو حدثنى لينزل تصديقه منزلة قراءته

أَوْ أَشَارَ أَوْ سَكَتَ وَظَنَّ لِإِجَابَتِهِ عِنْدَ الْمُحَدِّثِينَ أَوْ كَتَبَ الشَّيْخُ أَوْ قَالَ
سَمِعْتُ مَا فِي هَذَا الْكِتَابِ

على الراوى ولا فرق بين العبارتين كما لا فرق في الشهادة على البيع بين أن يقول البائع نعم
إذا قيل له هل بعت وبين أن يقرأ عليه كتاب البيع فيقول الأمر كما قرىء وهذا الطريق أدون
من الأول عند المحديثين إذ لا يتصور ذهول الشيخ في السماع منه ويتصور ذهوله في القراءة
عليه ولأن ذلك طريقة النبي عليه الصلاة والسلام في إسماع أصحابه لكنهما سيان في وجوب
العمل وقال أبو حنيفة رحمه الله كان ذلك أحق منه عليه السلام لأنه كان مأموراً عن التقدير على
السهو والغلط وأما في غيره فلا على أن رعاية الطالاب أشد عادة وطبيعة قوله (أَوْ أَشَارَ أَوْ
سَكَتَ) إشارة إلى الرتبة الثالثة وهو إن روى إذا قرأ على الشيخ وقال له هل سمعت من فلان
فسكت الشيخ (وظن لإجابته) أى بشرط أن يغلب على الظن أنه ما سكت إلا للتصويب
والإلا لا ينكره إذ في سكوته إيهام الصحة وذلك بعيد من العدل عند عدمها وذلك إذا لم يوجد
أمر يوجب السكوت عن الإنكار من إكرام أو غفلة أو نحوهما قوله (عند المحديثين) متعلق بى روى
المقدر على ما لا يخفى لا يظن على ما فهم العبرى وفيه إشعار بخلاف بعض الفقهاء فيه ثم الراوى
أن يقول حدثنى أو أخبرنى أو قرأت عليه وهل يقول ذلك بلا قيد القراءة قال الحاكم القراءة
أخبار الشيخ به على ذلك ههنا أئمتنا ويقل ذلك عن الأئمة الأربعة لأن الأخبار لغة إفادة
الخبر والعلم وهذا السكوت كذلك والتحدث في معناه وعند البعض خلاف ذلك لأن أخبرنى
أو حدثنى يفهم منه الكلام عرفاً والسكوت ضده فلا يقول ذلك بل يقول : رأينا لشيوعه
في الإعلام . قال : زعم الغراب منبئ الأنباء ، والجواب أن المحديثين اصطلاحوا على
تسمية هذا السكوت أخباراً ، ونحوه للعلاقة المذكورة ولا مشاحة فيه وقراءة غيره على
الشيخ تصوره بالشروط المذكورة كقراءته ، وكذا إشارة الشيخ برأسه وأصبعه أى نعم
بعد ما قال : هل سمعت تصديق العبارة قوله : (أَوْ كَتَبَ الشَّيْخُ) إشارة إلى الرابعة
وهى طريق الكتابة ، وهى الرواية إذا كتب الشيخ إليه لى سمعت كذا من فلان فللمكتوب
إليه أن يعمل بكتابه إن علم أنه خط الشيخ أو ظن ، ويقول فى الرواية عنه أخبرنى لأن
الأخبار يطلق على ما كتب ويكون هذه الرواية أدنى من الثالثة ظاهر إذ القرينة الحالية فى
الشرع أقوى من قرينة الكتابة ، ولهذا لا يعتبر القاضى بمجرد الخط حتى خط نفسه ويعتبر
القرينة المحتملة فى بعض السور قوله : (أَوْ قَالَ) يشير إلى الخامسة ، وهى المناوأة بأن
قال الشيخ مشيراً إلى كتاب بعينه كأحد الصحيحين مثلاً (سمعت ما فى هذا الكتاب)
الشيخ بهذا يكون محدثاً والمخاطب أن روى عنه ما فيه سواء قال إرواه أولاً وإذا قال له :

أو يُجيز له) أقول هذه المسألة معقودة لرواية غير الضحاوي وقد جعلها في المحصول مشتملة على بيان مستندها وذكر مراتبها وكيفية ألفاظها فأما المستند فقد ذكره المصنف وهو سبعة أمور أما بيان المراتب فقد أشار إليه بالترتيب فقدم في اللفظ ما صرح الإمام بتقديمه في المرتبة إلا الخامس فإن الإمام جعله في المرتبة الثالثة ، وأما كيفية اللفظ فلم يتعرض له وسنذكره إن شاء الله تعالى على ما ذكره في المحصول . المستند الأول من مستندات الرواية أن يسمع الحديث من لفظ الشيخ ثم إن قصد إسماعه وحده أو مع غيره فله أن يقول : حدثني وأخبرني أو حدثنا وأخبرنا وإلا فلا يقولها بل يقول قال فلان كذا أو أخبر أو حدث أو سمعته يقول أو يحدث أو يخبر الثاني أن يقرأ على الشيخ ويقول له بعد القراءة أو قبلها هل سمعته فيقول نعم أو لا كما قرئ على ونحو ذلك لحينئذ فيجوز للراوي أن يقول هنا أيضاً حدثني أو أخبرني أو سمعته كما قال في المحصول وإنما كان هذا النوع دون الأول لاحتمال الذهول والغفلة الثالث أن يقرأ على الشيخ ويقول له هل سمعته فيشير الشيخ إما برأسه أو بأصبعه إلى أنه قرأه فيقوم ذلك مقام التصريح في الرواية ووجوب العمل إلا أنه لا يقول حدثني ولا أخبرني ولا سمعت كذا قال في المحصول وفيه نزاع يأتي . الرابع : أن يقرأ عليه ويقول له هل سمعته فيسكت وغلب على ظن القاريء أن سكوته إجابة وانفقوا إلا بعض أهل الظاهر على وجوب العمل بهذا وعلى جواز روايته بقوله أخبرنا وحدثنا قراءة عليه وأما إطلاق حدثنا وأخبرنا

حدث عني ولم يقل سمعته فليس للمخاطب الرواية عنه كذا في محصول الإمام ، وفيه نظر فانه أجازة بخصوصه اللهم إلا أن لا يقول عني فإنه يصح ما قاله حينئذ لأنه لم يخبره إن روى عنه ثم الشيخ إذا سمع نسخة من كتاب مشهور فله أن يشير إلى نسخة أخرى منه إن علم مطابقتها وإلا فلا كذا ذكر العبري قوله : (أو يجيز له) إشارة إلى السادسة أي يجوز الرواية إذا أجاز الشيخ الراوي بأن قال : قد أجزت لك أن تروي عني كذا أو ما صبح عندك من مسموعاتي ، أو لك ولغيرك فلان وفلان من الموجودين المعينين أو لجميع الموجودين أو لمن أدرك حياته ، وإن لم يوجد بعد أو لقبيلة معينة ، ومن لم يوجد من نسلم ويقول الراوي : أجازني وأخبرني وحدثني أجازة والاكثر على أنه لا يقول حدثني وأخبرني مطلقاً قال بعضهم ولا مقيداً ولكن يقول : أنبأني اتفاقاً والوجه ما مر قال العبري : ولم يخالف في اعتباره الاجازة إلا أبو حنيفة وأبو يوسف رحمه الله أقول فيه نظر أما أولاً فلأنه على إطلاقه ليس كما ينبغي كما استعرف بل هو على التفصيل وأما ثانياً فلأن أبا يوسف ليس من المخالفين وأما ثالثاً فلأن محمداً وأبا بكر الرازي عن يخالف أيضاً والمسطور في كتب الحنفية

ونحو ذلك كسمعت فهو محل الخلاف الذى أشار إليه المصنف تبعاً للإمام كما حرره الآمدى
 فى الأحكام فافهمه فقال المحدثون والفقهاء يجوز وصححه ابن الحاجب ونقل هو وغيره عن
 الحاكم أنه مذهب الأئمة الأربعة وقال المتكلمون لا يجوز وصححه الآمدى تبعاً للغزالي وإذا
 كان مذهب الشافعى الجواز فى هذه الصورة لزم منه الجواز فيما قبلها بطريق الأولى قال فى
 المحصول وهذا الخلاف يجرى فيما لو قال القارىء للشيخ بعد القراءة أرويه عنك فقال نعم
 وحكم قراءة غيره عليه حكم قرأته فى الأحوال المذكورة كما قاله ابن الحاجب وغيره *
 واعلم أن تصوير هذه المسألة مع الاستفهام مخالف لتصوير المحصول والحاصل فأنهما صوراهما
 بما إذا جزم القارىء فقال حدثك ولا شك أن السكوت على هذا لو لم يكن صحيحاً لكان
 تقريراً على الكذب بخلاف السكوت عند الاستفهام فلا يلزم من جواز الرواية هنا جوازها
 هنا مع الاستفهام * الخامس وقد تقدم أن الإمام جعله فى المرتبة الثالثة أن يكتب الشيخ
 فيقول حدثنا فلان ويذكر الحديث إلى آخره لحكمه حكم الخطاب فى العمل والرواية إذا
 علم أو ظن أنه الخط لأنه لا يقول سمعته ولا حدثنى بل أخبرنى قال الآمدى ، ولا يرويه إلا
 بتسليط من الشيخ كقوله فاروه عنى أو أجزت لك روايته * السادس : أن يشير الشيخ إلى
 كتاب فيقول : سمعت ما فى هذا الكتاب من فلان أو هذا مسموعى منه أو قرأته عليه فيجوز
 للسامع أن يرويه عنه سواء ناوله الكتاب أم لا خلافاً لبعض المحدثين وسواء قال أروه عنى
 أم لا كما له أن يشهد على شهادته إذا سمعه يؤدبها عند الحاكم ويؤخذ ذلك كله من إطلاق المصنف
 ومقتضى كلام الآمدى اشتراط الاذن فى الرواية وهذا الطريق يعرف بالمناولة فيقول الراوى
 ناولنى أو أخبرنى أو حدثنى مناولة وفى إطلاقها مذهبان ولا يجوز له أن يروى عن غير تلك
 النسخة إلا إذا أمن الاختلاف * السابع : أن يجوز للشيخ فيقول أجزت لك أن تروى عنى
 ما صح من مسموعاتى أو مؤلفاتى أو كتاب كذا قال الآمدى : وقد اختلفوا فى جواز الرواية
 بالاجازة فنعه أبو حنيفة وأبو يوسف وجوزوه أصحاب الشافعى وأكثر المحدثين ، فعلى هذا
 يقول أجاز لى فلان كذا وحدثنى وأخبرنى أجازة قال وفى إطلاق حدثنى وأخبرنى مذهبان

فى المناولة والاجازة أن الراوى إن كان عالماً بما فى الكتاب يجوز ، والمستحب أن
 يقول أجاز ويجوز أيضاً أخبر ، وإن لم يكن عالماً به لم يجوز عند أبى حنيفة ومحمد
 خلافاً لآبى يوسف كما فى كتاب القاضى إلى القاضى فإن علم الشاهد بما فيه شرط عندهما
 لا عنده لهما أن أمر السنة أمر عظيم مما لا يتساهل فيه ، ويصحح الاجازة من غير علم فيه
 من الفساد ما فيه وهو رفع الإسلام وختم باب المجاهدة لتوانيه فى التحصيل وفتح لباب
 البدعة لأن هذه الطريقة لم تكن للسلف ويمكن انتصاره لآبى يوسف عليه السلام كان

الظاهر وعليه الأكثر أنه لا يجوز وصحة ابن الصلاح أيضاً ونقل عن الشافعى قولين في جواز الرواية بالاجازة ومقتضى كلام المصنف صحة الاجازة لجميع الأئمة الموجودين أو لمن يوجد من نسل فلان وفيهما خلاف رجح ابن الحاجب في الاولى أنه يجوز ، ولم يرجح في الثانية شيئاً وصحح ابن الصلاح في الثانية أنه لا يجوز ولم يصحح في الاولى شيئاً قال واختلفوا في جواز الاجازة للصبي الذى لم يميز وجواز الاجازة بما لم يتحملة المجيز ليرويه المجاز ان اتفق أن المجيز تحمل ثم صحح الجواز في الاولى والمنع في الثانية قال الآمدى وإذا غلب على ظنه الرواية فيجوز له روايته والعمل به عند الشافعى وأبي يوسف ومحمد خلافاً لأبي حنيفة فان قيل أهمل المصنف الوجادة وهى أن يقف على كتاب شخص فيه أحاديث يرويه فانه يجب على الواقف عليها أن يعمل بها إذا حصلت الثقة بقوله وإن لم يكن له من الكتاب رواية كما نقله ابن الصلاح عن الشافعى رضى الله عنه وصححه قلنا : إنما أهملها لانه تكلم في أسباب الرواية لا في أسباب العمل وليس له أن يروى هذا يحدثنا ولا أخبرنا مطلقاً ولا مقيداً قال ابن الصلاح ولكن يقول : وجدت أو قرأت بخط فلان حدثنا فلان ، ويسوق السند والمثنى قال * (الثالثة لا تقبل المراسيل خلافاً لأبي حنيفة ومالك رضى الله عنهما

يرسل كتبه مع الآحاد ، ولم يعلموا ما فيها ليعمل من رآها بموجبها ، وما ذاك إلا للاجازة قال أبو بكر كما لم يجوز الشهادة من غير علم بمضمون الكتاب إذا قال أشهد على مضمونه لم يجوز رواية ما فيه بلا علم به ورد الفرق بأن أمر الشهادة أكد من أمر الرواية ولذا احتيط في الشهادة ما لم يحتمل في الرواية فريد في شروطها قال الفاضل فان قيل الأمر بالعكس لأن الرواية تثبت حكماً كلياً نعم المكلفين إلى يوم القيامة والشهادة قضية جزئية . قلنا نعم إلا أن الرواية أبعد عن التهمة فلذا كانت الشهادة أجدر بالاحتياط المسألة (الثالثة — لا تقبل المراسيل) أى الأحاديث المرسلة إلا بشروط ستذكر (خلافاً لأبي حنيفة ومالك رضى الله عنهما) والمرسل عند جمهور المحدثين هو أن يقول : عدل غير صحابى قال النبي كذا إليه أشار الآمدى في الأحكام ويلزم أن الصحابى إذا قال ذلك لم يكن مراسلاً وفي محصول الإمام ما يشعر بأن المرسل أعم وقيل المرسل أن يقول التابعى قال عليه السلام وأما إذا كان القائل من تبع التابعين فنقطع أو من غيرهم فعضل ثم مرسل الصحابى مقبول لإجماعا والخلاف في غيره . فقيل يقبل وهو مذهب الحنفية وقيل لا يقبل وقيل وهو قول الشافعى أنه لا يقبل إلا بأحد شروط ستذكر وقيل إن كان من أئمة نقلة الحديث يعنى من اشتهر بذلك وروى عنه الثقات واعترفوا له بصحة الرواية قبل وإلا لم يقبل وهو المختار في المختصر وشرحه ومذهب

لَنَا أَنْ عَدَالَةَ الْأَصْلِ لَمْ تُعَلِّمْ فَلَا تُقْبَلُ قِيلَ الرَّوَايَةُ تُعَدِّلُ قُلْنَا قَدْ يَرَوِي عَنْ غَيْرِ الْعَدْلِ قِيلَ لِإِسْنَادِهِ إِلَى الرَّسُولِ يَقْتَضِي الصَّدْقَ قُلْنَا بَلِ السَّمَاعُ قِيلَ الصَّحَابَةُ أَرَسَكُوا وَقُبِلَتْ قُلْنَا لَظَنُ السَّمَاعِ أَقُولُ لَمْ يَتَعَرَّضَ الْإِمَامُ وَلَا أَتْبَاعُهُ لِتَفْسِيرِ الْمَرْسَلِ وَهُوَ فِي اصْطِلَاحِ جَهْرٍ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ عِبَارَةٌ عَنْ أَنْ يَتْرَكَ التَّابِعِيُّ ذَكَرَ الْوَاسِطَةَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاسْمِي بِذَلِكَ لِكُونِهِ أَرْسَلَ الْحَدِيثَ أَيْ أَلْقَاهُ وَلَمْ يَذْكُرْ مِنْ سَمِعَهُ مِنْهُ فَإِنْ سَقَطَ قَبْلَ الصَّحَابَةِ

كَثِيرٌ مِنَ الْمَالِكِيَّةِ (لَنَا) عَلَى مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ (أَنْ عَدَالَةُ) الرَّوَايِ (الْأَصْلُ) الْمَطْوِيُّ ذَكَرَهُ (لَمْ تُعَلِّمْ) لِأَنَّ الْعِلْمَ يوصفُ بِالشَّيْءِ فَرَعَ الْعِلْمُ بِهِ (فَلَا تُقْبَلُ) الرَّوَايَةُ لِفَقْدَانِ الشَّرْطِ وَلِأَنَّهُ لَوْ قَبِلَ الرَّوَايَةُ لَوَجِبَ عَلَى الْجَمِيعِ الْقَبُولُ وَهُوَ مُنْفِي بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا ضَرَرَ وَلَا نَفْعَ لِمَنْ يَتْرَكَ الْعَمَلَ بِهِ فِي الْمُسْتَدَّ الْعِلْمَ بِالْعَدَالَةِ فَيَعْمَلُ بِهِ فِي غَيْرِهِ فَإِنْ (قِيلَ) عَدَالَةُ الْأَصْلِ مَعْلُومٌ إِذَا (الرَّوَايَةُ) أَيْ رَوَايَةُ الْعَدْلِ عَنْهُ (تُعَدِّلُ) لَهُ إِذَا الْعَدْلُ لَا يَرَوِي عَنْ غَيْرِ عَدْلٍ وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ عَدْلًا (قُلْنَا) لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ رَوَايَةُ عَنْهُ تُعَدِّلُ بَلْ (قَدْ يَرَوِي عَنْ غَيْرِ الْعَدْلِ) فَإِنَّهُ إِذَا سُئِلَ عَنْ الْأَصْلِ فَرُبَّمَا يَخْرُجُهُ أَوْ يَتَوَقَّفُ أَوْ يَعِينُهُ فَيَتَعَرَّفُهُ فَيَسْقُطُ لَمْ يَطَّلِعْ هُوَ عَلَيْهِ فَإِنْ (قِيلَ لِإِسْنَادِهِ) أَيْ الْعَدْلُ الْحَدِيثَ (إِلَى الرَّسُولِ) عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ قَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ (يَقْتَضِي الصَّدْقَ) أَيْ صَدَقَ إِسْنَادُ الْقَوْلِ إِلَى الرَّسُولِ فِي اعْتِقَادِهِ لِكُونِهِ عَدْلًا وَذَلِكَ إِنَّمَا يَكُونُ إِذَا تَحَقَّقَ عِنْدَهُ عَدَالَةُ الْأَصْلِ (قُلْنَا) ظَاهِرُهُ وَهُوَ الْجُزْمُ بِكَوْنِهِ قَوْلُ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَمَا نَقَلَ بِالْأَحَادِ عَمَّا لَا يَلِيقُ بِمَجَالِ الْعَدْلِ فَلَا يَدْعُو تَأْوِيلَهُ وَلَا يُلْزَمُ كَوْنُ الصَّدْقِ فِي اعْتِقَادِهِ هُوَ الْمَأْوِلُ بِهِ (بَلِ السَّمَاعِ) عَمَّا يَجُوزُ التَّأْوِيلُ بِهِ أَيْ قَالَ الرَّسُولُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَمَا سَمِعْتُ عَنِ الرَّوَايِ أَوْ سَمِعْتُ عَنِ الرَّوَايِ أَنَّهُ قَالَ وَيَقَالُ عَلَيْهِ أَنَّهُ عِنْدَ التَّعَذُّرِ عَلَى الْحَمْلِ عَلَى الظَّاهِرِ وَهُوَ وَهُوَ الْجُزْمُ الَّذِي أَوْصَاهُ بِظَاهِرِ الْإِسْنَادِ يَحْمِلُ عَلَى مَا يَتَقَرَّبُ مِنْهُ وَهُوَ الظَّنُّ الْمُسْتَفَادُ مِنْ إِهَامِ أَنَّهُ سَمِعَهُ عَنْ عَدْلٍ لَا عَلَى مَجْرَدِ السَّمَاعِ فَيُلْزَمُ عَدَالَةُ الْأَصْلِ وَإِلَّا لَكَانَ تَدْلِيلًا وَفِيهِ نَظَرٌ لِحُجُوزِ أَنْ يَكُونَ الرَّوَايِ مَنْ لَا يَعْرِفُ أَنَّ الْعَدَالَةَ شَرْطٌ فِي قَبُولِ الْخَبَرِ وَحُصُولِ غَلْبَةِ الظَّنِّ نَعَمْ أَنَّ هَذَا تَقْيِيدٌ أَثْمَةُ نَقْلَةِ الْحَدِيثِ دُونَ غَيْرِهِمْ مِنَ الْعَدُولِ لِعَدَمِ مَعْرِفَتِهِمْ بِثِقَةِ مَنْ نَقَلَ الْخَبَرَ فَبِذَا يَبِينُ قُوَّةُ مَا اخْتَارَهُ الْمَالِكِيَّةُ وَيُؤَيِّدُهُ أَنَّ إِرْسَالَ الْأَثْمَةِ مِنَ التَّابِعِينَ كَالشَّافِعِيِّ وَإِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ وَالْحَسَنَ الْبَصْرِيِّ وَغَيْرِهِمْ كَانَ مُقْبُولًا فَمَا بَيْنَهُمْ مِنْ غَيْرِ تَكْثِيرٍ وَكَانَ كَالْإِجْمَاعِ عَلَى قَبُولِ الْمُرَاسِيلِ مِنْ أَهْلِهَا (قِيلَ الصَّحَابَةُ) إِذَا (أُرْسِلُوا وَقُبِلَتْ) رَوَايَتُهُمْ كَمَا رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ مَرْسَلًا مِنْ أَصْبَحَ جَنِيًّا فَلَا صَوْمَ لَهُ (قُلْنَا) إِرْسَالُ الصَّحَابَةِ إِنَّمَا قَبِلَ (لَظَنُ السَّمَاعِ) مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِدَلَالَةِ الصَّحَابَةِ

واحد فيسمى منقطعاً وإن كان أكثر فيسمى معضلاً ومنقطعاً وأما في اصطلاح الأصوليين فهو قول العدل الذي لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا فسره الآمدي وذكر ابن الحاجب وغيره نحوه أيضاً وهو أعم من تفسير المحدثين وقد اختلفوا في قبوله فذهب الشافعي رضي الله عنه إلى النع من الإساءة ستعرفها واختاره الإمام والمصنف ونقله ابن الصلاح عن جمهور المحدثين وذهب الجمهور من المعتزلة كما قاله في المحصول إلى قبوله ونقله الآمدي عن الأئمة الثلاثة واختاره حتى بالغ بعضهم فجعله أقوى من المسند لأنه إذا أسنده فقد وكل أمره إلى الناظر ولم يلتزم صحته وذهب ابن الحاجب إلى قبوله من أئمة النقل دون غيرهم وذهب عيسى بن أبان إلى قبول مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وأئمة النقل مطلقاً (قوله لنا) أي الدليل على ردها أن قبول الخبر مشروط بمعرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وعدالة الأصل في المرسل لم تعلم لأن معرفتها فرع عن معرفة اسمه فإذا لم تعلمه تعين رده ثم تمسك الخصم بثلاثة أوجه الأول أن اعتراضه على ما قلناه والثالث دليل على مدحاه أحدهما أن رواية العدل عن الأصل المسكوت عنه تعديل له لأنه لو روى عن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملتبساً غاشياً قلنا لا نسلم فإن العدل قد يروى عن غير العدل أيضاً ولهذا لو سئل الراوي عن عدالة الأصل جاز أن يتوقف قال في المحصول وقد يظن عدالته فيروى عنه وليس بعدل عند غيره الثاني أن إسناد الحديث المرسل إلى الرسول عليه الصلاة والسلام يقتضي صدقه لأن إسناد الكذب ينافي العدالة وإذا ثبت صدقه تعين قبوله قلنا لا نسلم أن أسناده يقتضي صدقه بل إنما يقتضي أن يكون قد سمع غيره يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم وذلك الغير لا يعلم كذبه بل يعلم صدقه أو يجهل حاله الثالث أن الصحابة أرسلوا أحاديث كثيرة أي لم يصرحوا فيها بسماهم من النبي صلى الله عليه وسلم بل قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجمع الناس على قبولها قلنا إنما قبلت لأنه يغلب على الظن أن الصحابي سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم والعمل بالظن واجب قال في المحصول فإذا بين الصحابي بعد ذلك أنه كان مرسلًا وسُمي الأصل الذي رواه عنه وجب قبوله أيضاً قال وليس في الحالتين دليل على

إد الظن واجب الإتيان في مثله قال العبري وفيه نظر فانهم ما قبلوا خبر أبي هريرة مسنداً حتى أسنده إلى الفضل بن عباس وأيضاً لو كان مقبولاً لما صرح صوم الجنب واللازم باطل أقول قبول خبر الصحابة بعضهم أو جميعهم مرسل بعض مما شاع وذاع وإنما لم يقبلوا خبر أبي هريرة لمعارضة الخبر المروي في أنه عليه السلام جوز صوم من أصبح جنباً إياه ومخالفته إشارة قوله تعالى: وقالن باثروهن إلى قوله حتى يقين لكم الخيط الأبيض، فانه يشير إلى

العمل بالمرسل وحاصل هذا الجواب منع كون ذلك من المرسل وأنه لا يقبل إذا تيقنا أن الصحابي لم يسمعه كما أن مرسل غير الصحابي لا يقبل أيضاً وهذا موافق لكلامه أولاً فإنه أطلق عدم قبول المرسل ولم يفصل بين الصحابي وغيره فافهم ذلك كله واجتنب غيره * واختلف المانعون من قبول مراسيل الصحابة ، مع أن المروى عنه صحابي مثله والصحابة عدول فقال بعضهم : لاحتمال روايته له عن التابعين . وقال القرافي : لاحتمال روايته عن صحابي قام به مانع كما عجز وسارق رداء صفوان قال (فرعان الاول المرسل يُقبلُ إذا تأكد بقول الصحابي أو فتوى أكثر أهل العلم الثاني إن أرسل ثم أسند قيل وقيل لا لأن إهماله يدل على الضعف) أقول المرسل إذا تأكد بشيء بحيث يغلب على الظن صدقه فإنه يقبل ويحصل ذلك بأمور منها أن يكون من مراسيل الصحابة أو أسنده غير مرسله وإن لم تقيم الحجة باسناده . لكونه ضعيفاً كما صرح به في المحصول أو أرسله راو آخر يروى من غير شيوخ الاول أو عطده قول صحابي أو قول أكثر أهل العلم أو عرف من حال الذي أرسله أنه لا يرسله إلا عن يقبل قوله كمراسيل سعيد ، وهذه الستة نص عليها الشافعي ، ومن نقلها عنه الآمدي وكذا

أن الجناية لاتنافي الصوم كما مر (فرعان) على مذهب الشافعي والتحقيق أنهما من المستثنيات من قاعدة عدم قبول المرسل الفرع (الاول : المرسل يقبل إذا تأكد بقول الصحابي أو فتوى أكثر أهل العلم) لأنه إذا وافق أحدهما غلب على الظن صحته كما إذا ظهر عدالة راويه للأصل (الثاني) أنه (إن أرسل) الراوى الحديث مرة (ثم أسند) أخرى (قبل) حديثه المرسل لتأييده بالإسناد ثانياً فإن قلت العمل حينئذ يكون بالمسند قلنا المراد أنه يعمل ذلك المرسل من غير احتياج إلى تعديل رواة ذلك المسند والحاصل أن العمل بالمسند يتوقف على تعديل رواته لكن معاضدته للمرسل في ثبوت العمل به لا يتوقف على ذلك (وقيل لا) يقبل (لأن إهماله) ذكر الرواة (يدل على الضعف) أى ضعف روايته إما لضعف في الشرح أو لنوع تدليس فيه ويحتمل أن يكون قوله أرسل وأسند بناء للفعول ليتناول قسماً آخر من المستثنيات ، وهو أن يرسل حديثاً ويسند غير ذلك الحديث وأنه مقبول عند الشافعي أيضاً ومنها أنه يقبل مرسله إذا علم أنه لا يرسل إلا بروايته عن عدل قال الشافعي أقبل مراسيل سعيد بن المسيب لأنى اختبرتها فوجدتها أسانيد وكذا إذا أرسل غيره ما أرسله وعلم أن شيوخهما مختلفة قال العبري وإنما لم يذكرهما المصنف لأن الاول مسند تحقيقاً والكلام في المرسل والثاني ضعيف لأن العلم بعدالة الأصل إن لم يشترط فيها المرسل قبل المرسل مطلقاً وإن اشترط لم يقبل ما اجتمع فيه إرسالان وما ذكر في المحصول من أنه يتأيد بإرسال آخر فيغلب

الإمام ما عدا الأول ، وزاد غيرهما على هذه الستة القياس أيضاً واقتصار المصنف على شيئين فقط لا معنى له ومخالف لأصله الحاصل والمحصل فإن قيل ما فائدة قبوله والاخذ به إذا تأكد بقياس أو بمسند آخر صحيح مع أن القياس والمسند كافيان في إثبات الحكم قلنا فائدته في الترجيح عند تعارض الأحاديث فإن أحد الحديثين المقبولين يرجح على الآخر إذا عضده قياس أو حديث آخر مقبول وقد اعتقد ابن الحاجب أن هذا السؤال لا جواب عنه وليس كذلك لما قلناه (قوله الثاني الخ) اعلم أن الراوى إذا أرسل حديثاً مرة ثم أسنده أخرى ، أو وقفه على الصحابي ثم رفعه فلا إشكال في قبوله وبه جزم الإمام وأتباعه وأما إذا كان الراوى من شأنه إرسال الأحاديث إذا رواها فاتفق أن روى حديثاً مسنداً ففي قبوله مذهبان في المحصول والحاصل من غير ترجيح ، وهذه هي مسألة الكتاب فافهم ذلك أرجحهما عند المصنف قبوله لوجود شرطه وعلى هذا قال الشافعى كما قاله في المحصول لا أقبل شيئاً من حديثه إلا إذا قال فيه : حدثنى أو سمعت دون غيرهما من الألفاظ المهمة وقال بعض الحديثين لا يقبل إلا إذا قال : سمعت خاصة والمذهب الثاني لا يقبل لأن إهماله لاسم الرواة يدل على علمه بضعفهم إذ لو علم عدالتهم لصرح بهم ولا شك أن تركه للراوى مع علمه بضعفه خيانة وغش فانه إيقاع في العمل بما ليس بصحيح وإذا كان خائناً لم تقبل روايته مطلقاً هذا حاصل ما قاله الإمام وجوابه إن ترك الراوى قد يكون لتسيان اسمه أو لإيثار الاختصار وذكر في المحصول بعد هذه المسألة أن الراوى إذا سمي الأصل باسم لا يعرف به فهو كالمرسل ، وذكر إمام الحرمين مثله فانه قال : وقول الراوى أخبرنى رجل أو عدل موثوق به من المرسل أيضاً قال : وكذلك كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم التي لم يسم حاملها قال (الرابعة يجوز نقل الحديث بالمعنى خلافاً لابن سيرين)

على الظن صدقه ضعيف لكون شرط القبول منفياً حينئذ أقول نختار أن العلم بالعدالة شرط فيما لم يوجد فيه ما يقوم مقامه في تحصيل غالب الظن ، وبهذا اندفع ما يقال من أن تأييده بأحد الوجوه سوى الإسناد حاصله ضم غير مقبول إلى غير مقبول فلا يفيد القبول لأن الظن قد لا يحصل بأحدهما أو لا يقوى بحيث يجب العمل به ويحصل أو يقوى بالانضمام . المسألة (الرابعة : يجوز نقل الحديث بالمعنى) عند الحسن البصرى وأبى حنيفة ، وأكثر الأئمة (خلافاً لابن سيرين) وأبى بكر الرازى ، والكلام فيما أفاد الترجمة معنى للأصل بلا زيادة ولا نقصان ، وسأوى للأصل في الجلاء أو الخفاء لأن متشابهه الشرع قد يتضمن أسرار لا يتضمنها المحكم وبالعكس ، ويلزم ذلك من كون الناقل عارفاً بمواقع الألفاظ وأن لا يكون الحديث من جوامع الكلم لأنها لا يحجاز لفظها وتضمنها معاني كثيرة قد يتغير هن

لنا أن الترجمة بالفارسية جائزة فبالعربية أولى قيل يؤدى إلى طمس الحديث قلنا لما تطابقا لم يكن ذلك أقول اختلفوا في جواز نقل حديث الرسول صلى الله عليه وسلم بالمعنى أى بلفظ آخر غير لفظه فجوزه الآكثرون واختاره الإمام والآمدى واتباعها ونص عليه الشافعى ومن نقله عنه صاحب المحصول وقال ابن سيرين وجماعة لا يجوز وغلط صاحب التحصيل فى اختصاره للمحصل فعزاه للشافعى وحكى الآمدى وابن الحاجب قولاً أنه إن كان اللفظ مرادفاً جاز وإلا فلا فإن جوزناه فشرطه أن يكون الفرع مساوياً للأصل فى إفادة المعنى من غير زيادة ولا نقصان وأن يكون مساوياً له فى الجلاء والخفاء لأنه لو أبدل الجلى بالحقى أو عكسه لأحدث حكماً لم يكن وهو التقديم أو التأخير عند التعارض لما استعرفه فى القياس أن الجلاء من جملة المرجحات وعمله فى المحصول بأن الخطاب يقع بالمشابهة وبالحكم لاسرار استأثر الله تعالى بعلمها فلا يجوز تغييرها ومراعاة هذه الشروط موقوفة على العلم بمدلولات الألفاظ فإذا كان الشخص غير عالم بها فلا يجوز أن يروى بالمعنى

الدلالة عليها إذا نقل إلى لفظ آخر ولا نزاع فى أن الأولى نقله بصورته ما أمكن وقيل إنما يجوز بلفظ مرادف أى بتبديل لفظة بما يرادفها ويوازنها والظاهر أنه يجوز على المبالغة فى أن الأولى صورته لأنه يجب صورته (لنا) أنهم نقلوا عنه أحاديث فى وقائع محددة بألفاظ مختلفة مع أن ما قال عليه السلام واحد قطعاً والباقي نقل بالمعنى وتكرر ذلك وشاع وذاع بلا تكثير لخل محل الإجماع على جوازه عادة ولنا أيضاً (أن الترجمة) أى تعبير الخبر (بالفارسية جائزة) لإجماع (فبالعربية) أى فالترجمة بالعربية (أولى) بالجواز لأنه أقرب نظاماً وأوفى بمقصود تلك اللغة من لغة أخرى والمذكور فى سائر الكتب جواز التعبير بالعجمية من غير تعيين الفارسية فيستفاد من إطلاقه جواز التعبير بالتركية والهندية وغيرهما وأن التكلم بجميع اللسان واللغات جائز خصوصاً عند الحاجة ولنا أيضاً ما شاع بينهم من أنه عليه السلام قال كذا أو نحوه وهو تصريح بعدم تذكر بعينه وإن الروى هو المعنى على أن المقصود بالخطاب هو المعنى ولا يعتد باللفظ كثيراً عند (قيل) النقل بالمعنى (يؤدى إلى طمس الحديث) لاختلاف العلماء فى معانى الألفاظ وتفاوتهم فى تبيين بعضهم على ما لا يتنبه له الآخر فإن نقل بالمعنى مرتين أو مرات فلا ينفك عن تفاوت فى كل مرتبة وإن قل حتى يؤدى إلى إخلال المقصود بالكلية فلا يجوز (قلنا لما تطابقا) أى الترجمة والأصل فى تأدية المعنى بلا تفاوت وتساو فى الجلاء والخفاء كما شرطها (لم يكن ذلك) أى لم يكن النقل مؤدياً إلى الطمس لاشتراط ذلك فى كل مرتبة وقد يستدل بقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها والجواب أن هذا دعاء لمن نقل بالصورة لكونه أولى

وكلام الآمدي يقتضى اثبات خلاف فيه فانه نقل المنع عن الأكثرين (قوله لنا) أى الدليل على جواز الرواية بالمعنى أنه يجوز أن يترجم الأحاديث أى يشرحها بالفارسية أو غيرها لتعلم الأحكام فلأن يجوز بالعربية أولى لأن ذلك أقرب وأقل تفاوتاً وفيه نظر لأن الترجمة جوزت للضرورة وليس ذلك مما يتعلق به اجتهاد واستنباط أحكام بل هو من قبيل الافتاء بخلاف الرواية بالمعنى والاولى الاستدلال بأن الصحابة كانوا ينقلون الواقعة الواحدة بالفاظ مختلفة وبأنهم ما كانوا يكتبون الأحاديث ولا يكررون عليها بل يروونها بعد أزمان طويلة على حسب الحاجة وذلك موجب لنسيان اللفظ قطعاً احتج الخصم بأن نقل الحديث بالمعنى يودى إلى طمسه أى محو معناه واندراسه كما قاله الجوهرى فيلزم أن لا يجوز وبيانه أن الراوى إذا أراد النقل بالمعنى فغايتة أن يجتهد فى طلب ألفاظ توافق ألفاظ الحديث فى المعنى والعلماء يختلفون فى معانى الألفاظ وفهم دقائقها فيجوز أن يغفل عن بعض الدقائق وينقله بلفظ آخر لا يدل على تلك الدقيقة ثم يفرض ذلك فى الطبقة الثانية والثالثة وهلم جرا وحينئذ فيكون التفاوت الأخير تفاوتاً فاحشاً بحيث لا يبقى بينه وبين الأول مناسبة وأجاب المصنف بأن الكلام فى نقله بلفظ مطابق له وعند تطابق اللفظين لا يقع التفاوت قطعاً قال (الخامسة إذا زاد أحد الرواة وتعدد المجلس قبلت الزيادة وكذا إن اتحد وجاز الذهول على الآخرين ولم يغير إعراب الباقي وإن لم يجز الذهول

وليس فيه المنع عن النقل بالمعنى على أن الناقل بالمعنى مؤد له كما سمعه ولذلك يقول المترجم أديته كما سمعته المسألة (الخامسة إذا زاد أحد الرواة) كحديث واحد شاة فيه لم يرده آخر مثل أن روى أنه دخل البيت وصلى وروى الآخر أنه دخل البيت (وتعدد المجلس) أى مجلس استفادة ذلك الحديث من النبي عليه السلام (قبلت الزيادة) فى تلك الرواية قبولها فى الأصل لعدالة الراوى وسكوت الآخرين عن الزيادة لا يقدح لجواز أن يكون تخلف المجلس الذى كانوا فيه عن تلك الزيادة (وكذا إن اتحد) المجلس (وجاز الذهول) عما ضبطه راوى الزيادة (على الآخرين) بأن كانوا قليلين ويجوز أن يمنعهم مانع من الضبط (ولم يغير) إلا زيادة (إعراب الباقي) كما روى فى أربعين شاة شاة روى الآخر فيها شاة سائمة تقبل الرواية لاقتضاء عدالة الراوى قبول الزيادة وعدم كون إمساك الآخر عن روايتها مانعاً عن قبولها لاحتمال أن يعرض له حال ذكره عليه السلام الزيادة ما يمنع عن ضبطها كعطاس أو سهو أو فسكر أو اشتغال قلب بدخول إنسان أو غيره واستبعاد شبهة عروضها سهو راوى الزيادة لأن ذهول الإنسان عما سمعه أكثر من توهمه سماع مالم يسمعه وقال بعضهم لا يقبل وعن أحمد فيه روايتان (وإن لم يجز الذهول) عليهم عادة بأن

لم تقبل وإن غير الإعراب مثل في كل أربعين شاة شاة أو نصف شاة طلب الترجيح فإن زاد مرة وحذف أخرى فالاعتبار بكثرة المرات أقول إذا روى اثنان فصاعدا حديثا وانفرد أحدهم بزيادة لم يروها الآخر نظر فإن كان مجلس راوى الزيادة غير مجلس الممسك عنها فلا اشكال في قبولها وإن كان المجلس واحدا نظرنا في الذين لا يروون الزيادة فإن كانوا عددا كثيراً لا يجوز في الغادة ذهولهم عما ضبطه الواحد ردونها وإن جاز عليهم الذهول فإن كانت الزيادة تغير اعراب الباقي كما إذا روى أربعين شاة وروى الآخر نصف شاة فيتمارضان ويقدم الراجح منها لأن أحدهما يروى ضد ما يرويه الآخر إذ الرفع ضد الجرو وإن لم يتغير الاعراب قبلت خلافاً لأن حنفية لأن الراوى عدل ثقة جازم بالرواية فوجب قبولها كما لو انفرد بنقل حديث ويحمل الحال على أن يكون الممسك عن الزيادة قد دخل في أثناء المجلس أو على أنه ممن يروى نقل بعض الحديث أو على أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر ذلك الحديث في ذلك المجلس مرتين ولم يحضر في مرة الزيادة ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم في زكاة الفطر على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين فإن التقييد بالمسلمين انفرد به مالك ولذلك لم يشترط أبو حنيفة الإسلام في العبد المخرج عنه وسكت المصنف عما إذا لم يعلم هل تعدد المجلس أو اتحد قال في الاحكام الحكم فيه على ما ذكرناه عند الاتحاد وأولى بالقبول نظراً إلى احتمال التعدد وهذا التفصيل الذي ذكره في الكتاب اختاره الآمدى فقط فإن ابن الحاجب لم يذكر تغير الاعراب وصرح

كانوا في السكثرة بحيث لا يتصور غفلة منهم عن مثل تلك الزيادة عادة (لم تقبل) الزيادة وحيثئذ يحمل ذلك على أنه سمع الزيادة من غيره عليه السلام وظن سماعها منه إلا أنه زاد قصداً لأنه يتأني عدالته (وإن) كانوا ممن يجوز عليهم الغفلة لقلتهم ولكن (غير) ذلك الزيادة (الإعراب) أى اعراب الباقي (مثل في كل أربعين شاة شاة أو نصف شاة) يعنى كما روى أحدهما شاة والآخر نصف شاة زيادة النصف المغير لاعراب الشاة من الرفع إلى الجر لم يرجح أحد الأمرين وهو قبول الزيادة ولا قبولها على الآخر إلا بمرجح خارجى وهو معنى قوله (طلب الترجيح) أى من وجه آخر خلافاً لأن عبد الله البصرى لأن رواية ما لا يوجد في خبر راوى الزيادة من الاعراب المخالف رواية أيضاً فيتمارضان أقول ولا يخفى أن ظن زيادة كلمة سهو أبعد من السهو في الاعراب فينبغى أن ترجح رواية الزيادة وأما إذا جهل كون المجلس واحداً أو متعددأ فأولى بالقبول ما اتحد لاحتمال تعدده هذا كله إذا كان راوى الزيادة غير راوى الخبر فيها وأما إذا كان هو الراوى له فيها لحكمه ما أشار إليه قوله (فإن زاد مرة وحذف أخرى) الزيادة (فالاعتبار بكثرة المرات) حتى

بعدم اشتراطه أبو عبد الله البصري كما نقله عنه الإمام وغيره وأما الإمام فشرط في القبول مع ماقلناه أن لا يكون المسلك عن الزيادة أضبط من الراوى لها وأن لا يصرح بنفيها فإن صرح بنفيها فقال أنه عليه الصلاة والسلام وقف على قوله ذكر أو أنى ولم يأت بعده بكلام آخر مع انتظاري له فانهما يتعارضان ونص الشافعى رحمه الله على قبول الزيادة من غير تعرض لهذا الشرط ومن نقله عنه كذلك إمام الحرمين في البرهان وفصل بعضهم فقال إن كان راوى الزيادة واحداً والساكت عنها أيضاً واحداً قبلت وإن كان الساكت جماعة فلا واختار الأبنارى شارح البرهان أن الراوى إن اشتهر بنقل الزيادات في وقائع فلا تقبل روايته لأنه متهم وإن كان على سبيل الشذوذ قبلت قال ابن الحاجب وإذا أسند الحديث وأرسلوه أو رفعه ووقفوه أو وصله وقطعوه فحكمه حكم الزيادة في التفصيل السابق (قوله فان زاد) يعنى أن الراوى الواحد إذا زاد في الحديث مرة وحذف أخرى أى والحال كما تقدم من اتحاد المجلس والإعراب كما صرح به في المحصول فلا اعتبار بكثرة المرات لأن الأكثر أبعد عن السهو إلا أن يقول الراوى سهوت فيها ثم تذكرت فتأخذ بالآقل فإن تساوى أخذنا بالزيادة كما قاله في المحصول لأن السهو في نسيان ما سمع أكثر من إثبات ما لم يسمع (فرعان) أحدهما إذا سمع خبراً فأراد نقل بعضه وحذف البعض فإن لم يكن المحذوف متعلقاً بالمدكر كقوله عليه الصلاة والسلام المؤمنون تتسكفون دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم جاز الحذف كما نقله ابن الحاجب عن الأكثرين وقال الآمدى أنه لا يعرف فيه خلاف وإن كان متعلقاً به بأن وقع غاية أو سلباً أو شرطاً فلا يجوز وذلك كنهيه عن بيع الطعام حتى يحوزه التجار إلى رحالهم ونقل إمام الحرمين في البرهان عن الشافعى كلاماً صريحاً في منع القسم الثانى وظاهراً في جواز الأول والثانى اختلفوا في الاحتجاج بالقراءة الشاذة وهى التى لم تنقل بالتواتر فاختر الآمدى وابن الحاجب أنه لا يحتج بها ونقله الآمدى عن الشافعى وقال في البرهان أنه ظاهر مذهب الشافعى لأن الراوى لم ينقلها خبراً والقرآن لا يثبت إلا بالتواتر وخالف أبو حنيفة فذهب إلى الاحتجاج بها وبني عليه وجوب التسابع في كفارة اليمين لقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات قال

لو كان مرات رواية الزيادة أكثر قبلت وإن كان بالعكس فلا وذلك لأن حمل السهو على ما هو أقل أولى هذا تقرير كلام المصنف ولا يتعرض فيه لما تساوى فيه الأمران في المرات وأما الامام فقد فصل في المحصول بأن الراوى إن أسندهما إلى محلين قبلت الزيادة غيرت الإعراب أو لا لجواز كون الزيادة في أحدهما فقط وإن أسندهما إلى مجلس فعلى تقدير التغير يتعارضان ولا فترجح ما مرانه أكثر لأن الأقل أحرى بالسهو إلا أن يقول سهوت تلك المرات وإن تساوى رجحت الزيادة لأن المعقول عنه بالسهو أكثر من المسموع بالسهو

(الكتاب الثالث : في الإجماع * وهو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم : على أمر من الأمور

(الكتاب الثالث في الإجماع وهو) في اللغة العزم يقال أجمع فلان على كذا إذا عزم كذا ذكر الفاضل وغيره وقد جاء أجمع فلان كذا بدون على في معنى عزم على كذا ومنه قوله تعالى : فاجمعوا أمركم ، وقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل . والاتفاق يقال أجمع القوم على كذا أى اتفقوا وحقيقته صار ذا جمع كما يقال ألبن وأتمر أى صار ذا لبن وذا تمر وفي الاصطلاح (اتفاق أهل الحل والعقد) أى أرباب الاطلاق والمنع كالاباحة والحظر وهم المجتهدون وفيه إشارة إلى أنه لا عبرة باتفاق العوام وعدمه وقد شرط البعض ذلك أيضا فيما لا دخل للاجتهاد فيه كما في نقل أعداد الركعات ومقادير الزكوات بمعنى أنهم لو وقع الخلاف لم يثبت لكنه غير واقع وفيه نظر لأنه من باب رواية الاخبار لا من الإجماع والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل وقوله (من أمة محمد صلى الله عليه وسلم) يخرج اتفاق مجتهدى الشرائع السالفة وقوله (على أمر من الأمور) مطلقا ليعم الشرعى وغيره حتى يجب اتباع آراء المجتهدين في أمر الحروب ونحوه ورد عليه أنه إن أتم تارك الاتباع فهو أمر شرعى وإلا فلا معنى للوجوب وعند صاحب التنقيح الأمر بالشرعى وأراد بالشرعى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وهو أخص من الدينى لنا وله مثل الحكم بوجود الصانع وخصه النوى بغير المتوقفين على السمع مخرج غير الدينى مثل السقمونيا مسهل فإن انكاره لا يكون كفرا وإن فرض الاتفاق عليه بل هو جهل وكذا الدينى الذى يدرك بالعقل والحس المفيدين للمقتين لأن الدليل على العقل هو العقل لا لاجماع وإن فرض بخلاف الشرعى لجواز أن لا يكون مسندا لإجماع ثمة قاطما فالإجماع يفيد القطع والامر الحسى إن كان ماضيا فالاجماع عليه أخبار فلا يكون من الاجماع الخصوص بأمة محمد عليه السلام ولا يشرط ثمة الاجتهاد وإن كان مستندا كأمر للآخرة واشراط الساعة فمرفته لا تمسك إلا بالنقل عن مخبر صادق وقف على المغيبات كالنبى عليه السلام فاجماعهم إنما يعتبر من حيث أنه منقول عن شأنه كذلك فرجع إلى المحسوس الماضى لا من حيث أنه إجماع على هذا الأمر المستقبل لأنهم لا يعلمون المغيب وفيه نظر لأن العقل قد لا يكون قطعيا فبالإجماع يصير قطعيا كما في تفصيل الصحابة وكثير من الاعتقادات وأيضا الحسى الاستقبالى قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبط المجتهدون من نصوصه فيفيد الإجماع قطعيه كذا ذكر الفاضل أتوئ فالأصوب حينئذ أن يقال هو اتفاقهم على أمر دينى اجتهدى بحيث يحصل به ما لم يكن قبل فيخرج غير الدينى

وفيه ثلاثة أبواب الباب الأول : في بيان كونه حجة وفيه مسائل - الأولى قيل
 'محال' كاجتماع الناس في وقت واحد على مأكل واحد وأجيب بأن
 الدواعي مختلفة ثمّة وقيل 'يتعذر الوقوف عليه' لانتشارهم وجواز
 خفاء واحد منهم وخموله

والدينى القطعى من العقلى والحسى والظنى من الحسى الماضوى الذى يصير باتفاقهم على الاخبار
 به أغلب على الظن بحيث يبلغ حد الطمأنينة كخبر الواحد الذى يصير مشهوراً إذ لا دخل
 للاجتهد فيه ويندرج فيه باقى الأقسام على ما لا يخفى وقد زاد قيداً آخر وهو فى عصر خال من
 المجتهدين بمعنى زمان ماضى أو كثر لئلا يلزم عدم انعقاد إجماع إلى آخر الزمان أو لا يتحقق إلى
 إجماع جميع المجتهدين للآخر ولا يخفى أن من تركه إنما تركه لوضوحه لكن لتصرّيح به أنسب
 فى التعريفات كذا ذكر الفاضل (وفيه) أى فى هذا الكتاب (ثلاثة أبواب الباب الأول فى
 بيان كونه) أى الإجماع (حجة وفيه مسائل) المسألة (الأولى) فى أن انعقاده جائز وكذا
 الوقوف عليه (قيل) انعقاده ممتنع وهو قول النظام وبعض الشيعة لأن اتفاق الجمع العظيم
 على الحكم الواحد الغير الضرورى (محال) عادة (كاجتماع الناس فى وقت واحد على
 مأكل واحد) كالدهر الأبيض مثلاً (وأجيب بأن) الفرق ظاهر لأن (الدواعي)
 أى دواعي الناس (مختلفة ثمّة) أى فى المأكول لاختلاف الطبايع والامزجة فلم يوجد هناك
 اتحاد داع إلى اتفاقهم على هذه الأكلة بخلاف الحكم الواحد لجواز أن يكون ثمّة سند قاطع
 أو ظنى يدعو السكك إلى الاتفاق عليه قال العبرى وفيه نظر ولعل وجهه ما قيل إن كان
 قاطعاً فالمادة تحيل عدم نقله فلما لم ينقل علم أنه لم يوجد كيف ولو نقل لاغنى عن الإجماع
 وإن كان ظنياً فالاتفاق عليه ممنوع عادة لاختلاف القرائح وتباين الأنظار والجواب منع
 ما ذكر كيف والقاطع قد يستغنى عن نقله لحصول الإجماع الذى هو أقوى منه لأنه لا يحتمل
 النسخ وإن إيقاع الخلاف المحوج إلى نقل الأدلة والظنى قد يكون جليلاً واختلاف القرائح
 والانتظار على ما أشار إليه العبرى والمحقق أى لو سلم حصول انعقاده لكن (وقيل) يتعذر
 الوقوف عليه (أى على ثبوت الإجماع من أهله لتوقفه على معرفتهم وأن كلاً منهم أدى
 بذلك الاعتقاد أو أنهم اجتمعوا على ذلك ومعرفة هذه الأمور متعذرة إما الأولى فلا انتشارهم
 فى الاقطار فإن من الشرقى من لا يعرف علماء الغرب كلهم عادة وبالعكس والجواز خفاء بعضهم
 فى سجن بحيث لا يشهر وجواز خمول بعضهم لأعراضه عن الخلق وإقباله على الحق وتركه
 حب الجاه والاشتهار أو لكونه مجهول النسب نازل الرتب وإلى ما ذكرنا على الترتيب أشار
 بقوله (لا انتشارهم وجواز خفاء واحد منهم وخموله) وإذا كان كذلك فلا يتفق أن

وكذبه خوفاً أو رجوعه قبل فتوى الآخر وأجيب بأنه لا يتعذر في أيام الصحابة فإنهم كانوا محصورين قليلين (أقول الإجماع يطلق في اللغة على العزم قال الله تعالى : وفأجمعوا أمركم وشركائكم ، أى اعزموا وعلى الاتفاق يقال : أجمعوا على كذا أى اتفقوا عليه مأخوذاً بما حكاه أبو على الفارسي في الإيضاح أنه يقال أجمعوا بمعنى صاروا ذا جمع كقولهم أبتل المكان وأثر أى صار ذا بقل وأثر وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف ، وهو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور فقوله اتفاق جنس والمراد به الاشتراك في الاعتقاد والقول أو الفعل أو ما في معناها من التقرير والسكوت عند من يقول ان ذلك كاف في الإجماع وقوله أهل الحل والعقد أى المجتهدين يخرج بذلك اتفاق العوام واتفاق بعض المجتهدين فإنه ليس بإجماع وقوله : من أمة محمد أحرز به عن اتفاق المجتهدين من الأمم السالفة فإنه ليس بإجماع أيضاً كما اقتضاه كلام الإمام وصرح به الآمدى هنا ونقله في البيع عن الأكثرين وذهب أبو إسحق الأسفراييني وجماعة إلا أن إجماعهم قبل نسخ ملتهم حجة وحكى الآمدى هذا الخلاف في آخر الإجماع واختار التوقف ، وقوله : على أمر من الأمور شامل للشرعيات كحل البيع واللغويات ككون الشرعيات كحل البيع واللغويات ككون الفاء للتعقيب وللعقليات كحدوث العالم وللدينيات كالآراء والحروب وتدير أمور الرعية فالاولان لا نزاع فيهما وأما الثالث فنزاع فيه لإمام الحرمين في البرهان فقال : ولا أثر للإجماع في العقليات فإن المتبع فيها الأدلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعصدها وفاق والمعروف الاول وبه جزم الإمام والآمدى وأما الرابع ففيه مذهبان شيران أحدهما عند الإمام والآمدى وأتباعهما كابن الحاجب وجوب

يثبت عن كل أحد من علماء الشرق والغرب انه حكم في المسألة الفلانية بالحكم الفلاني ، وأما الثاني : فلجواز كذب واحد منهم وهو معنى قوله : (وكذبه خوفاً) أى من الظلم أو من مجتهد آخر عظيم المنصب أفتى بذلك فان قلت الافتاء على خلاف اعتقاده لا يلزم أن يكون كذباً فان الكذب مالا يطابق الواقع لا للاعتقاد قلنا : معنا كونه كذباً عند تعينه أو في الواقع لأن معنى الافتاء أن الحكم في هذه الصورة عندى كذا وليس عنده كذلك فيكون خلاف الواقع . وأما الثالث : فلجواز أن يتشعب الأمة في حكم إلى مثبت وناف أو متوقف ثم يقلب المثبت نافياً والثاني والمتوقف مثبتاً فيلزم انقسام الكل بالاثبات ، وليس بإجماع لعدم الاجتماع وهذا معنى قوله : (أو رجوعه) أى جواز رجوع واحد منهم (قبل فتوى الأخرى وأجيب) عن الاعتراض (بأنه لا يتعذر) الوقوف على الإجماع (في أيام الصحابة فانهم) خصوصاً المجتهدين منهم (كانوا محصورين قليلين) غير

العمل فيه بالاجماع ولقصد شمول الأربعة أردف المصنف الأمر بالأمور فإن الأمر المجموع على الأوامر مختص بالقول بخلاف المجموع على الأمور وهذا وإن كان مجازاً في الحد لكنه جائز عند فهم المراد كما نص عليه الغزالي في مقدمة المستصفي وهذا الحد فيه نظر من وجوه أحدها ما أورده الآمدي وابن الحاجب وهو عدم تقييده بكون أهل الحل والعقد من عصر واحد ولا بد منه * الثاني : أن هذا الحد منطبق على اتفاق الأمة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم بدونه مع أنه قد تقدم من كلام المصنف في الفسخ في الكلام على أن الاجماع لا يندسخ ولا يفسخ به أن الاجماع لا ينعقد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم لأنه إن لم يوافقهم لم ينعقد لكونه بعض الأمة وإن وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بإفادة الحكم نعم الصواب انعقاد الاجماع في الصورة ذكرناها لأنه عليه الصلاة والسلام قد شهد لأئمة بالعصمة كإسياني في الأدلة بل لو شهد بذلك الواحد من أئمة لكان قوله وحده حجة قطعاً ولم يتعرض الآمدي ولا ابن الحاجب لهذه المسألة * الثالث : المحذور إنما هو الاجماع الاصطلاحي المتنازل لقول المجتهد الواحد إذا لم يكن في العصر غيره فإن الامام وأتباعه صرحوا بكونه حجة وتعبير المصنف بالاتفاق ينفية فإن الاتفاق إنما يكون من اثنين فصاعداً نعم حكى الآمدي وابن الحاجب في الاحتجاج به قولين من غير ترجيح وإذا قلنا بالاول فتغير اجتهاده ففي الأخذ بالثاني نظر يحتاج إلى تأمل وكذلك لو حدث مجتهد آخر وأداه اجتهاده إلى خلافه * واعلم أن البحث في الاجماع يقع في ثلاثة أمور في حجيته وأنواعه وشرائطه فذلك جعل المصنف هذا الكتاب مشتمل على ثلاثة أبواب لبيان الأمور الثلاثة وبدأ بالكلام على كونه حجة اسكن الاحتجاج به متوقف على بيان إمكانه وإمكان الاطلاع عليه فلذلك قدم الكلام فيها فقله قيل محال الخ يعني أن بعضهم ذهب إلى أن الاجماع محال لأن اجتماع الجم الغفير والخلق الكثير على حكم واحد مع اختلاف قرائحهم يمتنع عادة كما يمتنع اجتماعهم في وقت واحد على مأكل واحد وجواه أن دواعي الناس مختلفة ثمة أي في المأكل لاختلافهم في الشهوة والمزاج والطبع فلذلك يمتنع اجتماعهم عليه بخلاف الحكم فإنه تابع للدليل فلا يمتنع اجتماعهم عليه لوجود دليل قاطع أو ظاهر (قوله وقيل يتعذر) أي ذهب بعضهم إلى أن الاجماع ليس

كثيرين مشهورين غير خاملين وكان قوة دينهم تمنعهم عن الفتوى على خلاف معتقدهم ، ولم ينقل في إجماعهم رجوع البعض عن فتواه قبل فتوى الآخر وإلا لاشتهر لا يقال لا يلزم إلا حجية بعض الاجماع ، والمدعى حجية الجميع لأننا نقول : المدعى أنه في الجملة حجة نقضاً لقول المخالف أنه ليس بحجة أصلاً ويوجب أيضاً أن ما ذكرتم تشكيك في مصادره الضروري فلا يقبل فانا نعلم قطعاً أن جميع السلف أجمعوا على تقديم الدليل القاطع على

محالا ولكنه يتعذر الوقوف عليه لأن الوقوف عليه إنما يمكن بعد معرفة أعيانهم ومعرفة ماغلب على ظنهم ومعرفة اجتماعهم عليه في وقت واحد والوقوف على الثلاثة متعذرا أما الاول فلانتشارهم شرقا وغربا ولجواز خفاء واحد منهم بأن يكون أسيرا أو محبوسا في مطمورا أو منقطعا في جبل ولأنه يجوز أن يكون فيهم من هو حامل الذكر لا يعرف أنه من المجتهدين وأما الثاني فلا احتمال أن بمضهم يكذب فيفق على خلاف اعتقاده خوفا من سلطان جائر أو مجتهد ذى منصب أفتى بخلافه وأما الثالث فلا احتمال رجوع أحدهم قبل فتوى الآخر ولاجل هذه الاحتمالات قال الإمام أحمد رضى الله عنه من ادعى الاجماع فهو كاذب وأجاب المصنف رحمه الله بأن الوقوف عليه يتعذر في أيام الصحابة رضوان الله عليهم فانهم كانوا قليلين محصورين ومجتمعين في الحجاز ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفا في موضعه وهذا الجواب ذكره الإمام فقال والانصاف أنه لا طريق لنا إلى معرفته إلا في زمان الصحابة وعلى بما قلناه نعم ولو فرضنا حصول الاجماع من غير الصحابة فالأصح عند الإمام والآمدى وغيرهما أنه يكون حجة وقال أهل الظاهر لا يحتاج إلا باجماع الصحابة وهو رواية لأحمد * (الثانية أنه حجة خلافًا للنظام والشريعة والخوارج لنا وجوه الاول أنه تعالى 'جمع بين مشاققة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى الآية فيكون محرما

المظنون وما ذاك إلا بثبوته عنهم ونقله الينا وبهذا اندفع ما يقال من أن نقل الاجماع بالتواتر إلى من يحتاج مستحيل أو يجب فيه استواء الطرفين والواسطة ومن البعيد جداً أن يشاهد أهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا منهم ويلفوا عنهم إلى أهل التواتر هكذا طبقة من طبقة إلى أن يتصل بنا كذا ذكر المحقق المسألة (الثانية أنه) أى الاجماع (حجة) عند الجمهور (خلافاً للنظام والشريعة والخوارج) وقيل المخالف بعضهم وأما قول أحمد من ادعى الاجماع فهو كاذب كأنه استبعاد الاطلاع عليه من يدعيه دون أن يعلمه غيره لا إنكار حجيته (لنا) على حجيته (وجوه الاول أنه تعالى جمع بين مشاققة الرسول) عليه السلام (وبين مخالفته الحرام (و) بين (اتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال ومن يشاقق الرسول) الآية (وتماها (من بعد ما تبين له الهدى الآية) ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى وفصله جهنم وساءت مصيرا (فيكون) متابعة غير سبيل المؤمنين (محرما) وإلا لما جمع بينهما وبين المشاققة المحرمة في ترتب الوعيد عليه لا امتناع ترتبه على المباح ومتابعة غير سبيلهم متابعة قول أو فتوى تخالف قولهم وفتوأم

فَيَجِبُ اتِّبَاعُ سَبِيلِهِمْ إِذَا لَا تَخْرُجُ عَنْهُمَا . قِيلَ رَتَّبَ الْوَعِيدَ عَلَى 'السَّكْلِ' قُلْنَا
بَلْ عَلَى 'كُلِّ' وَاحِدٍ وَإِلَّا لَغَا ذِكْرُ الْخَالِفَةِ قِيلَ الشَّرْطُ فِي الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ
شَرْطٌ فِي الْمَعْطُوفِ قُلْنَا لَا وَإِنْ سُلِّمَ لَمْ يَضُرَّ لِأَنَّ الْهُدَى دَلِيلُ التَّوْحِيدِ

(فيجب اتباع سبيلهم) أى متابعة قولهم وقواهم (إذ لا يخرج عنهما) أى لا خروج للاتباع
عن القسمين فإذا حرم أحدهما وهو اتباع غير سبيلهم وجب الآخر وهو اتباع سبيلهم هو
المعنى بالاجماع وذلك لأن سبيلهم وغيره تقيضان فإذا تركا يلزم ارتفاعهما فلا خروج عنهما
كذا ذكر الجاربردى قال قلت لانسلم ذلك لجواز كون السبيلين المتخالفين أخصين من أعم
فيمكن تركهما باتباع أخص ثالث قلنا هو غير سبيلهم أيضاً كما سيجىء فان (قيل رتب الوعيد على
السك) وهو المجموع من مشافة الرسول ومخالفة سبيل المؤمنين ولا يلزم من حرمة المجموع حرمة
كل من الآخر (قلنا بل) الوعيد مرتب (على كل واحد) منهما (وإلا) أى وإن لم يكن مرتباً
على كل (لغا ذكر المخالفة) أى مخالفة سبيل المؤمنين لاستقلال المشافة إن وجد منافى استحقاق
التعذيب أقول قد كان ترتبه يحتاج في ذهنى إلى المشافة وإن استقلت لكن يجوز أن يكون
حرمة مخالفة المؤمنين مشروطة باجتماعها مع المشافة وترتب الوعيد على المجموع من حيث أن
المخالفة ليست بحرام إلا بالاضم إلى المشافة لا من حيث العكس وقد وجدت بعد حين في كلام
الفاضل ما يشير إليه وإن العلامة جعله وارداً فإن قلت الأصل استقلال كل منهما والتوقف
يتوقف على شرطية المشافة أو عليتها فن ادعى فعلية البيان قلنا لانسلم أن الأصل ذلك كيف
وهو على وزن من دخل الدار وجلس فله كذا وكان القياس أن لا يستقل شيء منهما يترتب
الجزاء عليه إلا أن هناك وجد ما يدل على استقلال الأول بدون الثانى فيبقى عدم استقلال
الثانى بدون الأول على ما كان فإن قلت يوجد دليل على استقلال الثانى بذلك أيضاً وهو قوله
عليه السلام من خالف الجماعة مات ميتة جاهلية وغيره من النصوص قلنا هو استقلال ابتدائى
مع أننا لانسلم دلالة على ترتب الوعيد المذكور فى الآية على المخالفة فان (قيل) سلنا ذلك
لكن (الشرط فى المعطوف عليه شرط فى المعطوف) يعنى أن ترتب الوعيد على المشاق التى هى
المعطوف عليه مشروط بتبين الهدى فيشترط فى ترتبه على المعطوف عليه وهو مخالفتهم واللام فى
الهدى للاستعراف ومن جملة الهدى سند للاجماع فيجوز أن لا يحصل ذلك للمخالف فلا يكون
المخالفة حينئذ حراماً وأشار الشارح إلى أن المعنى أن مخالفة الاجماع حرام على تقدير تبين جميع أنواع
الهدى حتى دليل الاجماع وحينئذ لا فائدة فى الاجماع لأنه إذا علم الدليل فالحجة الدليل لا للاجماع
أقول وفيه نظر لا يخفى (قلنا لا) نسلم وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى جميع الأمور
(وإن سلم) ذلك (لم يضر) ما ذكر (لأن الهدى) فى الآية المراد به (دليل التوحيد)

والثبوت قيل لا يوجب تحريم كل ما غاير قلنا يقتضى لجواز الاستثناء قيل السبيل دليل المجمعين قلنا حملة على الإجماع أولى لعمومه قيل يجب اتباعهم فيما صاروا به مؤمنين قلنا حينئذ تكون المخالفة المشاقة قيل يترك الإتيان رأساً

والثبوت (لاجمع الدلائل الأصولية والفروعية وإلا لم يكن المشاقة في عهده عليه السلام حراماً إذ لا يتبين في عهده جميع الأدلة وحينئذ يكون مخالفة الإجماع بعد انعقاده حراماً وإن لم يتبين المخالف الدليل الذى اعتمد عليه المجمعون فان (قيل) الآية توجب حرمة اتباع بعض ما يغير سبيلهم (لا يوجب تحريم) اتباع (كل ما غاير) لأن لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فيجوز أن يراد الكفر ومما يؤكد ذلك أنها نزلت في شأن المرتد (قلنا يقتضى) تحريم اتباع كل مغاير لأنه عام (لجواز الاستثناء) منه كما يقال من أطاع غير أمرى ضربه إلا أمر أخى وسبب النزول لا يخصص أو العبرة لعموم اللفظ وأما شك الجاربردى بأن من قال من دخل دارى فله كذا يفهم منه العموم عرفاً وشرعاً فبعيد إذ الكلام في عموم من وكان لفظة غير سقط من القلم والصواب من دخل غير دارى فان (قيل) لو سلم العموم لكن (السبيل) أى المراد به (دليل المجمعين) اتفاقهم لأنه لما لم يحمل على ما وضع له وهو طريق المشى يحمل على أقرب المجازات وهو الدليل لكمال المناسبة بينهما أو الحركة في المقدمات موصلة إلى المطلوب كالحركة في الطريق (قلنا حملة على الإجماع أولى لعمومه قيل يجب اتباعهم فيما صاروا به مؤمنين قلنا حينئذ) الدليل قول الله وقول رسوله وحينئذ (تكون المخالفة) أى مخالفة سبيلهم بمعنى الدليل (المشاقة) أى عنها فيلزم التكرار في الآية والأصل عدمه فيحمل على الإجماع لئلا يلزم ذلك وإطلاق السبيل على ما يجتازه الانسان شائع كقوله تعالى : « قل هذه سبيلي » ولذا سمي معتقد الحب لشخص مذهبه ولا نسلم أن ما ذكرتم أقرب وما ذكرتم في إشارته ليس بيان العلاقة قال الخنجرى يجوز أن يكون دليل الإجماع القياس أو آية عامة أو سنة غير قطعية لمخالفتها غير المشاقة فلا يلزم التكرار قال العبرى وفيه نظر لأن مخالفة الآية عامة كانت أو خاصة ومخالفة السنة مشاقة ومخالفة القياس مخالفة دليله الذى هو الآية أقول لا نسلم أن مخالفة الظنى من الكتاب والسنة مشاق خصوصاً إذا كانت لتأويل وقوله ومخالفة القياس مخالفة الآية الظاهر أنه أراد بالآية قوله فاعتبروا ولا يخفى أن ذلك إنما يصح لو أنكروا أصل القياس لا ما إذا خالف قياساً خاصاً على أن دلالة فاعتبروا على أصله غير قطعى لما عرف من الاختلاف المشهور في المراد من الاعتبار فان (قيل) لا يلزم وجوب اتباع سبيلهم وإن حرم اتباع غير سبيلهم وإنما يلزم لو لم يكن واسطة وهو متفق إذ قد (يترك الإتيان رأساً)

قلنا التَّركُ غيرُ سبيلهم . قيل لا يجبُ اتِّباعُهُم في فعلِ المباحِ قلنا كاتِّباعِ
الرَّسولِ عليه الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قيل المُتَّجِمُونَ أثبتوا بالدليل قلنا نُخصُّ
النَّصَّ فيه قيل كلُّ المؤمنين المَوجودينَ إلى يومِ القيامةِ قلنا بل في كلِّ
عصرٍ لأنَّ المقصودَ العملُ ولا عملَ في القيامةِ) أقول ذهب الجمهور إلى أن الاجماع حجة
يجب العمل به خلافاً للنظام والشريعة والخارج فإنه وإن نقل عنهم ما يقتضى الموافقة لكنهم
عند التحقيق مخالفون أما النظام فإنه لم يفسر الاجماع باتفاق المجتهدين كما قلنا بل قال كما نقله
عنه الآمدى أن الاجماع هو كل قول يحتاج به وأما الشيعة فانهم يقولون أن الاجماع حجة
لا لكونه إجماعاً بل لاشتراكه على قول الامام المعصوم وقوله بانفراده عندهم حجة كما سيأتى
في كلام المصنف وأما الخارج فقالوا كما نقله القراني في المخلص أن إجماع الصحابة حجة قبل
حدوث الفرقة وأما بعدها فقالوا الحجة في إجماع طائفتهم لا غير لأن العبرة بقول المؤمنين
ولا مؤمن عندهم إلا من كان على مذهبه وكلام المصنف تبعاً للامام يقتضى أن النظام يسلم

بأن لا يتبع لا هذا ولا ذاك فيتحقق الوسطة (قلنا الترك) أى ترك متابعة سبيلهم (غير
سبيلهم) فيكون حراماً فإن (قيل) لو صح ما ذكر لوجب اتباعهم في فعل المباح عند
اتفاقهم عليه ~~لكن~~ (لا يجب اتباعهم في فعل المباح) وإلا لكان المباح واجباً فيكون
مخصوصاً باتباع بعض سبيلهم كالإيمان مثلاً فلا يلزم حججته للاجماع (قلنا) اتباع المؤمنين
(كاتِّباع الرسول عليه الصلاة والسلام) أى وجوب متابعتهم كوجوب متابعتهم عليه السلام
وكما خص فعل المباح عن الثاني خص عن الاول وبقي العام فيما عداه حجة أو يقول المتابعة هو الاتيان
بفعل الغير على الوجه الذى فوله ذلك الغير واجباً كان أو مباحاً قال (قيل المجمعون أثبتوا) الحكم
المجمع عليه (بالدليل) هو سندهم في الاجماع فانبات الحكم بالدليل من جملة سبيلهم فوجب علينا الاتباع
في ذلك بأن نثبت بذلك الدليل أيضاً لا بالاجماع فلا يكون الاجماع فيه حجة (قلنا خص) هذا العام
(النص فيه) أى في وجوب الاستدلال بذلك الدليل بأن خص منه هذا بالوجوب لظهور أنه إذا
تعددت الأدلة لا يتعين أحدهما للتمسك فإن (قيل) المراد بالمؤمنين (كل المؤمنين الموجودين
إلى يوم القيامة) لأنه عام ولا يلزم فيه حرمة مخالفة الموجودين في عصرنا فلا يكون إجماعهم
حجة كذا ذكر الجار بردى وذكر العبرى أن المراد الكل فاتباعهم مستحيل قطعاً فلا يمكن حمله
على الوجوب وإلا لزم التكليف بالمحال (قلنا) لا نسلم أن المراد ما ذكرتم (بل) الموجودين
(في كل عصر) فيجب في كل عصر متابعة الموجودين فيه فهو وإن كان عاماً لكنه مخصوص
بالدليل (لأن المقصود) باتباع سبيلهم (العمل) بمقتضاه (ولا عمل في القيامة)

إمكان الاجماع وإنما يخالف في حجيته والمذكور في الأوسط لابن برهان ومختصر ابن
 وغيرهما أنه يقول باستحالته (قوله لنا) أى الدليل على كونه حجة من ثلاثة أوجه
 وقد تمسك به الشافعى فى الرسالة قوله تعالى: «ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
 ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً» وجه الدلالة أن الله تعالى
 جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد حيث قال نوله ما تولى ونصله
 جهنم فيلزم أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرماً لأنه لو لم يكن حراماً لما جمع بينه وبين
 المحرم الذى هو المشاقة فى الوعيد فإنه لا يحسن الجمع بين حرام وحلال فى وعيد بأن تقول
 مثلاً إن زنت وشربت الماء عاقبتك وإذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لأنه
 لا يخرج عنهما أى لا واسطة بينهما ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الاجماع حجة لأن
 سبيل الشخص هو ما يختاره من القول أو الفعل أو الاعتقاد (قوله قيل رتب الوعيد الخ)
 أى اعترض الخصم بقسمة أوجه: أحدهما أن الله تعالى رتب الوعيد على الكل أى على
 المجموع المركب من المشاقة واتباع غير سبيل المؤمنين فيكون المجموع هو المحرم ولا يلزم
 من تحريم المجموع تحريم كل واحد من أجزائه كتنهيم الاختين * والجواب أنا لا نسلم أنه
 رتب الوعيد على الكل بل على كل واحد إذ لو لم يكن مرتباً على كل واحد لكان ذكر
 مخالفة المؤمنين يعنى اتباع غير سبيلهم لغوا لا فائدة له لأن المشاقة مستقلة فى ترتيب الوعيد
 وكلام الله سبحانه وتعالى يضان عن اللغو وهذا الجواب ليس فى المحصول ولا فى الحاصل
 وهو أولى مما قاله * الثانى سلمنا أن الوعيد مرتب على كل واحد منهما لكن لا نسلم تحريم
 اتباع غير سبيلهم مطلقاً بل بشرط تبين الهدى فإن تبين الهدى شرط فى المعطوف عليه لقوله
 تعالى: «من بعد ما تبين له الهدى» والشرط فى المعطوف عليه شرط فى المعطوف لكونه فى
 حكمه والهدى عام لاقتراحه بأل فيكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين متوقفة على تبين جميع
 أنواع الهدى ومن جملة أنواع الهدى دليل الحكم الذى أجمعوا عليه وإذا تبين ذلك استغنى به
 عن الاجماع فلا يبقى للتمسك بالاجماع فائدة وأجاب المصنف رحمه الله بوجهين * أحدهما
 لا نسلم أن كل ما كان شرطاً فى المعطوف عليه يكون شرطاً فى المعطوف بل العطف إنما
 يقتضى التشريك فى مقتضى العامل اعراباً ومدلولاً كما تقدم غير مرة * الثانى سلمنا أن الشرط
 فى المعطوف عليه شرط فى المعطوف لكن لا يضرنا ذلك فإنه لا نزاع فى أن الهدى المشروط
 فى تحريم المشاقة إنما هو دليل التوحيد والنبوة لا أدلة الأحكام الفرعية فيكون هذا الهدى
 شرطاً فى اتباع غير سبيل المؤمنين وعن نسلمه * الاعتراض الثالث سلمنا أن قوله تعالى:
 «ويتبع غير سبيل المؤمنين» توجب تحريم المخالفة لكن لفظ غير وسبيل مفردان والمفرد
 لا عموم له فلا يوجب ذلك تحريم كل ما غير سبيلهم بل يصدق به ورة وهو الكفر ونحوه

بما لا خلاف فيه والجواب أنه يقتضى العموم لما فيه من الإضافة وبدل عليه أن يصح الاستثناء منه فيقال لإسبيل كذا والاستثناء معيار العموم . واعلم أن إضافة غير ليست للتعريف على المشهور وفي التعميم بمثلها نظري يحتاج إلى تأمل فقد يقال إن هذه الإضافة لا تقتضيه ويكون العموم تابعاً للتعريف كما كان الاطلاق تابعاً للتكثير وكما لو زيدت لام التعريف في جمع من المجموع فإنها لا تقتضى التعميم لعدم التعريف . الرابع لأنسلم أن السبيل هو قول أهل الإجماع بل دليل الإجماع وبيانه أن السبيل لغة هو الطريق الذي يمشى فيه وقد تعذرت إرادته هنا فتعين الحمل على المجاز وهو إما قول أهل الإجماع أو الدليل الذي لأجله أجمعوا وللثاني أولى لقلة العلاقة بينه وبين الطريق وهو كون كل واحد منهما موصلاً إلى المقصد . وأجاب المصنف بأن السبيل أيضاً يطلق على الإجماع لأن أهل اللغة يطلقونه على ما يختاره الإنسان لنفسه من قول أو فعل ومنه قوله تعالى : « قل هذه سبيلي » وإذا كان كذلك فحمله على الإجماع أولى لعموم فائدته فإن الإجماع يعمل به المجتهد والمقلد وأما الدليل فلا يعمل به سوى المجتهد وهذا الجواب ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف وهو أحسن مما قاله الإمام وفي كثير من النسخ التي اعتمد عليها جمع من الشارحين جواب غير هذا وهو أنه يلزم منه أن تكون مخالفة سبيل المؤمنين هي المشاقة لأن دليل الإجماع هو الكتاب والسنة وهذا الجواب سيأتى في كلام المصنف جواباً عن سؤال آخر لكن على تقدير آخر فسقط ذلك السؤال مع جواب السؤال الذى نحن الآن فيه . الخامس : لأنسلم أنه يجب اتباع سبيل المؤمنين في كل شيء بل في السبيل الذى صاروا به مؤمنين ، وبدل عليه أن الآية الكريمة نزلت في رجل ارتد ولأنه إذا قيل : لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه المنع من ترك الأسباب التي بها صاروا صالحين دون غيرها كالأكل والشرب ، وأجاب المصنف بأنه يلزم حينئذ أن تكون مخالفة سبيل المؤمنين هي المشاقة فإنه لا معنى لمشاقة الرسول عليه الصلاة والسلام إلا ترك الإيمان وسمى بذلك لأنه في شق أى في جانب ، والرسول صلى الله عليه وسلم في جانب آخر فلو حمل على هذا لزم التكرار . السادس : سلطنا تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين لكن لأنسلم وجوب اتباع سبيلهم ، وقولهم أنه لا مخرج عنها ممنوع فإن بينهما واسطة وهي أن يترك الاتباع أصلاً ورأساً فلا يتبع سبيل المؤمنين ولا سبيل غيرهم ، والجواب أن ترك الاتباع بالكلية غير سبيلهم أيضاً فن اختاره لنفسه فقد اتبع غير سبيلهم ، وهذا الجواب لم يذكره الإمام ولا صاحب الحاصل وفيه نظر فإن اتباع الغير هو إتيانه بمثل فعله لكونه أتى به فن ترك اتباع سبيل المؤمنين لأجل أن غير المؤمنين تركوه كان متبعاً غير سبيل المؤمنين وأما من تركه لعدم الدليل على اتباع المؤمنين فلا يكون متبعاً لأحد وحينئذ فلا يدخل تحت الوعيد وأجاب الإمام بجواب آخر وهو أن قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين لا يفهم منه في

العرف سوى الأمر باتباع سبيل الصالحين حتى لو قال لا تتبع غير سيئهم ولا تتبع سيئهم أيضاً لكان ركيسكا نعلم لو آخر لفظة الغير فقال لا تتبع سبيل غير الصالحين فإنه لا يفهم منه الأمر باتباع سيئهم ولهذا يصح التمسك به أيضاً : السابع : سلمنا وجوب الاتباع لكنه لا يجب في كل الأمور لأنهم لو أجمعوا على فعل مباح لا يجب متابعتهم على فعله وإلا لكان المباح واجباً وإذا لم يجب اتباعهم في الكل لم يلزم اتباعهم فيما أجمعوا عليه لجواز أن يكون المراد هو الإيمان أو غيره مما اتفقنا عليه وأجاب المصنف بقوله قلنا كاتباع الرسول عليه الصلاة والسلام ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل وتقريره من وجهين : أحدهما : أن اتباعهم في المباح أيضاً واجب ومعنى وجوبه هو ما قلناه في وجوب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في المباح وهو اعتقاد إباحته وأن يفعله على جهة الإباحة لا على جهة أخرى : الثاني أن قيام الدليل على وجوب اتباعهم في كل الأمور كقيام الدليل على وجوب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فيها فسلكنا أن المباح قد أخرج من عموم التمسك لدليل ولم يقدح في الدلالة على الباقي فكذلك الأول : الثامن : لانسلم أيضاً أن المتابعة تجب في كل الأمور وذلك لأن المجموعين إنما أثبتوا الحكم المجمع عليه بالدليل لا باجماعهم لما ستعرفه أن الإجماع موقوف على الدليل وحينئذ فنقول إن وجب علينا إثبات ذلك الحكم باجماعهم لا بالدليل كان ذلك اتباعاً لغير سيئهم وهو لا يجوز ، وإن وجب إثباته بالدليل لم يكن الإجماع بنفسه دليلاً مستقلاً وهو خلاف المدعى أيضاً فأنكم لا تقولون بوجوب إثباته بالدليل وأجاب المصنف بأن اتباعهم واجب في كل شيء إلا ما خص بدليل وهذه الصورة قد خصت بالاتفاق لأن الحكم قد ثبت باجماعهم وإذا ثبت فلا يحتاج في إثباته إلى دليل آخر : التاسع : سلمنا ما قلتم لكن الآية تدل على وجوب اتباع سبيل كل المؤمنين لأن لفظ المؤمنين جمع محلي بالآلاف واللام فيفيد العموم وكل المؤمنين هم الموجودون إلى يوم القيامة فلا يكون إجماع أهل العصر الواحد حجة لكونهم بعض الأمة وأجاب المصنف بأن المراد بالمؤمنين هم الموجودون في كل عصر فإن الله تعالى لما علق العقاب على مخالفتهم زجراً عنها وترغيباً في الأخذ بقولهم علينا أن المقصود هو العمل فاتفق أن يكون المراد جميع المؤمنين الموجودين إلى يوم القيامة لأنه لا عمل في القيامة قال (الثاني قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ») عدلهم فتجب

الوجه (الثاني : قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ») أي عدلاً نقلاً عن أمة اللغة ولقوله عليه الصلاة والسلام خير الأمور أوسطها ولأن الوسط هو البعيد عن طرفي الإفراط والتفريط ، وما هو كذلك يكون خيراً وعدلاً والله تعالى (عدلهم فتجب

عصمتهم عن الخطأ، قولاً وفِعلاً كبيرةً وصغيرةً بخلاف تعديلنا قيل
العدالة فِعْلُ العبد والوسطُ فِعْلُ الله تعالى قلنا فِعْلُ العبد فِعْلُ الله
تعالى على مذهبننا قيل عدولٌ وقت أداء الشهادة قلنا حينئذٍ لا مزية لهم
فإن الكل يكونون

عصمتهم عن الخطأ قولاً وفِعلاً كبيرةً وصغيرةً (إذ من عدله الله يكون معصوماً البته وإذا
ثبت عصمتهم يكون قولهم وفعلهم حجة قوله (بخلاف تعديلنا) جواب سؤال تقديره أن
التعديل لا يوجب عصمة المعدل عن جميع الخطايا كما في تعديلنا وتقرير الجواب أن تعديله
بخلاف تعديلنا لأن العالم بالسر والملائية فن عدله كان معصوماً ونحن لانعلم خطاياهم الخفية
فان قلت حينئذٍ يلزم أن لا يكون في هذه الامة خطأ وعصيان والأمر بخلافه قلنا الأمر عنه
إجماعهم على أمر كذلك لأنهم من حيث أنهم أمة محمد مجموعون على هذا الأمر لا خطأ فيهم
ولا عصيان البته فان (قيل العدالة) لكونها فعل الواجبات والكف عن المحرمات (فعل
العبد والوسط فعل الله تعالى) أى مخلوقة لكونه يجمول له كما يشير إليه قوله تعالى :
« جعلناكم أمة وسطاً » فلا يكون جعلهم وسطاً جعلهم عدلاً (قلنا) كون العدالة فعل العبد لا ينافي
كونها وسطاً إذ (فعل العبد فعل الله تعالى على مذهبنا) لما ثبت في علم الكلام من أن الفاعل
الحقيقي بلا واسطة مؤثر آخر في جميع الموجودات الممكنة هو الله تعالى كما هو رأى الأشاعرة
والصوفية فان قلت تعديل الله إياهم لا ينافي صدور الصغيرة عنهم أو هى لا تندرج في العدالة
فيجوز أن يكون إجماعهم من جملة صفاتهم قلنا الإصرار منافي والجمعون مصررون على
إجماعهم هذا ما قالوا أقول سلمنا عدالة الجميع وأنه لا يصدر عنهم كبيرة ولا صغيرة لإصرار
ولا يلزم منه أن لا يصدر عنهم الخطأ المؤدى اجتهدهم إليه لأنه ليس بعصيان لامن الكبار
ولا للصغار ولذا يكون المجتهد مأجوراً وإن أخطأ فإن قلت لا يجوز اجتماعهم على الضلالة
للحديث والخطأ ضلالة قلنا هذا استدلال مستقل مع أنا لانسلم أن الخطأ الاجتهادى ضلالة فان
قلت تعديل الله إذا أوجب عصمتهم وجب أن لا يقروا على الخطأ كالنبي عليه السلام قلنا لانسلم
أن التعديل يوجب العصمة عن كل ما فيه معصية حتى الإقرار على الخطأ اللهم إلا أن يقال اجتماع
الجم الغفير من جميع مجتهدى عصر على الخطأ بعيد فالظاهر إصابتهم من أن هذا استدلال
ابتدائى أيضاً (قيل) دلالة الآية على أنهم (عدول وقت أداء الشهادة) فلا يجب عدالتهم
إلا في هذا الوقت لأنها إنما تعتبر حال الأداء لا حال التحمل ومعلوم أن شهادتهم في الآخرة
فلا يجب عصمتهم في الدنيا حتى يكون اتفاقهم حجة (قلنا حينئذٍ لا مزية لهم) أى لامة محمد عليه
السلام على غيرهم مع أن الآية سبقت لتدحيمهم (فإن الكل) أى جميع الأمم (لا يكونون

كذلك الثالث قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على خطأ ونظائرهما فإنها وإن لم تتواتر آحادها لكن المشترك بينهما متواتر والشبهة عولوا عليه لاشتراكه على قول الإمام المعصوم (أقول الدليل الثاني على أن الإجماع حجة قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ، ويقريره أن الله تعالى عدل هذه الأمة لأنه تعالى جعلهم وسطاً وقد قال الجوهرى والوسط من كل شيء أعدله قال الله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ، أى عدولاً هذا لفظه ولأنه تعالى على ذلك بكونهم شهداء والشاهد لا بد وأن يكون عدلاً وهذا التعديل الحاصل للأمة وإن لزم منه تعديل كل فرد منها بالضرورة لكون نفيه عن واحد مستلزماً لنفيه عن المجموع لكنه ليس المراد تعديلهم فيما ينفراد به كل واحد منهم لأننا نسلم بالضرورة خلافه فتعين تعديلهم فيما يجمعون

كذلك) أى عدولاً فى الآخرة لاستحالة ارتكاب الخطأ حينئذ فى محصول الإمام لو أريد صيرورتهم عدولاً فى الآخرة لقليل سيجعلكم أمة وسطاً وفيه نظر لأن الأمر الواجب الوقوع فى حكم الواقع كذا ذكر العبرى واستدل أيضاً بأنه لو لم يكن الإجماع حجة لما أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للإجماع واللازم باطل أما الملازمة فلأن العادة تحكم قطعاً بأن جميعهم لا يجمعون على القطع فى شرعى بمجرد تواطؤ وظن فهناك قاطع بلغهم فالمخالف مخطئ . بالإجماع حق ولا ينقض بإجماع الفلاسفة من السلف على قدم العالم وإجماع اليهود أن لاني بعد موسى وإجماع النصارى على أن عيسى قد قتل لأن الفرق فى الشرعيات هو القاطع والظنى بين لا يشتهبه على أهل المعرفة والتمييز وإجماع الفلاسفة عن نظر عقلى وتعارض الشبه وأشباه الصحيح والفساد فيه كثير وإجماع اليهود والنصارى عن الاتباع الأحاد فى الأوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحمله بخلاف ما ذكرنا ويقال على أصل الدليل إن قلتم أجمعوا على تخطئة المخالف فيكون حجة لزم لإثبات الإجماع بالإجماع وإن قلتم الإجماع دل على نص قاطع فى تخطئة المخالف وقد أثبت الإجماع بنص يتوقف على الإجماع وهو مصادرة الجواب أن المدعى حجة الإجماع وما يتوقف عليه ذلك وجود صورة من الإجماع يمنع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الإجماع حجة أم لا ولا يخفى أن ذلك لا يتوقف على حجتيه الإجماع (الثالث قال النبى صلى الله عليه وسلم : لا تجتمع أمتي على خطأ ونظائرهما فإنها وإن لم تتواتر آحادها لكن المشترك بينهما متواتر والشبهة عولوا) أى اعتمدوا (عليه) أى الإجماع وجعلوه حجة (لاشتراكه على قول الإمام المعصوم) أو عندهم أن زمان التكليف لا يخلو من إمام معصوم لأنه لطف وهو واجب على الله تعالى عندهم والإجماع لكونه رأى

عليه وحينئذ فتجب عصمتهم عن الخطأ قولاً وفعلًا صغيرة وكبيرة لأن الله تعالى يعلم السر والعلانية فلا يمد لهم مع ارتكابهم بعض المعاصي بخلاف تعديلنا فانه قد لا يكون كذلك لعدم اطلاعنا على الباطن اعترض الخصم بوجهين * أحدهما أن العدالة فعل العبد لأنها عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المنهيات والوسط فعل الله تعالى لقوله : « جعلناكم أمة وسطاً » فيكون الوسط غير العدالة فلا يكون جعلهم وسطاً عبارة عن تعديلهم وكيف والمعدل لا يجعل الرجل عدلاً ولكن يخبر عن عدلته وجوابه ان فعل العبد من أفعال الله تعالى على مذهب أهل الحق لما تقرر في علم الكلام أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى * الثاني سلمنا أن الله تعالى عدلهم لكن تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامة بأن الانبياء بلغوهم الرسالة وعدالة اليهود إنما تعتبر وقت أداء الشهادة لا قبلها فتكون الأمة عدولاً في الآخرة لا في الدنيا ونحن نسلمه والجواب أن سياق الآية يدل على تخصيص هذه الأمة بالتعديل وتفضيلهم على غيرها فيتعين حمله على الدنيا لا لا لو حملناه على الآخرة لم يكن لهم مزية لأن كل الأمم إذ ذاك عدول وفي الجواب نظر لأن الله تعالى قد أخبر عن بعض أهل الموقف بانكار المعاصي وإنكار التبليغ إليهم بل الجواب أن يقول العدالة لا تتحقق إلا مع التكليف ولا تنكف في الدار الآخرة ويؤيده قوله تعالى : « جعلناكم » ولم يقل سنجعلكم نعم لقائل أن يقول أن الآية لا تدل على المدعى لأن العدالة لا تنافي صدور الباطل غلطاً ونسياناً سلمنا أن كل ما أجهر عليه حق لكن لا يلزم المجتهد أن يتبع كل ما كان حقاً في نفسه بدليل أن المجتهد لا يتبع مجتهداً آخر وإن قلنا كل مجتهد مصيب (قوله الثالث) أي الدليل الثالث على أن الإجماع حجة قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على الخطأ ونظائره من الأحاديث ~~كقوله~~ لا تجتمع أمتي على الضلالة وكقوله سألت الله تعالى أن لا تجتمع أمتي على الضلالة فأعطانيها وكقوله لم يكن الله ليجمع أمتي على ضلال وروى ولا على خطأ وكقوله يد الله مع الجماعة إلى غير ذلك فان هذه الأحاديث وإن لم تتواتر كل واحد منها لكن القدر المشترك بينها وهو عصمة الأمة متواتر لوجوده في هذه الأخبار الكثيرة وهذا الدليل ساقط في كثير من النسخ وادعى الآمدي أنه أقرب الطرق في إثبات كونه حجة قاطمة وقال ابن الحاجب الاستدلال به حسن وضعفه الإمام فقال دعوى التواتر المعنوي بعيد لأننا لا نسلم أن مجمر هذه الأخبار بلغ حد التواتر فما الدليل عليه وبتقديره فهو إنما يفيد الظهور لأن القدر المشترك الثابت بالقطع إنما هو النساء على الأمة ولم يلزم منه امتناع الخطأ عليهم فان التصريح بامتناعه

جميع الأمة مشتمل على قول الإمام فالحجة في الحقيقة عندهم قوله للاجماع من حيث هو فلا ينافي ذلك ما مر من أن الاجماع حجة خلافاً للشريعة إذ المراد به الاجماع من حيث هو مع

لم يرد في كل الأحاديث وقد تلخص أن الأدلة التي قالها المصنف إنما يحسن الاستدلال بها إذا قلنا أن الإجماع ظني كما صححه الإمام وأتباعه واقتضاه كلام الآمدي لكن أكثرهم على أنه قطعي (قوله والشيعه عولوا عليه) يعني أن الشيعة ذهبوا إلى أنه يجب أن يكون في كل زمان إمام يأمر الناس بالطاعات ويردعهم عن المعاصي وذلك الإمام لابد أن يكون معصوماً وإلا لافترق إلى إمام آخر ولزم التسلسل وإذا كان الإمام معصوماً كان الإجماع حجة لاشتتاله على قوله لأنه رأس الأمة ورئيسها لا لكونه إجماعاً وجوابه أن ذلك مبني على وجوب مراعاة المصالح سلمنا لكن الردع إنما يحصل بنصب إمام ظاهر قاهر وهم يجوزون أن يكون خفياً حاملاً ويجوزون عليه الكذب أيضاً خوفاً وتقية وذلك كله ينافي المطلوب وهذه المسألة محلها علم الكلام فلذلك لم يشتغل المصنف بالجواب عنها قال * (الثالثة قال مالك رضي الله عنه إجماع أهل المدينة حجة لقوله عليه الصلاة والسلام إن المدينة لتتقى خبيثها وهو ضعيف .

قطع النظر عن قول الإمام المسألة (الثالثة قال مالك رضي الله عنه إجماع أهل المدينة) بدون غيرهم (حجة) لأنهم عن الخطأ لأنه خبيث وهو منفي عنهم (لقوله عليه الصلاة والسلام إن المدينة اتقوا خبيثها وهو ضعيف) لأننا لا نسلم أن الخطأ الاجتهادي خبيث وإلا لم يؤجر المجتهد المخطئ . وقيل لأنه لا عموم فيه فلا يشمل جميع أنواع الخبث وذلك لأنه مفرد ولأنه وارد في جماعة كرهوا الإقامة بالمدينة وفيه نظر أما في الأول فلأنه يجوز لاشتباه وهو آية العموم على أنه روي بلفظ العموم أيضاً وأما في الثاني فلأنه لا عبرة لخصوص السبب قال المراجع ووجه الضعف أنه لا دلالة للحديث على الدوام فلا يجب انتفاء الخبث دائماً وفيه نظر إذ الحكم في حكم ثبت بقاؤه حتى يوجد ما ينافيه وأيضاً لو صح لما تم التمسك بآية المشاقة وبقوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الضلالة لعدم اقتضاها الدوام ولا يلزم دوام حرمة المشاقة ولادوام عدم اجتماعهم على الضلالة واعتراض أن الخبر غير عام لجواز الخطأ على بعض أهل المدينة وإلا لكان قول كل منهم حجة وحينئذ لا يبقى حجة أقول المراد جميع أهل المدينة كما هو الظاهر فدلالة الخبر على نفي الخطأ منهم أعم من أن ينفي عن كل منهم أو عن الجميع من حيث هو الجميع وانتفاء الشق الأول بدليل لا ينافي بقاء الثاني قال الخنجي واحتج الجمهور بأن لفظ المؤمنين في الآية والأمة في الخبر لا يقتضيان حجية اتفاق أهل المدينة دون غيرهم قال قلت هذا ضعيف إذ لا يلزم من عدم دلالة هذين اللفظين على حجية اجتماعهم دلالتهم على عدم الحجية فجاز وجود دليل آخر على حجية اتفاقهم قلنا الأصل عدم دليل آخر قال العبري وفيه نظر إذ للسائل أن يقول هناك دليل آخر على

الرابعة قال الشيعة إجماع العترة حجة لقوله تعالى : « إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ، وَهُمْ عَلَى وَفَاطِمَةَ وَابْنَاهَا رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ لَأَنَّهُمْ لَمَّا نَزَلَتْ لَفَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْهِمْ كِسَاءً » وقال : (هؤلاء أهل بيتي ،

حججته وهو الخبر الدال على نفي الخبث عنهم أى الخطأ قال المدقق ان إجماعهم حجة لقضاء العادة بأن مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء الأحقين بالاجتهاد لا يجمعون إلا عن راجح فقوله مثل الجمع تنفيه على أن لا خصوصية للمدينة وإنما اتفق منها ذلك ولو اتفق في غيرها لكان كذلك قوله المنحصر أراد الانحصار في المدينة واجتماعهم فيها وقلة غيبتهم عنها لأن هؤلاء إذا كانوا مجتمعين يتشاورون ويتناظرون ويبتغون الصواب فيبعد أن لا يطلع أحدهم على دليل المخالف مع رجحانه وقوله الأحقين بالاجتهاد احتراز عن منحصرين في موضع غير مهبط الوحي وأهله غير واقفين على وجوه الأدلة من قول الرسول عليه السلام وفعل أصحابه في زمانه ووجوه الترجيح فانه لا شك أن أهل المدينة كانوا أعرف بذلك قيل وهو ضعيف فانه ليس كل من يتمسك بالعادة يسمع منه فانه لا يؤمن عن المعارضة بالمثل وأيضاً في تمشية هذا يلزم حججة اجتماع العترة إذ العادة تقضى بأنهم أقرب إلى النبي عليه السلام وأزكى وأظن من غيرهم وهو المعتبر في الاجتهاد دون كثرة العدد مع اشتماله على قول على رضى الله عنه وهو الذى بلغ في غدارة العلم وعلو رتبته فيه حداً قال لو أسندت لى وسادة الحكمت بين أهل التوراة بالتوراة وأهل الإنجيل بالإنجيل وأهل الزبور بالزبور وأهل الفرقان بالفرقان فيكون قوله كاشفاً عن سند راجح على سند الكل أيضاً يلزم أن يكون إجماع الخلفاء الأربعة حجة لأن العادة تقضى بأن هؤلاء الذين هم أوتاد الدين يبعد منهم الإجماع على الخطأ المسألة (الرابعة : قال الشيعة) كالإمامية والزيدية (إجماع العترة) أى عترة الرسول عليه السلام (حجة) سواء كان مع مخالفة غيرهم أو عدم المخالفة والمرافقة بأن علم منهم التوقف أو عدم سماع الحكم وإلا كان إجماعاً سكوتياً (لقوله تعالى : « إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ، وَهُمْ عَلَى وَفَاطِمَةَ وَابْنَاهَا ») والخطأ رجس فيجب أن يكون أهل البيت مطهرين عنه (وهم على وفاطمة وابناها) الحسن والحسين (رضوان الله عليهم) أجمعين (لأنها لما نزلت) هذه الآية (لف عليه الصلاة والسلام عليهم كساء وقال هؤلاء أهل بيتي) فيكون إجماعهم مصوناً عن الخطأ حجة أقول لانسلم أن الخطأ الاجتهادى رجس وقيل اللام فى الرجس يجوز أن تكون للعهد الذهبى أو الجنس لا للاستغراق ودفع بأنه قد تقرر أن اللام تحمل على الاستغراق اذا لم يكن ثمة عهد

ولقوله عليه الصلاة والسلام : إننى تارك فيكم ما إن تمسكتكم به
 لن تضلوا كتاب الله وعترتى (أقول ذهب الامام مالك إلى أن إجماع أهل
 المدينة حجة أى إذا كانوا من الصحابة أو التابعين دون غيرهم كما نبه عليه ابن الحاجب
 قال واختلفوا فى المراد من كونه حجة فمنهم من قال المراد أن روايتهم راجعة على
 رواية غيرهم لكونهم أخبر بأحوال الرسول صلى الله عليه وسلم ومنهم من قال المراد أن
 إجماعهم حجة فى المنقولات المشتهرة خاصة كالآذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها
 ورجحه القرافى فى تنقيحه قال والصحيح التعميم فى هذا وفى غيره لأن العادة تقضى بأن مثل
 هؤلاء لا يجتمعون إلا عن دليل راجح واستدل عليه الإمام وأتباعه بقوله عليه الصلاة
 والسلام ان المدينة لتنفى خبثها ووجه الاستدلال أن الحديث قد دل على انتفاء الخبث عن
 المدينة والخطأ خبث فيجب أن يكون منفيًا عن أهلها فإنه لو كان فى أهلها لكان فيها وإذا
 انتفى عنهم الخطأ كان إجماعهم حجة (قوله وهو ضعيف) أى الاستدلال بالحديث لا الحديث
 نفسه فإنه ثابت فى الصحيحين وإن كان بغير هذا اللفظ وأقرب لفظ اليه ما رواه البخارى

خارجى وبأن إذهاب جنس الرجس نفى حقيقةه وهذا لا يكون إلا بنفى كل فرد فى حصول الإمام
 ان ظاهر الآية لا يدل على أن إجماعهم بدون الأزواج حجة لتناول الآية إياهن وتذكير
 الضمير فى عنكم ويظهر كى لا يمنع شمول الاناث بالاتفاق وحديث لف الكساء معارض بما
 قال عليه السلام فى حق أم سلمة حين قالت أأنت من أهل البيت بلى إن شاء الله قال العبرى
 فى رواية الشيعة هذا الحديث أنه قال عليه السلام إنك على خير لما انه قال بلى ولو سلم فكونها
 من أهل البيت معلق بمشيئة الله تعالى فلا تكون من أهل البيت جزماً والمذهب عنهم الرجس
 أهل البيت جزماً وفيه نظر أقول وجهه أن السوء عن سماع مع أنه لم يذكر وان الاشتباه
 ههنا للترك لا للشك إذ المسئول عنه كونها من أهل البيت فى الحال وأحد الطرفين أى الانجاب
 والسلب مقطوع به بالنسبة اليه عليه السلام ظاهراً فالشك لا يناسب المقام وقال فظاهر
 الآية وإن تناول الأزواج لكن حديث لف الكساء قرينة صارفة عن الظاهر بتخصيص
 الآية بالعترة لأن قوله هؤلاء أهل بيتى دون غيرهم رد لمن اعتقد أن الأزواج أيضاً من أهل
 البيت فيكون قصر افراد أقول فى كون ذلك على وزان ذا وفى إفادة ما هو على وزانه القصر
 البتة كلام لا يخفى على من له شعور بعلم المعانى (ولقوله عليه الصلاة والسلام إننى
 تارك فيكم ما إن تمسكتكم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى) فهذا بما يدل على
 أن التمسك بإجماعهم سبب لإصابة الحق والجواب أن ذلك إنما يدل على الجواز اتباع
 المقلد لإياه لا أن قولهم حجة ملزمة على الكل وأيضاً معارض بقوله عليه السلام أصحابى

إنما المدينة كالكبر تنفى خبثها وينصح طيبها وقد ضعف ابن الحاجب الاستدلال بهذا الحديث أيضاً ولم يبين ما ضعفه ووجهه أن الحمل على الخطأ متعذر لمشاهدة وقوعه من أهلها قال إمام الحرمين ولو اطلع مطلع على ما يجري بين لايتيها من المخازى لقضى العجب وأيضاً فلا سلم أن الخطأ خبث لأن الخطأ معفو عنه والنخب منى عنه ومنه قوله عليه الصلاة والسلام السكب خبيث وخبيث ثمنه وكقوله مهر البغى خبيث ونحوه فيكون أحدهما غير الآخر وقد انتصر في المحصول لما لك وقوى هذا الدليل وقال إن مذهبه فيه ليس ببعيد وذهب بعضهم كما حكاه الآمدى وغيره إلى أن اجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة حجة على غيرهم وقيل بل اجماع الكوفة والبصرة فقط حكاه الشيخ أبو اسحق على البيع وقيل اجماع الكوفة وحدها كما نقل عن حكاية ابن حزم وقيل اجماع الكوفة وحدها أو البصرة وحدها كما نقله بعض شراح المحصول في المسألة الرابعة ذهب الشيعة كالامامية والزيدية إلى أن اجماع العترة حجة وأرادوا بالعترة علياً وفاطمة وابنيهما الحسن والحسين وهي بالتاء المثناة واحتجوا بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى : (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً) وجه الاستدلال أن الله تعالى أخبر عن نبي الرجس عن أهل البيت والخطأ رجس فيكون منفي عنهم وإذا كان الخطأ منفي عنهم كان اجماعهم حجة وأهل البيت هم علي وفاطمة وابناهما رضى الله عنهم لأن النبي صلى الله عليه وسلم لف

كالنجوم بأيهم اقتديتم امتهديتم وبقوله عليه السلام في حق عائشة رضى الله عنها خذوا ثلثي دينكم من الخير وجه المعارضة أنها بدلان على جواز الأخذ بقول كل صحابي وبقول عائشة وإن خالف قول العترة فلو كان قولهم حجة لما جاز ذلك فيلزم الحمل على تقليد المقلد جمعاً بين الأدلة قال العبرى والحق أن اجماعهم أبعد عن الخطأ لأن أهل البيت مهبط الوحي والنبي عليه السلام فيهم فالخطأ عليهم أبعد أقول إن أراه أن رأيهم مؤسك بانضمام رأى النبي عليه السلام وكلامنا فيما سواه وإن أراد أن اختلاطه عليه السلام حال الحياة بهم كان أكثر فلانسلم أن ذلك سبب لحجة قولهم قال المراغى التمسك بحمول على الرواية من أهل الكتاب والعترة جمعاً بين الأدلة قال العبرى وفيه نظر لإذ لا معنى لحمل التمسك بالكتاب على الرواية منه وأيضاً يلزم حجية كل خبر مروى عن العترة وعدم حجته ماروى عن سائر الصحابي أقول معنى الرواية عن الكتاب نشر الاحكام الثابتة وتبليغ مواظبه وحكمه وأسراره إلى من قهر عن فهمها من الكتاب وذال لاغ عن تمسك به ومعنى الرواية عن العترة نقل الاخبار النبوية عنهم وحكاية ما كانوا عليه من تركية النفس واتصفية القلب وتلطيف السر وتحلية الروح إلى غير ذلك للاعتبار واقتداء الأمة بهم في

عليهم كساء لما نزلت هذه الآية وقال هؤلاء أهل بيتي وأيضاً فقد نقله ابن عطية في تفسيره عن الجمهور وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام اني تارك فيكم ما اني تمسكت به لن تضلوا كتاب الله وعترتي فانه كما دل على أن الكتاب حجة دل على أن قول العترة حجة ولم يشتمل المصنف بالجواب عما ذكره فنقول الجواب عن الآية أنا لا نسلم انتفاء الرجس في الدنيا لجواز أن يكون المراد به نفي العذاب في الدار الآخرة سلمنا لكن لا نسلم أن الخطأ رجس سلمنا لكن المراد بأهل البيت هؤلاء مع أزواج النبي صلى الله عليه وسلم فان ما قبل الآية وما بعدها يدل عليه أما ما قبلها فقوله تعالى: «وإنساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن إلى قوله وأطعن الله ورسوله» وأما بعدها فقوله تعالى: «وإذا كرن مايتلى في بيوتكن» الآية وحيثئذ فليس في الآية دليل على أن اجماع العترة وحدهم حجة والجواب عن الحديث ما قاله في المحصول أنه من باب الآحاد والعمل بها عندهم ممتنع قال * (الخامسة قال القاضي أبو حازم لإجماع الخلفاء الأربعة حجة لقوله عليه الصلاة والسلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي» وقيل لإجماع الشيخين لقوله صلى الله عليه وسلم: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» السادسة

ذلك ولا نسلم لزوم عدم حجة مروى سائر الصحابة المسألة (الخامسة قال القاضي أبو حازم) من الحنفية (لإجماع الخلفاء الأربعة) وحدهم (حجة لقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي) عضوا عليها بالنواجذ أوجب اتباعهم لإجماع أتباعه ولهذا لم يعتد أبو حازم بخلاف زيد بن ثابت في توريث ذوى الأرحام وحكم برد أموال حصلت في بيت مال المعتضد بالله إلى ذوى الأرحام وقبل المعتضد قواه وأنفذ قضاء قال المراغى وفيه نظر لعموم الخلفاء الراشدين وعدم الدليل على الحصر في الأربعة قال العبرى وفيه نظر لأن العرف خصصه بالائمة الأربعة حتى صار كالعلم لهم أقول وفيه نظر لأن العرف طارء فلا يخصص عموم اللفظ الصادر قبل ثم عند الشيعة أن اجماع الأربعة حجة لامن حيث هو بل من حيث اشتماله على قول على رضى الله عنه (وقيل لإجماع الشيخين لقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر) أمر بالافتداء بهما فيجب تحريم مخالفتها وهو المعنى بحجة اجماعها والجواب عن المدينين كالجواب عن تمسك الشيعة بأنه إنما يدل على جواز اتباع المقلد لإياهم وبأنه معارض بالوجهين المذكورين وأجاب العبرى بأنه موضوع أقول ولعله إنما قال ذلك لعدم تواتره مع أنه مما يتوفر الدواعى على نقله ويقال عليه لا نسلم أنه من هذا الباب بل ذلك إنما يصح لو لم يوجد دليل أقوى يستغنى به عنه وهو الاجماع المسألة (السادسة

يستدل بالإجماع فيما لا يتوقف عليه كحدوث العالم ووحدة الصانع لا كإثباته) أقول ذهب القاضي أبو خازم والإمام أحمد كما نقله عنه ابن الحاجب إلى أن إجماع الخلفاء الأربعة يعني أبابكر وعمر وعثمان وعلياً رضي الله عنهم حجة مع خلاف غيرهم لقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضواً عليها بالنواجذ رواه أبو داود وكذا الترمذى وصححه هو والحاكم وقال إنه على شرط الشيخين لكن الرواية فعليكم وهو من جملة حديث طويل ووجه الدلالة أنه صلى الله عليه وسلم أمر باتباع سنة الخلفاء الراشدين كما أمر باتباع سنته والخلفاء الراشدون هم الخلفاء الأربعة المذكورون لقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضواً وكانت مدة خلافتهم ثلاثين سنة فثبت المدعى وأبو خازم بالخاء المعجمة والزأى من الحنفية تولى القضاة في خلافة المعتضد ولاجل مذهبه لم يعتد بخلاف زيد في توريث ذوى الأرحام وحكم برد أموال حصلت في بيت مال المعتضد وقبل المعتضد فنياه وأنفذ قضاؤه وكتب به إلى الأفاق وذهب بعضهم إلى أن إجماع الشيخين أبى بكر وعمر حجة لقوله عليه الصلاة والسلام اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر رواه الترمذى وقال حديث حسن والجواب عن الحديثين أن المراد منهما بيان أهليتهما لاتباع المقلدين لهم لا أن

يستدل بالإجماع فيما) أى لإثبات حكم (لا يتوقف) ثبوت الإجماع عليه (كحدوث العالم) أى جميع ماسوى ذاته وصفاته (ووحدة الصانع لا كإثباته) فانه يجوز إثبات كل منهما بالإجماع لعدم توقفه على شئ منهما إذ يمكننا إثبات الصانع بحدوث الأعراض ثم يعرف صحة النبوة ثم الإجماع ثم حدوث العالم كذا قالوا والحق أن إثبات الصانع لا يتوقف على معرفة حدوث شئ ما بمعنى مسبوقيته بالعدم على ما هو المتعارف بين مشايخ أهل السنة بل يكفي في ذلك العلم بكون العالم ممكناً إذ لا بد للممكنين لاستواء طرفى وجوده وعدمه من مرجح واجب الوجود ولو بالآخرة ولا لزم الدور أو التسلسل كما هو المقرر في فن الكلام والحكمة وحينئذ يمكن إثبات الصانع بإمكان العالم ثم تعلم حقيقة النبوة ثم الإجماع ثم حدوث العالم وكذا يمكننا إثبات وحدة الصانع بالإجماع المتوقف حجة على صحة النبوة المتوقفة على وجود الصانع لا على وحدانيته أقول الدليل فى الصورتين العقل لثبوتها به قبل انعقاد الإجماع وحجة وذاك بعد انقراض عصر النبى عليه السلام لا حاجة لإثباته بعد إذ لا يمكن إثبات الصانع بالإجماع إذ الإجماع متوقف على الكتاب والسنة وهما يتوقفان على إثبات الصانع فلو توقف هو على الإجماع لزم الدور قال الجاربردى ولا لكونه عالماً بالجزئيات أقول إن أراد أنه لا يمكن إثباته بالإجماع لتوقف الإجماع على النبوة المتوقفة على كونه

لإجماعهم حجة وبأنهما معارضان بنحو قوله عليه الصلاة والسلام : خذوا شطر دينكم عن
الحيراء يعني عائشة رضى الله عنها مع أن قولها ليس بحجة . المسألة السادسة : في بيان ما ثبت
بالإجماع ، وما لا يثبت به فنقول كل شيء لا يتوقف العلم بكون الإجماع حجة على العلم به
ينحوز أن يستدل عليه بالإجماع سواء كان عقلياً أو شرعياً أو لغوياً أو دنيوياً ، وفي العقلي
والدنيوي خلاف ، وكل شيء يتوقف العلم بكون الإجماع حجة على العلم به لا يصح أن
يستدل عليه بالإجماع فعلى هذا يستدل بالإجماع على حدوث العالم ، وعلى كون الصانع سبحانه
وتعالى واحداً لأن العلم بكون الإجماع حجة لا يتوقف على العلم بهما وذلك لأننا قبل العلم
بهما يمكننا أن نعلم أن الإجماع حجة بأن نعلم لإثبات الصانع بإمكان العالم ومحدث الأعراض
ثم نعلم بإثبات الصانع صحة النبوة ثم نعلم بصحة النبوة كون الإجماع حجة ثم نعلم بالإجماع
حدوث العالم ووحدة الصانع (قوله لا كاثباته) أى لا يستدل بالإجماع على إثبات الصانع
ولا على كونه متكلماً ولا على إثبات النبوة فإن العلم بكون الإجماع حجة مستفاد من الكتب
والسنة وصحة الاستدلال بهما موقوفة على وجود الصانع وعلى كونه متكلماً وعلى النبوة فلو
أثبتنا هذه الأشياء بالإجماع لزم الدور لأن ثبوت المدلول متوقف على ثبوت الدليل
ولفائل أن يقول ثبوت الإجماع متوقف على العلم بوحدة الصانع بخلاف ما ذكره المصنف
لأن كون الإجماع حجة متوقف على وجود المجمعين الذين هم من أمة محمد صلى الله عليه وسلم
ولا يصير الشخص منهم إلا بعد اعترافه بالشهادتين ، وقال الشيخ أبو إسحق في اللع أنه
لا يعتد بالإجماع في حدوث العالم أيضاً قال : (الباب الثاني في أنواع الإجماع وفيه مسائل :
الأولى إذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدهم إحداث قول ثالث

حالما بالجزئيات فيه نظر إذ صحة النبوة مطلقاً لا يتوقف على ذلك ، ولهذا اعترف بالنبوة
كثير من العلماء والحكماء المنكرين للعلم بالجزئيات بل التوقف لو كان فإنما هو للنبوة التي هي
على وفق اعتقاد الفقهاء (الباب الثاني في أنواع الإجماع) التي اختلفت في كونها إجماعاً ، وهي
قسمان مالم يعد إجماعاً مع أنه منه وما عد منه مع أنه ليس منه (وفيه) أى في هذا الباب
(مسائل) بعض منها في القسم الأول ، والبعض في الثاني المسألة (الأولى) أن أهل العصر
الأول (إذا اختلفوا على قولين) لا يتجاوز فيهما (فهل لمن بعدهم إحداث قول ثالث)
أم لا فالأكثر ممنوعة والافلون جوزوه وله أمثلة منها أن المشتري إذا وجد بالجارية
عيباً بعد ما وطأها وهي بكر فقيل ليس له الرد وقيل له ذلك مع رد أرش النقصان ، وهو
تفاوت قيمتها بكرأ وثيباً فردها بجاناً قول ثالث ومنها النية في الطهارات تيممها ووضوؤها
وغسلها قيل يعتبر في الكل وقيل في البعض فالقول بأنه لا يعتبر في شيء منها قول ثالث ومنها

والنقيض أن الثالث إن لم يرفع مجتمعا عليه جاز وإلا فلا مثاله ما قيل في الجد مع الأخ الميراث للجد وقيل لهما فلا سبيل إلى حرمانه قيل اتفقوا على عدم الثالث قلنا كان مشروطاً بعدمه فزال بزواله قيل وارد على الواحداني قلنا لم يعتبر فيه

مسألة الأخ والجد كما يحى ومنها فسخ النكاح بالعيوب الخمسة الجنون والجب والعنة والرتق والقرن قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشئ منها فالفرق بأنه يفسخ في البعض دون البعض قول ثالث كذا ذكر المحقق وهوليس كما ينبغي للاتفاق على أن الاثنين منها البرص والجذام فالمراد خمس في جانب الزوج البرص والجذام والجنون والجب والعنة وخمس في جانب الزوجة الثلاثة الأول والرتق والقرن ومنها مسألة أبوين وزوج أو زوجة قيل للأمر ثلث السكك منها وقيل ثلث الباقي فهما فالقول بثلث الكل في مسألة وثلث الباقي في مسألة قول ثالث (والحق) عند المدقق والمصنف التفعيل وهو (أن) القول (الثالث إن لم يرفع مجتمعا عليه جاز) لإحداثه كالتفصيل في مسألة فسخ النكاح بالعيوب ، ومسألة الأم فانه لا يرفع المجمع عليه لموافقة كل من الفريقين في بعض ، ولا خفاء أن هذا إنما يتم إذا لم ينصوا حقيقة أو حكما على عدم الفرق (وإلا) أى وإن رفع مجتمعا عليه (فلا) يجوز (مثاله) أى الرفع لما أجمع عليه القول بحرمان الجد حيث (ما قيل في الجد مع الأخ الميراث) بمجملته (للجد وقيل لهما) أى تقسم بينهما فانهقد الإجماع على توريثه (فلا سبيل إلى حرمانه) وصرف كل المال إلى الأخ لنا على جواز الأول أنه لم يخالف إجماعاً ، ولا مانع سواء فجاز وعلى امتناع الثاني أنه إذا رفع المجمع عليه فقد خالف الإجماع . فلم يجوز استدلال على امتناع إحداث الثالث مطلقاً و (قيل) إن العصر الأول (اتفقوا على عدم الثالث) لأنهم لما اختلفوا على قولين ، فقد أوجب كل من الفريقين الأخذ إما بقوله أو قول صاحبه وذا إجماع على أنه لا يجوز الأخذ بالثالث من الفريقين ، وإحداثه رفع لإجماعهم (قلنا) اتفاقهم على القوانين (كان مشروطاً بعدمه) أى القول الثالث فلما حدث زال الشرط وهو عدمه (فزال) الإجماع (بزواله) فإن (قيل) ما ذكرتم في جواز إحداث الثالث (وارد على) الإجماع (الوحداني) أى الإجماع على القول الواحد بأن يقال أنهم إنما أوجبوا التمسك بالإجماع على القول الواحد بشرط أن لا يظهر الثاني فلما ظهر زال الشرط فجاز الخلاف (قلنا) ذلك جائز عقلاً لكن (لم يعتبر) ذلك الشرط (فيه) أى الإجماع الوحداني إجماعاً إذ السكك قائلون بعدم اعتبار هذا الشرط ، وقد يقال عليه أن صحة الإجماع إنما تتم لو لم يعتبر هذا الشرط فلو توقف هذا عليه لزم الدور ويقرب منه ما قال صاحب التحصيل

إجماعاً قيل إظهاره يستلزم تخطئة الأولين وأجيب بأن المحذور هو التخطئة في واحد وفيه نظر) أقول إذا تكلم المجتهدون جميعهم في مسألة واختلفوا فيها على قولين فهل لمن يأتي بعدهم من المجتهدين أحداث قول ثالث في تلك المسألة فيه ثلاث مذاهب كما أشار إليه المصنف فالأكثر على ما قاله الإمام والآمدى منه مطلقاً وجزم به في المعالم وأهل الظاهر جوزوه مطلقاً والحق عند الإمام وأتباعه واختاره الآمدى وابن الحاجب أن الثالثان لم يرفع شيئاً مما أجمع عليه القائلان الأولان جازاً لحادثه لأنه لا محذور فيه وإن رفعه فلا يجوز لامتناع مخالفة الإجماع * مثال الأول اختلافهم في جواز أكل المذبح بالتسمية فقال بعضهم يحل مطلقاً سواء كان الترك عمداً أو سهواً وقال بعضهم لا يحل مطلقاً بالتفصيل بين العمد والسهو وليس رافعاً لشيء أجمع عليه القائلان الأولان بل هو موافق كل قسم منه لقائل وأما الثاني فقل له المصنف تبعاً للإمام بالجذع الأخوة فإن الأئمة اختلفوا فيه فقال بعضهم المال كله للجد وقال بعضهم المال بينها فقد اتفق القولان على أن للجد شيئاً من المال فالقول بحرمانه وإعطاء المال كله

أنه إثبات للإجماع بقول أهل الإجماع وأنه دور إذ لا يعتبر على هذا التقدير قولهم هذا إلا بعد اعتبار الإجماع بهذا القول أقول معناه أن ثبوت الإجماع يتوقف على عدم اعتبار هذا الشرط والایجاد خلافه عند ظهور القول الثاني فلا يكون (إجماعاً) وعدم الاعتبار ثابت بقول أهل الإجماع وإجماعهم على ذلك وإذا صحته تتوقف على ثبوت أصل الإجماع وهو دور الجواب أنا لا نسلم توقف ثبوت الإجماع على ما ذكرتم قوله والإيجاد خلافه الخ قلنا عامة ذلك أنه لا ينبغي للإجماع عند ظهور القول الثاني وإذا لا يستلزم إلا توقف بقاء الإجماع عليه لا ثبوته فلا يلزم الإبقاء الإجماع على ما يتوقف على أصل ثبوته حصوله ولا نسلم أنه دور فإن (قيل إظهاره) أي إظهار القول الثالث (يستلزم تخطئة الأولين) لأنه حكم بتخطئة كل فريق في مسألة لأن المدعى أنه حق والحق واحد فما سواه خطأ وفيه تخطئة كل الأمة وللأدلة السمعية منعها (وأجيب) عنه (بأن المحذور هو التخطئة) أي تخطئة الأمة (في) قول (واحد) إذا اتفقوا عليه لاني قولين لجواز خطأ بعضهم في شيء وخطأ الآخرين في آخر (وفيه نظر) لدلالة قوله عليه السلام لا يجتمع أمي على الضلالة على رفع الخطأ عن الجميع من حيث هو مطلقاً سواء كان في قول أو قولين لأنه عرف الضلالة ولم يشكرها فيكون عامة كذا ذكر العبري أقول لو نكرها لعمت أيضاً لأنها نكرة في سياق النفي على أن عموم النكرة المنفية هنا أدخل في المظنون من عموم المعرفة إذا المعنى على الأول لا يجتمعون على ضلالة ما فينتفي عنهم الخطأ وإن

للأخ قول ثالث رافع لما أجمع عليه الأولان فلا يجوز وهذا المثال فيه نظر فإنه قد نقل عن ابن حزم في المحلى أنه حكى قولاً أن المال كله للأخ (قوله قيل اتفقوا) أى احتج المانعون مطلقاً بوجهين أحدهما أن أهل العصر الأول قد اتفقوا على عدم القول الثالث وعلى امتناع الأخذ به فانهم لما اختلفوا على قولين فقد أوجب كل من الفريقين الأخذ بما يقوله أو بقول الآخر وتجوز القول الثالث يرفع ذلك كله فكان باطلاً * أجاب المصنف بأن ذلك الاتفاق كان مشروطاً بعدم القول الثالث فإذا ظهر ذلك القول فقد زال الإجماع بزوال شرطه * اعترض الخصم على هذا الجواب فقال لو صح ما ذكرتم لكان الإجماع على القول الواحد ليس بحجة لأنه يمكن أن يقال فيه أيضاً وجوب الأخذ بالقول الذى أجمعوا عليه مشروط بعدم القول الثانى فإذا وجد القول الثانى فقد زال ذلك الإجماع بزوال شرطه وأجاب المصنف بأن هذا الاشتراط وإن كان ممكناً أيضاً فى الإجماع الواحد أى الإجماع على القول الواحد لكنهم أجمعوا على عدم اعتباره فيه فليس لنا أن نتحكم عليهم بوجوب التسوية بين الإجماع الواحد والإجماع على القولين وهذا الجواب ذكره الإمام وأتباعه واعترض عليه صاحب التلخيص بأن الاستدلال بأجمعهم على عدم اعتبار هذا الشرط إنما يعتبر بعد اعتبار الإجماع

كان فى قولين لأنه ضلالة للجميع وعلى الثانى لا يجتمعون على جميع الضلالات فلا يلزم انتفاء ذلك عنهم لأنه ليس بجميع الضلالات والحق أن اللام فى الضلالة للجنس فيقتضى انتفاء هذا الجنس عن كل الأمة من حيث هو فينبى الخطأ وإن كان فى قولين واستدل أيضاً بأن الأولين اتفقوا على عدم التفصيل والقول الثالث تفصيل فقد خالف الإجماع فلا يجوز والجواب لأنهم اتفقوا على عدم التفصيل وعدم القول بشئ ليس بقول بعدمه والممتنع أن تقول بما نفوه لا بما لم يثبتوه ولو امتنع لامتنع فى كل واقعة تتجدد أو لم يقولوا فيها بحكم واستدل القائل بالجواز مطلقاً بأن اختلافهم دليل على أن المسألة اجتهادية يسوغ العمل فيها بما يؤدى إليه الاجتهاد فلا يمنع عنه وبأنه لو لم يكن جائزاً لكان انكراً إذا وقع لأن عادة السلف ترك السكوت على الباطل واللازم باطل فإن الصحابة على أن اللام ثالث ما يبقى فى المسألتين زوج وأبوين وأوزوجة وأبوين وقال ابن عباس ثلث السكوت وأحدث ابن سيرين قولاً ثالثاً حيث قال فى مسألة الزوج بقول ابن عباس وفى مسألة الزوجة بقول الصحابة وعكس تابعى آخر الحكم فيها ولم ينكر عليها أحد والا لنقل لتوفر الدواعى على نقله والجواب عن الأول أن النزاع فيما اتفقوا على أمر يدفعه القول الثالث وذلك لم يختلفوا فيه فلا تكون اجتهادية وعن الثانى بأن ذلك قسم من الجائز ولذلك لم ينكر ولأنه قبل الفسخ بالعيوب الخمسة مما لا يخالفه فيه الإجماع قال

قلوا اعتبرنا الإجماع به لزم الدور (قوله قيل اظهاره الخ) هذا هو الاعتراض الثاني وتقريره أن إظهار القول الثالث إنما يجوز إذا كان حقاً لأن الباطل لا يجوز القول به والقول بكونه حقاً يستلزم تخطئة الفريقين الأولين وتخطئتهما تخطئة لجميع الأمة وهو غير جائز . وأجاب المصنف بأن المحذور إنما هو تخطئتهم فيما أجمعوا فيه على قول واحد وأما فيما اختلفوا فيه فلا لأن غاية ذلك تخطئة بعضهم في أمر وتخطئة البعض الآخر في غير ذلك الأمر قال المصنف وفيه نظر ولم ينبه على وجه النظر وتوجيه أن الأدلة المقتضية لعصمة الإمام عن الخطأ شاملة للصورتين والتخصيص لا دليل عليه ، وهذا الجواب لم يذكره الإمام ولا يختصرو كلامه بل أجابوا بأننا لا نسلم أن إظهار القول الثالث يستلزم تخطئة الفريقين الأولين بناء على أن كل مجتهد مصيب سلمنا أن المصيب واحد لكن التمكن من إظهار الثالث لا يستلزم كونه حقاً لأنه يجوز للمجتهد أن يعمل بما ظنه حقاً وإن كان خطأ في نفس الأمر وهذا الجواب فيه نظر لإمكان جريانه في الإجماع الواحدان وصورة هذه المسألة أن يتكلم المجتهدون جميعهم في المسألة ويختلفوا فيها على قولين كما أشرنا إليه أولاً وصرح به التزالي في المستصفي ، وأما مجرد نقل القولين عن عصر من الأعصار فإنه لا يكون مانعاً من إحداث الثالث لأننا لا نعلم هل تكلم الجميع فيها أم لا فافهمه ينحل به إشكالات أوردت على الشافعي في مسائل قال . (الثانية إذا لم يفصلوا بين مسألتين فهل آمن بعدهم الفصل والحق إن نصوا بعدم الفرق أو اتحد الجامع كتنوير النعمة والنخالة لم يحجز لأنه رفع

العلامة هذه الشبهة إنما ترد على الأكثرين والجواب إنما هم على رأي القائلين بالفعل ، وأما جواب الأكثرين فهو أنه يجوز أن يكون إحداث القول الثالث قبل استقرار الصحابة على القولين أو بعده لكن المخالفة إنما وقعت وقت اتفاقهم على القولين فلم يلزم مخالفة الإجماع فلم ينكر ولو سلم فلا نسلم توفر الدواعي بحيث يلزم التفصيل البتة المسألة (الثانية) الأمة (إذا لم يفصلوا بين مسألتين) بأن حكموا فيهما بحكم واحد كالحل والحرم ، أو حكم بعضهم فيهما بأحدهما ، والبعض الآخر لم ينقل شيء عنهم (فهل) يجوز (لمن بعدهم الفصل) أم لا فالبعض على المنع مطلقاً ، والبعض على التجوز (والحق) عند الإمام والمصنف أنهم (إن نصوا بعدم الفرق) بين المسألتين بأن قالوا : لا فصل بينهما في كل الأحكام ، أو في الحكم الفلاني (أو) نصوا على أن (اتحد الجامع) بينهما (كتنوير العمة والنخالة) فإن كونهما من ذوى الأرحام عليه للتنوير عند البعض ، وعليه للحرمان عند آخرين (لم يحجز) التفصيل بينهما (لأنه) أى القول بالتفصيل (رفع) حكم عليه . أما في الأول فظاهر ، وأما في الثاني فلأن نصهم على اتحاد الجامع كالنص

مجمع عليه وإلا جاز وإلا يجب على من ساعد مجتهداً في حكم مساعدته في جميع الأحكام قيل أجمعوا على الاتحاد قلنا عني الدعوى قيل قال الثوري أجمع ناسياً يفطر والاكل لا قلنا ليس بدليل (قوله إذا لم يفصل المجتهدون بين مسألتين بل أجاب بعضهم فيها بالنفي وبعضهم بالإثبات فهل لمن يأتي بعدم من المجتهدين الفصل ؟ فيه تفصيل سند كره ، وهذه المسألة قريبة في المعنى من التي قبلها فان التفصيل بينهما بعد إطلاق الفريقين أحداث لقول ثالث فيهما ولاجل ذلك لم يفردا الأمدى ولا ابن الحاجب بل جعلها مسألة واحدة وحكما عليها بالحكم السابق ولكن الفرق بينهما أن هذه المسألة مفروضة فيما إذا كان محل الحكم متعدداً وأما تلك ففيما إذا كان متحداً وحاصل التفصيل الذي في هذه المسألة أنهم إن نصوا على أنه لا فرق بين المسألتين فلا يجوز الفصل وإليه أشار بقوله إن نصوا بعدم الفرق وعدهم بالباء لتضمنه معنى صرحوا وهذا القسم لا نزاع فيه ولهذا جزم به الإمام في المحصول وقال في الحاصل أنه لا سبيل إلى الخلاف فيه وكلام الكتاب والمنتخب يقتضي إجراء الخلاف فيه والقول به غير ممكن وأما إذا لم ينصوا على عدم الفرق ففيه ثلاثة مذاهب أشار إليها المصنف

على عدم الفصل بينهما (مجمع عليه وإلا) أى وإن لم تكن المسألتان مما نصوا فيه على أحد الأمرين مع أنه لم يكن في الأمة من فرق بينهما (جاز) التفصيل أولاً يلزم منه مخالفة الإجماع . بل اللازم موافقة كل من الفريقين في مسألة والموافقة في مسألة لا يوجب الموافقة في غيرها (وإلا يجب على من ساعد مجتهداً في حكم) مسألة لدليل (مساعدته) إياه (في جميع الأحكام) وهو باطل (قيل) عليه الأمة (أجمعوا على الاتحاد) أى اتحاد المسألتين في الحكم لأنهم لم يفصلوا ، والفصل مخالفة للإجماع ، وهو باطل (قلنا) ان هتيم أنهم اتفقوا على الاتحاد . فغير محل النزاع وإن عتيم أنهم أفتوا في المسألة بحكم واحد مع عدم التعرض لشيء آخر فلا نسلم أن الفصل خلاف الإجماع بل هو (عني الدعوى) ولا نسلم أن عدم القول بالفصل قول بعدم الفصل فإن (قيل) يجوز الفصل بين المسألتين مطلقاً لوقوعه فان السلف اتفقوا على أن لا فرق بين الجماع والاكل نسياناً فقال البعض يكون كل منهما مفطر والبعض الآخر بأن شيئاً منهما لا يفطر (قال الثوري أجمع ناسياً يفطر والاكل) القليل ناسياً (لا) يفطر لأن في الجماع امداداً وطولاً فيؤثر في الإفطار كذا قيل ففرق بين المسألتين مع أنهم نصوا على اتحادهما في الجامع وهو النسيان أو مباشرة ما يضاف الصوم أقول لا يظهر أنه فرق بين ذلك على أن وقت الصوم زمان الاكل عادة فيكثر فيه البلوى دون الجماع فيكون الجماع عنده مطلقاً مفطراً ، والاكل لا واللازم على التعليل الأول أن لا يفطر بمجرد الإيلاج ويفطر بالاكل الممتد (قلنا) قول الثوري (ليس بدليل) ولا حاجة

أخذها الجواز مطلقاً والثاني المنع مطلقاً والثالث وهو المرجح في المنتخب والحاصل واختاره المصنف أنه إن اتحد الجامع بين المسألتين فلا يجوز كتوريث العمة والخالة فإن علة توريثهما أو عدم توريثهما كونهما من ذوى الأرحام وكل من ورث واحدة أو منهما قال في الأخرى كذلك فصار ذلك بمثابة قولهم لا تفصلوا بينهما وإن لم يتحد الجامع بينهما فيجوز كما إذا قال بعضهم : لا زكاة في مال الصبي ولا في الحل المباح وقال بعضهم : بالوجوب فيهما فيجوز الفصل . واستدل المصنف عليه بقوله وإلا وجب أى لو لم يجوز الفصل لكان كل من ساعد مجتهداً في حكم أى وافقه عليه يجب عليه أن يساعده في جميع الأحكام وهو باطل اتفاقاً ووجه الملازمة أن امتناع التفصيل يقتضى موجباً ولا موجب سوى موافقة بعض المجتهدين في حكم لإحدى المسألتين استدلل المانعون مطلقاً بأن فتوى بعضهم بالتحليل فيهما ، وبعضهم بالتحريم فيهما إجماع على اتحاد الحكم فلا يجوز خلافه ، وأجاب المصنف بقوله : قلنا عين الدعوى أى لا نسلم أن عدم التفصيل لإجماع على اتحاد الحكم فإنه عين النزاع بل نتبرع ونقول لا يدل عليه لأن عدم القول بالتفصيل غير القول بعدم التفصيل أو معناه أنه لا محذور في مخالفة هذا الإجماع فإن الواقع منهم ليس هو التخصيص على الاتحاد بل الاتحاد في فتوَاهم ونحن لا نسلم أنه يمنع من الفصل فإن ذلك أول المسألة وهذا الثاني هو جواب المحصول ولم يجب عنه في المنتخب بشيء واحتج المجوزون مطلقاً بأن الناس اختلفوا في تعاطى المفطرات نسبياً ثم أن الثوري فصل بينهما مع اتحادهما في العلة فقال : إجماع ناسياً يفطر بخلاف الأكل ناسياً وأجاب المصنف بأن مذهب الثوري ليس بحجة حتى يجوز التمسك به بل يجوز أن يكون هو من المخالفين في هذه المسألة ولم يجب الإمام ولا أتباعه عن هذا وكأنهم تركوه لوضوحه قال (الثالثة يجوز الاتفاق بعد الاختلاف خلافاً للصيرفي لنا الإجماع على الخلاف بعد الاختلاف وله ما سبق

على غيره بل هو من جملة الخصوم المسألة (الثالثة : يجوز الاتفاق) والإجماع على حكم (بعد) وقوع الخلاف فيه وتقرير المسألة أنه إذا اختلفوا أهل العصر ثم اتفقوا هم بعينهم حقيق (اختلاف) من غير أن يستقر الخلاف ، وتعين المذاهب فالجماع ، وحجة وأما بعد استقرار الخلاف فالجواز أنه جائز (خلافاً للصيرفي) والمجوزون اختلفوا فقيل حجة ، وقيل : ليس بحجة (لنا) على الجواز أنه لو لم يجز لما وقع من الصحابة واللازم باطل أو (الإجماع على الخلاف) أى خلافة أبي بكر كان (بعد الاختلاف) أى بعد اختلافهم فيها (وله) أى والصيرفي (ما سبق) هو عندى يحتمل أن يكون قوله : أجمعوا على الاتحاد فإنه يستنبط منه أنهم إذا أجمعوا على الاختلاف أى أن المسألة تختلف

الرابعة الاتفاقُ على 'أحد قولى الأولين' كالاتفاق على 'حرمة بيع أم الولد' والمتعة لإجماع خلافاً لبعض الفقهاء والمتكلمين

فيها لم يحز الاتفاق على خلافه وإلا لزم رفع الإجماع الأول والجواب أن اتفاقهم على وقوع الاختلاف لأعلى وجوب بقائه ودوامه قال المعبري معناه ماسبق في باب الفسخ أقول لعله أراد به امتناع انعقاد الإجماع بخلاف الإجماع الأول وههنا يلزم ذلك على تقدير تجوز الإجماع بعد استقرار الخلاف لأن اختلافهم إجماع على جواز الأخذ بأى قول كان فلو انعقد الإجماع بخلاف التجويز الأول بأن يجمع على أحد القولين لزم نسخ يجوز الأخذ بآخر فيلزم نسخ الإجماع الأول وهو باطل لما مر والجواب لا نسلم الإجماع الأول أى اتفاقهم على تسويغ الأخذ بكل منهما أو كل فرقة تجوز ما نقول وتبنى الآخر ولو سلم فالإجماع الأول كان مشروطاً بعدم الوفاق على قول فلما زال الشرط بحصول الوفاق زال المشروط ومثله ليس بنسخ وقد يجاب بأن هذا كما لم يستقر خلافهم أو في زمن الخلاف فيجوزون الأخذ بكل واحد وما يجرى ما ذكرتم فيه بعينه فما هو جوابكم فهو جوابنا ولهم أن يفرقوا بأن ذلك يجوز ذهنى بأنه يمكن أن يكون ما يجب العمل به هذا أو ذلك مع أنه يجوز أن يظهر بطلان أحدهما وهذا تجوز وجودى بمعنى أنه يجوز العمل بهما معاً كذا ذكر المحقق . المسألة (الرابعة) : الاتفاق (أى اتفاق أهل العصر الثانى (على أحد قولى الأولين كالاتفاق) أى كاتفاق التابعين (على حرمة بيع أم الولد و) حرمة (المتعة) مع أنه استقر خلاف الصحابة فى المسألتين (لإجماع) وحجة (خلافاً لبعض الفقهاء والمتكلمين) كالاشعرى وأحمد وحجة الإسلام والامام فى مختصر المدقق أنه يفيد لا فى القليل ، وجمهور الشارحين على أن المراد لا ينافى المخالف القليل إذ أن مثل هذا الاتفاق إنما يكون عن جلى أو قاطع ويمتنع عادة غفلة الكثير عنه دون القليل . وقال المحقق معناه أنه مستبعد إلا فى القليل من مسائل كبيع أمهات الأولاد وغيره لأنه لا يكون إلا من جلى وتبعد غفلة المخالف عنه قال الفاضل وربما اعترض عليه بمنع بعد غفلة المخالف عن ذلك الجلى مطلقاً . بل إذا كان كثيراً وتقرير مسألة بيع أم الولد أن علياً رضى الله عنه كان يقول بجواز ذلك خلافاً لغيره من الصحابة ثم أجمع من بعدهم على ذلك واعترض الآمدى بأن مذهب على لم يترك وعليه جميع الشيعة ، وهو أحد قولى الشافعى والجواب أن هذا إنما يرد لو لم يكن عصر أخالياً عن مجتهد قائل بجوازه وفى شرح السنة ما يشير إلى أنه وقع الاتفاق من على رضى الله عنه أيضاً على عدم جواز هذا البيع وأما مسألة المتعة فقد ذكرها المدقق بقوله : وفى الصحيح أن عثمان رضى الله عنه كان

لَنَا أَنَّهُ سَبِيلُ الْمُؤْمِنِينَ قِيلَ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ أَوْ جَبَ الرَّدُّ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى قُلْنَا
زَالَ الشَّرْطُ قِيلَ أَصْحَابِي

يَمْنَعُ عَنِ الْمُنْعَةِ وَفِي شَرْحِ الْمُحَقِّقِ أَنَّ عَمْرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَجْهٌ مِنَ الشَّارِحِينَ لِلْمُخْتَصَرِ عَلَى أَنَّ
الْمُرَادَ مَنَعَةَ نِكَاحٍ وَهُوَ أَنَّ يَنْسَكِحَ الْمَرْأَةَ إِلَى مَدَّةٍ فَإِذَا انْقَضَتْ بَانَتْ وَإِنْ قَوْلُ الْبَغَوِيِّ هُوَ
أَنَّ تَحْرِيمَهُ صَارَ لِجَمَاعٍ عَلَى مَا قَالَ فِي شَرْحِ السَّنَةِ اتَّفَقَ الْعُلَمَاءُ عَلَى تَحْرِيمِ نِكَاحِ الْمُنْعَةِ وَهُوَ
كَالْإِجْمَاعِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّ قَوْلَهُ ثُمَّ صَارَ لِجَمَاعٍ مِنْ كَلَامِ الْمَدْفِقِ وَقَوْلِ
الْبَغَوِيِّ هُوَ أَنَّ فِي الْحَبْرِ الصَّحِيحِ أَنَّ عُثْمَانَ كَانَ يَنْهَى عَنِ الْمُنْعَةِ وَهُوَ بَعِيدٌ جَدًّا أَوْ لَيْسَ يَوْجَدُ
هَذَا فِي الشَّيْءِ مِنْ كُتُبِ الْبَغَوِيِّ وَالْمَذْكُورِ فِي كِتَابِ الصَّحِيحِ وَشَرْحِ السَّنَةِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ مَنَعَةِ الذَّمِّ رَوَايَةً عَنْ عَلِيٍّ وَغَيْرِهِ مِنَ الصَّحَابَةِ وَلَيْسَ فِيهَا أَنَّ عُثْمَانَ كَانَ
يَنْهَى عَنِ ذَلِكَ وَذَهَبَ الْمُحَقِّقُ إِلَى أَنَّ الْمُرَادَ مَنَعَةَ الْحُجِّ وَالْمُرَادُ بِقَوْلِهِ ثُمَّ صَارَ لِجَمَاعٍ أَيْ
صَارَ بِجَمْعٍ عَلَيْهِ وَهُوَ الْحَقُّ لِمَا ذَكَرَ فِي صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ أَنَّ مَرْوَانَ بْنَ الْحَكَمِ قَالَ شَهِدْتُ عُثْمَانَ
وَعَلِيًّا وَعَمْرَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْعَةِ وَأَنْ يَجْمَعَ بَيْنَهُمَا فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ عَلَى أَهْلِهَا وَقَالَ لِبَيْتِكَ بِعُمَرَةَ
وَحِجَّةً قَالَ مَا كُنْتُ لِأَدْعَ سُنَّةَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ أَحَدٌ وَأَبُو سَعِيدٍ بْنُ الْمُسَيْبِ قَالَ
اِخْتَلَفَ عَلَى عُثْمَانَ فِي الْمُنْعَةِ فَقَالَ عَلَى مَا أُرِيدُ أَنْ أَنْهَى عَنْ أَمْرِ فَعَلَهُ الرَّسُولُ عَلَيْهِ السَّلَامُ
فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ عَلَى أَهْلِهَا جَمِيعًا وَقَالَ الْبَغَوِيُّ فِي شَرْحِ السَّنَةِ هَذَا اخْتِلَافٌ مَحْكِيٌّ وَأَكْثَرُ
الصَّحَابَةِ عَلَى جَوَازِهَا وَاتَّفَقَتِ الْأُمَّةُ عَلَيْهِ فَظَهَرَ أَنَّ الصَّوَابَ أَنَّ عُثْمَانَ كَانَ يَنْهَى عَلَى مَا فِي
الْمَتْنِ دُونَ عَمْرٍ عَلَى مَا فِي الشَّرْحِ وَكَأَنَّهُ اعْتَبَرَ مَا رَوَى عَنْ عَمْرٍ أَنَّهُ نَهَى عَنِ مَنَعَةِ الْحُجِّ وَمَنَعَةِ
النِّكَاحِ وَمَا ذَكَرَ فِي شَرْحِ السَّنَةِ أَنَّهُ رَوَى عَنْ عَمْرٍ النَّهْيَ أَيْضًا لَكِنْ عَلَى هَذَا لَا يَكُونُ الْمُرَادُ
كِتَابُ الصَّحِيحِ إِذْ لَا يَوْجَدُ هَذَا فِيهِ كَذَا ذَكَرَ الْفَاضِلُ هَذَا وَلَكِنْ كَلَامُ الْمُصَنِّفِ نَصٌّ فِي
أَنَّ مُرَادَهُ مَنَعَةَ النِّكَاحِ وَأَنَّ الْإِجْمَاعَ عَلَى تَحْرِيمِهَا بَعْدَ سَبْقِ الْإِخْتِلَافِ (لَنَا) عَلَى أَنَّ هَذَا
الْإِتِّفَاقَ لِجَمَاعٍ وَحِجَّةٌ (أَنَّهُ) أَيْ ذَلِكَ الْإِتِّفَاقُ (سَبِيلُ الْمُؤْمِنِينَ) كَذَلِكَ وَكُلُّ مَا هُوَ
كَذَلِكَ يَجِبُ اتِّبَاعُهُ لِمَا مَرَّ حِجَّةُ الْإِجْمَاعِ فَإِنْ (قِيلَ) قَوْلُهُ تَعَالَى (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ) فِي
شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ (أَوْ جَبَ الرَّدُّ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى) وَرَسُولُهُ أَيْ الْكِتَابُ وَالسَّنَةُ
لَا الْإِجْمَاعُ الَّذِي هُوَ غَيْرُهُمَا وَإِنَّمَا هَذَا الْحُكْمُ الْمُخْتَلَفُ بِهَذَا الْإِتِّفَاقِ رَدُّ الْإِخْتِلَافِ وَالتَّنَازُعِ
إِلَى الْإِجْمَاعِ (قُلْنَا) وَجُوبَ الرَّدِّ إِلَيْهِمَا مَشْرُوطٌ بِوُجُودِ التَّنَازُعِ وَقَدْ (زَالَ الشَّرْطُ) وَهُوَ
التَّنَازُعُ بَيْنَ أَهْلِ الْعَصْرِ الثَّانِي بِالْإِجْمَاعِ فَيَزُولُ الْمَشْرُوطُ وَهُوَ وَجُوبُ الرَّدِّ إِلَيْهِمَا فَإِنْ (قِيلَ)
لَوْ ثَبَتَ حِجَّةُ هَذَا الْإِتِّفَاقِ لَكَانَ اتِّفَاقُ التَّابِعِينَ عَلَى أَحَدِ قَوْلِي الصَّحَابَةِ حِجَّةً فَيَكُونُ الْإِخْتِلَافُ
بِالْقَوْلِ الْآخَرِ ضَلَالًا لِأَنَّهُ مُخَالَفَةٌ لِمَا يَجِبُ اتِّبَاعُهُ لَكِنَّهُ اهْتِدَاءٌ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ (أَصْحَابِي)

كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم قلنا الخطاب مع العوام الذين في عصره قيل اختلافهم لإجماع على التخيير قلنا ممنوع) أقول هل يجوز اتفاق أهل العصر على الحكم بعد اختلافهم فيه يفنى على أن انقراض العصر أى موت المجمعين هل هو شرط في اعتبار الاجماع فيه خلاف يأتي فأن قلنا باعتبار موتهم فلا إشكال في جواز اتفاقهم بعد الاختلاف وإن قلنا إن موتهم لا يعتبر ففي جواز اتفاقهم مذاهب أحدها أنه ممتنع ونقله في البرهان عن القاضي ونقله المصنف تبعاً للإمام عن الصيرفي والثاني يجوز واختاره الإمام وأتباعه وابن الحاجب والثالث إن لم يستقر الخلاف جاز وإلا فلا وهذا للتفصيل هو مختار لإمام الحرمين فإنه قال بعد حكاية القولين الأولين والرأى الحق عندنا كذا وكذا واختاره أيضاً الآمدى وإذا قلنا بالجواز ففي الاحتجاج به مذهبنا اختار ابن الحاجب أنه يحتاج به ونقله في البرهان عن معظم الأصوليين واستدلال المصنف يقتضيه (قوله لنا) أى الدليل على الجواز لإجماع الصحابة على خلافة أبي بكر بعد اختلافهم فيها ولك أن تقول لانسلم أن هذا الاجماع كان بعد استقرار الخلافة وحينئذ فلا يطابق الدعوى لأنها أعم سلبنا لكن الخلافة لا تتوقف على الاجماع بل يجب الانقياد إليها بمجرد البيعة (قوله وله ما سبق) أى وللصيرفي من الأدلة ما سبق في المسألة الأولى وهو أن اختلاف الأمة على قولين إجماع على جواز الأخذ بكل منهما اجتهدا وتقليدا فلو جاز الاتفاق بعد ذلك لكان يجب الأخذ بالقول الذى اتفقوا عليه ويلزم من ذلك رفع الاجماع بالاجماع وهو باطل وجوابه ما تقدم أيضاً وهو أن الاجماع على التخيير مشروط بعدم الاتفاق فإذا اتفقوا فيزول بزوال شرطه المسألة الرابعة إذا اختلف أهل العصر على قولين ثم حدث بعدهم يجتهدون آخرون فقال الإمام أحمد والأشعري وغيرهما يستحيل اتفاقهم على

كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم قلنا هذا (الخطاب) كان (مع العوام الذين في عصره) من الصحابة إذ الخطاب مع الحاضرين وهم الصحابة ولا يراد المجتهدون لعدم جواز اقتدائهم بغيرهم فلا يدل حينئذ إلا على جواز تقليد عوام هذا العصر بجهلهم ولا يلزم منه أن يكون قول بعضهم اهتداء بالنسبة إلى العصر الثاني حين أجمع أهلهم على قول البعض الآخر وأيضاً الظاهر منه أن ذلك إنما يكون اهتداء لو لم يوجد دليل مخالف أقوى فإن (قيل اختلافهم) أى العصر الأول (لإجماع) منهم (على التخيير) بين القولين أى جواز الأخذ بكل منهما والاتفاق على أحدهما مخالف هذا الاجماع فيكون باطلا (قلنا ممنوع) أى لانسلم أن اختلاف العصر الأول على القولين إجماع على التخيير وقد سبق تحقيقه قال العبري الفرق بين

أحد قول واختاره الآمدى والصحيح عند الإمام وابن الحاجب وغيرهما أمكانه ومثل له المصنف تبعاً لابن الحاجب باتفاق العلماء على تحريم بيع أم الولد مع أن علياً وابن مسعود وجابر بن عبد الله وابن الزبير وابن عباس في رواية عنه وعمر بن عبد العزيز كانوا يقولون بالجواز وباتفاقهم أيضاً على تحريم المتعة بمعنى تحريم نكاح المرأة إلى مدة مع أن ابن عباس كان يفتى بالجواز وفي المثاليين نظر أما الأول فقال الآمدى لا نسلم حصول الإجماع فيه لأن الشيعة يقولون بالجواز. وأما الثاني فنقل الماوردى وغيره أن ابن عباس رجع فأفتى بالتحريم فعلى هذا لا يكون مطابقاً لهذه المسألة بل يكون مثلاً للمسألة السابقة وإذا قلنا بجواز الاتفاق بعد الاختلاف فقال الإمام وأتباعه يكون إجماعاً محتجاً به واستدل عليه المصنف بأنه سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لقوله تعالى: «ويتبع غير سبيل المؤمنين» الآية وقال بعض المتكلمين وبعض الفقهاء لا أثر لهذا الإجماع وهو مذهب الشافعى رضى الله عنه كما قال الغزالي في المنحول وابن برهان في الأوسط وقال في البرهان أن ميل الشافعى إليه قال ومن عباراته الرشيدة في ذلك قوله أن المذاهب لا تموت بموت أصحابها ولم يرجع ابن الحاجب شيئاً مع ترجيحه أن الاتفاق إذا صدر من المختلفين يكون حجة كما قلناه عنه في المسألة السابقة وسببه أن تلك المسألة ليس لغير المجتمعين فيها قول يخالف المجتمعين بخلاف هذه ومن ثمرة الخلاف في هذه المسألة تنفيذ قضاء من حكم بصحة بيع أم الولد وسقوط الحد عن الواطى في نكاح المتعة وأخبرني بعض من أثق به أن قاضى المدينة أخبره أن بالمدينة مكاناً موقوفاً على نكاح المتعة ومستحماً موقوفاً على الاغتسال من وطنها (قوله قيل الخ) أى استدل القائلون بأنه ليس بإجماع بثلاثة أوجه. الأول قوله تعالى «فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول» والنزاع قد حصل فوجب رده إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله لا إلى الإجماع. وأجاب الإمام بوجهين أحدهما أن الرد إلى الإجماع رد إلى الله ورسوله. الثاني أن وجوب الرد إلى الله ورسوله مشروط بالتنازع وقد زال التنازع في العصر الثاني

هذه المسألة والسابقة أن الوفاق في السابقة حدث بعد تردد أهل الإجماع فيه حال النكرو وفي هذا حصل بعد استقرار الخلاف أقول النزاع في كلتا المسألتين إنما هو بعد استقرار الخلاف على ما يشهد به كتب الأصول والفرق أن في السابقة المجمعين عين المتخالفين وفي الثانية غيرهم فإن قلت الإجماع على خلافة أبي بكر فإنه قبل تقرر الخلاف والاستدلال يدل على أن النزاع في السابقة فيما لم يتقرر فيه الخلاف قلنا لا بل بعده فإن الدين سبيله السيف وقال لأرضى بخلافه أبي بكر وكذا كان سبب عبادة يقول لأرضى بخلافته وقال أبو سفيان أرضيتم بأبي عبد منافى أن يأتى عليكم بتم والله لا. لأن الوادى

فيزول وجوب الرد واقتصر المصنف على هذا وفيه نظر فان الشرط إنما هو وجود التنازع وقد وجد حصول الاتفاق بعد ذلك لا ينافي حصوله كما إذا قال لعبدته ان خالفني فأت حر مخالفته ثم وافقته * الدليل الثاني قوله صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم دل الحديث على حصول الاهتداء بالاقتداء بقول كل واحد منهم سواء حصل بعد ذلك اتفاق أم لا فلو أوجبنا الأخذ بما اتفق عليه أهل العصر الثاني لزم التقييد بحالة عدم الاتفاق وهو خلاف الظاهر وجوابه أن الخطاب مع العوام أى المقلدين دون المجتهدين لأن المجتهد لا يقلد المجتهد ولأن قول الصحابي ليس بحجة كما سيأتى وهؤلاء العوام الذين خوطبوا هم الموجودون في عصر الصحابة خاصة لأن خطاب المشافهة لا يتناول من يحدث بعدهم وحديثه فلا يكون الخطاب متناولاً لخواص أهل العصر الثاني لما قلناه أولاً ولا لعوامهم لما قلناه ثانياً وإذا لم يكونوا مخاطبين به لم تبقى فيه دلالة على هذه المسألة لأن الكلام في اتفاق العصر الثاني وفي الجواب نظر لأن خطاب المشافهة يعم بأدلة خارجية وإلا لم يكونوا مأمورين الآن وهو باطل وأيضاً فالمسألة باقية بمجالها في العوام المخاطبين وذلك فيما إذا بلغوا رتبة الاجتهاد واتفقوا بعد انقراض أولئك ولأجل ما قلناه لم يذكر الإمام ولا صاحب الحاصل هذا الجواب بل أجابا بتخصيص الحديث * الثالث ان اختلاف أهل العصر الأول على قولين مثلاً إجماع منهم على التخيير أى على جواز الأخذ بكل منهما فلو كان الاتفاق على أحدهما إجماعاً مانعاً من الأخذ بخلافه لزم تعارض الإجماعين * وأجاب المصنف بقوله قلنا ممنوع أى لا نسلم أن اختلافهم إجماع على التخيير فان كل واحد من الفريقين يعتقد خطأ الآخر أو معناه لا نسلم أن هذا الإجماع الذى على التخيير يعارضه الإجماع الآخر وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن الإجماع الأول مشروطاً بعدم الإجماع الثانى وليس كذلك بل هو مشروط بعدمه فاذا وجد زال الأول لزوال شرطه وهذا الجواب هو المذكور في المحصول والحاصل وقد وقع التصريح به في بعض النسخ فقال قلنا زال بزوال شرطه قال (الخامسة إذا اختلفوا فأتت لإحدى الطائفتين يصير قول الباقي حجة لكونه قول كل الأمة

خبراً ورجلاً المسألة (الخامسة إذا اختلفوا) أى أهل عصر في حكم فتشعبوا طائفتين (فأتت لإحدى الطائفتين) منهم (يصير قول الباقي حجة لكونه) أى قول الباقي (قول كل الأمة) وهو إجماع وكذا القول إذا انقسموا قسمين ثم كفر أحدهما والعياذ بالله فإنه يبقى الباقي حجة ويقال على هذه المسألة والمسألة السابقة أن هذا الاتفاق ليس اتفاق كل الأمة لبقاء القول المخالف وإن لم يبق قائلة فلا يكون إجماعاً ولا حجة لأن الحجة ما لا يكون له مخالف ولو نادراً أو الجواب بأن هذا لو صح لزم أن

السادسة إِذَا قَالَ الْبَعْضُ وَسَكَتَ الْبَاقُونَ فَلَيْسَ بِإِجْمَاعٍ وَلَا حِجَّةٍ وَقَالَ أَبُو عَلِيٍّ لِإِجْمَاعٍ بَعْدَهُمْ وَقَالَ ابْنُهُ هُوَ حِجَّةٌ لَنَا أَنَّهُ رَبَّمَا سَكَتَ لِتَوْقُفٍ أَوْ خَوْفٍ أَوْ تَصْوِيبٍ كُلِّ مُجْتَهِدٍ

لا يكون اتفاقهم قبل استقرار الخلاف حجة لبقاء المخالفة مدفوع بأنه لا قول لأحد قبل استقرار الخلاف أو يقال عرف أنهم لم يقولوا بشيء بل يقرأ متفقين فلا يتحقق مع اتفاق قول مخالف وذلك لأن معنى عدم استقرار الخلاف أن يكون خلافهم وأقوالهم على طريق البحث عن المأخذ كما هو عادة النظر قبل اعتقاد شيء من الطرفين كذا ذكر الفاضل فهذه هي المسائل في أنواع الإجماع المختلف فيها مع أنها من الإجماع على ما هو الحق كذا قيل وفيه نظر لأن الأولين أعنى مسألة الاختلاف على القولين ومسألة عدم التفصيل بين مسألتين الحق فيها التفصيل لأن الأول مطلقاً لإجماع على منع أحداث الثالث والثاني على منع التفصيل المسألة (السادسة) ما اختلف في كونه إجماعاً مع أنه ليس منه في الواقع (إذا قال البعض) أى بعض أهل العصر قولاً بمحض الباقين (وسكت الباقون) وبما أنكروه (فليس بإجماع ولا حجة) عند الشافعى وروى عنه خلافه أى حجة لإجماع وقيل أى حجة وإجماع وهذا أقرب لأنه مذهب بعض الشافعية وقال المدقق إنه إجماع أو حجة وليس فيه دليل قطعى قال العلامة وإنما رد فيه لأن أحدهما ثابت ضرورة لما سيجيء كما هو مذهب أبى هاشم وهو المصرح به فى المنتهى وهذا إذا كان قبل استقرار الخلاف وعند البحث عن المذاهب والنظر فيها وأما إذا كان بعده لم يدل على الموافقة قطعاً إذ العادة الإنكار فلم يكن حجة (وقال أبو على) الجبائى أنه (إجماع بعدهم) أى بعد انقراض أهل العصر (وقال ابنه) أبو هاشم (هو حجة) وإن لم يكن إجماعاً قطعياً وقال أبو على بن أبى هريرة إن كان القول فتوى فإجماع وإن كان حكماً وقضاه فلا (لنا) على مختار الشافعى أن السكوت يحتمل وجوها سوى الرضا لاحتمال (أنه ربما سكت لتوقف) لتعارض الأدلة حتى يتروى ويتفكر (أو خوف) تخوف لحوق الذم أو عدم الالتفات إليه بسبب الإنكار كما قال ابن عباس فى حق عمر بعد وفاته حين خالفه فى شرعية العول هبته وكان رجلاً مهيئاً (أو) لاعتقاد (تصويب كل مجتهد) فلا يرى الإنكار واجباً أو يوقر القائل بأن لم يخالفه تعظيماً له ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل السكوت على الموافقة فلا إجماع ومن هذا قال الشافعى لا ينسب إلى الساكت قول واجب بأنها وإن كانت محتملة فهى خلاف الظاهر لما علم من عادتهم ترك السكوت فى مثله كقول معاذ لعمر لما رأى جلد الحامل ما جعل الله على مافي بطنها سيلاً فقال لولا معاذ لهلك

قيل يُتَمَسَّكُ بالقول المنتشر ما لم يُعَرَفْ له مُخَالَفٌ جوابه المنع وأنه
إثباتُ الشيء بنفسه فرع قول البعض فيما تعمُّ به البلوى ولم يُسْمَعْ
خلافه كقول البعض وسُكُوتُ الباقيين) أقول إذا اختلف أهل العصر
على قولين ثم ماتت إحدى الطائفتين أو أرتدت كما قاله في المحصول فانه يصير قول الباقيين
حجة لكونه قول كل الأمة وهذا هو الذى جزم به الإمام وأتباعه وصرحوا بكونه
إجماعاً أيضاً وهو يؤخذ من تعليل المصنف وذكر ابن الحاجب هذه المسألة فى أثناء اتفاق
أهل العصر الثانى على أحد قولى العصر الاول وحكى عن الاكثرين أنه لا يكون إجماعاً
وذكر الآمدى نحوه أيضاً * المسألة السادسة إذا قال بعض المجتهدين قولاً وعرف به الباقيون
فسكتوا عنه ولم ينكروا عليه ففيه مذاهب أصحابها عند الإمام أنه لا يكون إجماعاً ولا حجة

عمر وكقول امرأة لما نهى عن المغالة فى المهر يعطينا الله بقولهم وآتيتهم احداهن قنطاراً أو
يمنعنا عمر فقال كل أفقه من عمر حتى المخدرات فى الحجاب وكقول عبيدة لعل لما قال بجواز
بيع أمهات الاولاد رأيك فى الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك إلى غير ذلك وقول ابن
هباس محمول على السكوت عن إقامة الدليل على مدعاة والمناظرة لا السكوت عن أصل
الخلاف فان (قيل يتمسك بالقول) المشهور المنتشر فيما بين الصحابة مالم يعرف له
مخالف من غير نكر يدل على أنه حجة قلنا جوابه المنع أى لانسلم أنهم تمسكوا به من غير
نكر وإثبات الشيء بنفسه لأنه إثبات الإجماع السكوتى وكونه حجة باستدلال البعض وعدم
إنكار الباقيين وهو عين الإجماع السكوتى قال الجاربردى فى عبارة المصنف تساهل لأنه
إثبات الشيء بفرد من أفرادهِ أقول يعنى بإثبات الشيء بنفسه أن يكون هو نفسه مما يتوقف
عليه ثبوته وذا لازم قطعاً قال العبرى وفيما ذكره المصنف نظر لأنه يتمسك فى كثير من
المسائل السابقة بالإجماع السكوتى يعنى أن إنكار التمسك بالقول (المنتشر) الذى (مالم
يعرف له مخالف جوابه المنع وأنه إثبات الشيء بنفسه « فرع ») ومنعه
غير موجه لأنه بنفسه تمسك به فى كثير من المواد واستبدل على ما اختير فى المختصر وهو
قول أبى هاشم أن سكوتهم ظاهر فى موافقهم لذكوت الكل مع اعتقاد المخالفة بعيد عادة
وكان فى إفادة الاتفاق ظناً كقوله الدلالة غير قطعيةا وحينئذ ينهض دليل السمع ظاهراً
فانه سبيل المؤمنين وقول كل الأمة ظاهراً فان علت موافقة الساكتين كان إجماعاً قاطعاً
والإنكار حجة لأن الاحتمال إنما يقدر فى القطعية دون الحجية كالمقياس وخبر الواحد فرع
على القول بالإجماع السكوتى (قول البعض) أى بعض الأمة (فيما تعم به البلوى)
والحاجة إذا اشهر (ولم يسمع خلافه كقول البعض وسُكُوتُ الباقيين)

لما سياتى ثم قال هو والآمدى أنه مذهب الشافعى وقال فى البرهان أنه ظاهر مذهب الشافعى وقال الغزالى فى المنحول نص عليه الشافعى فى الجديد والثانى وهو مذهب أبى على الجبائى أنه اجماع بعد انقراض عصرهم لأن استمرارهم على السكوت إلى الموت يضعف الاحتمال والثالث قاله أبو هاشم بن أبى على أنه ليس باجماع لكنه حجة وحكى فى المحصول عن ابن أبى هريرة أنه ان كان القائل حاكماً لم يكن اجماعاً ولا حجة ولا افتعم وحكى الآمدى عن الإمام أحمد وأكثر الخنفية أنه اجماع وحجة واختار الآمدى أنه اجماع ظنى يحتاج به وهو قريب من ذهب أبى هاشم ووافقه ابن الحاجب فى المختصر الكبير وأما فى المختصر الصغير فإنه جعل اختياره محصوراً فى أحد مذهبين وهما القول بكونه اجماعاً والقول بكونه حجة والذي ذكره الآمدى هنا محله قبل انقراض العصر وأما بعد انقراضه فإنه يكون اجماعاً على مانبه عليه فى مسألة انقراض العصر « واعلم أن الشافعى قد استدلل على إثبات القياس وخبر الواحد بأن بعض الصحابة عمل به ولم يظهر من الباقيين انكار فكان ذلك اجماعاً قال فى المعالم وهذا يناقض ما تقدم نقله عنه وأجاب ابن التلمسانى بأن السكوت الذى تمسك به الشافعى فى القياس وخبر الواحد هو السكوت المتكرر فى وقائع كثيرة وهو ينفى جميع الاحتمالات الآتية (قوله لنا) أى الدليل على أنه ليس باجماع ولا حجة أن السكوت يحتمل أن يكون لأجل التوقف فى الحكم إما لكونه لم يجتهد فيه أو لكونه اجتهد فلم يظهر له شئ ويحتمل أن يكون لخوف من القائل أو المقول له كقول ابن عباس وقد أظهر مخالفة عمر فى القول بعد موته كان رجلاً مهيباً فهمته ويحتمل أن يكون سكوت عن الانكار لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب إلى غير ذلك من الاحتمالات ولما احتتمل السكوت هذه الوجوه لم يكن فيه دلالة على الرضا وهو معنى قول الشافعى لا ينسب إلى ساكت قول (قوله قيل يتمسك) أى احتج أبو هاشم على كونه حجة بأن العلماء لم يزلوا يتمسكون فى كل عصر بالقول المنتشر بين الصحابة إذا لم يعرفوا له مخالفاً فدل على جواز الأخذ بقول البعض وسكوت الباقيين والجواب المنع أى لأنهم كانوا يتمسكون به فان وقع منهم شئ فلعله وقع عن يعتد حجتيه أى على وجه الإلزام أو على وجه الاستئناس به وأيضاً فالاستدلال به لإثبات للشئ بنفسه فان القول المنتشر مع عدم الانكار هو قول البعض وسكوت الباقيين (قوله فرع الخ) اعلم أنه إذا قال بعض المجتهدين قولاً

لحجته إتوقف على حجتيه وفيما لانعم البلوى أوتعمها لكن لم يشتر ليس بحجة أصلاً لاحتمال ذهول الباقيين بخلاف مانحن فيه لأنه لما عمت الحاجة للجميع فلا بد من علم الباقيين وتصميمهم على المخالفة لو اعتقدوا ذلك فلما لم يثبت رضاهم قول الناطق كما فى الاجماع السكوتى قال العبرى وفيه ما فيه يعنى فى هذا الفرع ما فى أصله من أنه

ولم ينتشر ذلك القول بحيث يعلم أنه بلغ الجميع ولم يسمع من أحد ما يخالفه فهل يكون كما إذا قال البعض وسكت الباقون عن إنكاره أم لا اختلفوا فيه . كما قاله في المحصول فنهى من قال يلحق به لأن الظاهر وصوله إليهم ومنهم من قال لا يلحق به لأننا لانعلم هل بلغهم أم لا واختاره الآمدى ومنهم من قال إن كان ذلك القول فيما تعم به البلوى أى بما تمس به الحاجة إليه كس الذكر فيكون كقول البعض وسكوت الباقين لأن عموم البلوى يقتضى حصول العلم به وإن لم يكن كذلك فلا احتمال الذهول عنه قال الإمام وهذا التفصيل هو الحق ولهذا جزم به في الكتاب قال (الباب الثالث في شرائطه وفيه مسائل : الأولى أن يكون فيه قول كل عالمى ذلك الفن فإن قول غيرهم بلا دليل فيكون خطأ فلو خالفه واحد لم يكن سبيل الكل

ربما سكت لتوقف أرخوف تصويب كل مجتهد والجواب مامر (الباب الثالث في شرائطه) أى الاجماع قال الخنجرى في هذا الباب مسائل منها ما يتوقف عليه تحقق الاجماع ومنها ما لا يتوقف عليه فلذا جعل من شرائطه قال العبرى ما لا يتوقف عليه لا يكون من شرائطه وأعل مراده أن يتوقف عليه ذلك يمين كونه شرطاً وما لا يتوقف عليه يمين أنه ليس بشرط (وفيه) أى في هذا الباب (مسائل) المسألة (الأولى) شرط الاجماع (أن يكون فيه قول كل عالمى ذلك الفن) أو قول البعض ليس بحجة قال العبرى معناه كل عالم يتمكن من الاجتهاد في ذلك الفن كالمستكمل في الكلام والفقهاء في الفقه فلا عبرة بالمتكلم في الفقه من حيث هو متكلم ولا في الكلام بالفقه من حيث هو فقيه بل من يمكن منه الاجتهاد في باب من أبواب الفقه دون غيره يعتبر وفاقه وخلافه في ذلك دون غيره بالفقيه الحافظ للأحكام غير المجتهد بخلاف الأصولى المجتهد فإنه يعتبر وفاقه وخلافه وإن لم يكن حافظاً للأحكام والحاصل أنه لا يعتبر خلاف غير عالمى الفن الذى يقع منه الاجماع (فإن قول غيرهم) سواء كان عامياً مطلقاً أو في هذا الفن فقط قول في الدين (بلا دليل فيكون خطأ) فيكون قول علماء الفن صواباً وإلا لزم اجتماع الجميع على الخطأ وهل القاضى إلى اعتبار المقلد سواء كان عامياً لم يحصل شيئاً من العلوم لها دخل في الاجتهاد أو أصولها أو فروعها وقيل يعتبر الأصولى دون الفروعى وقيل بالعكس (فلو خالفه واحد) من مجتهدى الفن (لم يكن سبيل الكل) فلم يكن اجماعاً لا يقال سبيل كل عالمى الفن مع مخالفة العامى ليس سبيل الكل أيضاً قلنا العامى مخصوص من دليل الاجماع الدال على أن المعتبر قول كل الامة لما ذكرنا من الدليل فيبقى المعتبر قول كل المجتهدين فلا اجماع مع مخالفة واحد منهم فإن قلت حكم العادة جارها هنا لاستحالة اجماع الاكثرين

قال الحياط وابن جرير وأبو بكر الرازي المؤمنون يصدق على الأكثر قلنا
بجواز أقوالهم بالسواد الأعظم قلنا يوجب عدم الالتفات إلى مخالفة الثلث
أقول عقد المصنف هذا الباب لبيان ما يكون شرطاً في الإجماع وما لا يكون شرطاً فيه مما
يظن أنه شرط وذكر فيه خمس مسائل . الأولى : أن الإجماع في كل فن من الفنون يشترط
أن يكون فيه قول جميع علماء ذلك الفن في ذلك العصر فلا عبرة بقول العوام ولا بقول علماء
فن في غير فنهم لأن قولهم فيه يكون بلا دليل لكونهم غير عالمين بأدلتهم والقول بلا دليل
خطأ لا يعتد به ومنهم من اعتبر قول الأصولي في الفقه إذا كان متمسكاً من الاجتهاد فيه
واختاره الإمام ومنهم من عكس ، ومنهم من قال : لا بد من موافقة العوام أيضاً واختاره
الأمدي (قوله فلو خالفه) أي يتفرع على اشتراط قول جميع المجتهدين أنه إذا خالف واحد
فلا يكرن قول غيره لإجماعاً ولا حجة لأن أدلة الإجماع كقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين
لا تتناول ذلك لأن قول البعض ليس هو سبيل الكل ، وهذا هو اختيار الإمام والآمدي
وقال ابن الحاجب أنه إذا نذر المخالف لا يكون إجماعاً قطعياً قال لكن الظاهر أنه حجة لأنه
يبعد أن يكون الراجع من الأقلين . وقال أبو الحسين الحياط ومحمد بن جرير الطبري وأبو بكر

من المحققين عادة على القطع في شرعي من غير قاطع قلنا : ممنوع بل ذلك في الكل نعم هو
بعيد غاية البعد لا مجال لجواز اطلاع الواحد مالم يطلع عليه الجماعة قال العبري إذا خالف
المجتهد الواحد لم يبق حجة أقول : هو مخالف لما صرحوا من أن الظاهر حجة وإن لم يبق
إجماعاً قاطعاً بمعنى أنه لا يكفر جاحده حيث قالوا لو نذر المخالف مع كثرة المجمعين كإجماع
من عدا ابن عباس على القول ، ومن عدا أبا موسى الأشعري على أن النوم ينقض الوضوء
فالظاهر أنه حجة لدلالته ظاهراً على وجود راجع أو قاطع (قال) أبو الحسين (الحياط)
من المعتزلة . (و) محمد (ابن جرير) الطبري (وأبو بكر الرازي) مخالفة الواحد والاثنين
لا يقدح في الإجماع إذ الوارد في الآية لفظ المؤمنين و (المؤمنون يصدق على الأكثر)
كما يقال للبقرة أنها سوداء ، وإن كانت عليها شعرات بيض باعتبار الغلبة (قلنا) إنما يصدق
(بجواز) لأنه حقيقة في الاستغراق والاصل عدم المجاز إلا فيما قام عليه الدليل (قالوا)
قال عليه السلام (عليكم بالسواد الأعظم) وهو يدل على أن قول الأكثر لإجماع واجب
الإنباع (قلنا) المراد الكل ولا أي وإن لم يكن الكل مراداً بل أريد الأكثر (يوجب
عدم الالتفات إلى مخالفة الثلث) أي ثلاثة أشخاص من المجتهدين وانعقاد الإجماع مع
مخالفتهم واللازم باطل بالاتفاق ولهم أن يقولوا هذه الصورة مخصوصة بالإجماع والأقرب
أو يقال لو سلم ما ذكرتم فلا يدل إلا على وجوب اتباع ما اتفق عليه الجماعة مع مخالفة

الرازي ينعقد الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين كما نقله عنهم الامام وعبر المصنف عنه
بالاكثر واستدلوا بأسرين * أحدهما : أن لفظ المؤمنين الوارد في قوله تعالى : « ويتبع غير
سبيل المؤمنين » وفي غيره من الأدلة يصدق على أكثر المؤمنين كما يقال للبقرة أنها سوداء
وإن كانت فيها شعرات بيض وإذا صدق على الأكثر كان قولهم حجة لأنه سبيل المؤمنين
وجوابه أن لفظ المؤمنين إنما يصدق على الأكثر مجازاً فإن الجمع المعروف بأل حقيقة في الاستغراق
ولهذا يصح أن يقال أنهم ليسوا كل المؤمنين . الثاني : قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بالسواد
الاعظم وجه الدلالة أنه أمر باتباع السواد الأعظم والسواد الأعظم هم الأكثرون فيكون
قولهم حجة . وأجاب في المحصول بأن السواد الأعظم هم كل الأمة لأن كل ما عدا الكل
فالكل أعظم منه ولولا ما ذكرناه لكان نصف الأمة إذا زاد على النصف الآخر بواحد
يكون قولهم حجة وليس كذلك ، وإليه أشار المصنف بقوله مخالفة الثالث وهو بضم التاء أى
ثلث الأمة ويحتمل أن تكون التاء مفتوحة وأن يكون المراد الثلاث التي هي اسم العدد فإن
الجماعة الذين نقل المصنف عنهم الخلاف في هذه المسألة يسلمون أن مخالفة الثلاثة قاذحة
كما اقتضاه كلام الامام ونقل الأمدى عن قوم أن عدد الأقل إن بلغ عدد التواتر قدح في
الاجماع والإفلاق (الثانية لا بد له من سند لأن الفتوى بدونه خطأ قيل لو كان

الواحد أو الاثنين فلا يلزم منه إلا كونه حجة والنزاع في كونه إجماعاً قطعياً لأنهم ليسوا
بدونه كل الأمة ويكون حجة عند قدرة الناجي والتابعي ههنا أعم من أن يكون نادراً أو
أكثر أو المخالف النادر في المسألة السابقة أعم من أن يكون تابعياً أو غيره فبين المسألتين
عموم من وجه وأما من نشأ وبلغ درجة الاجتهاد بعد انعقاد إجماعهم بخلافه معتبر عند
من اشترط في تمام الاجماع انقراض العصر غير معتبر عند من لم يشترط المسألة (الثانية
لا بد له) أى الاجماع (من سند) أى دليل أو أمانة تبني عليه الاجماع ويسند
إليه (لأن الفتوى) في الدين (بدونه) أى بدون ما يعتمد عليه من قطعى أو ظنى
(خطأ) لكونه قولاً بالتشبهى فلو أجمع لا عن مستند اجتمع الأمة على الخطأ ، ولأن
اتفاق الكل لا بداع مستحيل عادة كالاجتماع على أكل طعام واحد ويقال على الأول أنه
ممنوع لجواز أن يوافقهم لاختيار الصواب وقيل المراد جواز كونه خطأ فإن القول بلا دليل
قد لا يكون حقاً وذلك باطل لأنه قاذح في عصمة أهل الاجماع عن الخطأ على ما ثبت بالأدلة
السمعية ورد بأنه لو صح لما صح الاجماع عن سند ظنى لاستلزامه جواز الخطأ وبأنه إنما يلزم
جواز الخطأ لو لم يقع الاجماع فإن الله تعالى عند وقوعه يوفقهم لاختيار الصواب قطعاً بحيث
يستحيل الخطأ على ما دللت عليه الأدلة السمعية (قيل لو كان) أى تحقق السند أو وجب

فهو الحجة قلنا يكونان دليلين قيل صححوا بيع المراضاة بلا دليل قلنا لا بل ترك اكتفاء بالإجماع (أقول ذهب الجمهور إلى أن الإجماع لا بد له من شيء يستند إليه من نص أو قياس لأن الفتوى بدون المستند خطأ لكونه قولاً في الدين بغير علم والامة معصومة عن الخطأ * ولقائل أن يقول إنما يكون خطأ عند عدم الإجماع عليه أما بعد الإجماع فلا لأن الإجماع حق وحكي الآمدى وغيره عن بعضهم أنه لا يشترط المستند بل يجوز صدوره عن توفيق بأن يوفقه الله تعالى لاختيار الصواب ولما حكى الإمام هذا المذهب عبر عن التوفيق بالتبخيخ تبعاً لصاحب المعتمد وهو بالخاء المعجمة وظن صاحب التحصيل أن المراد بالتبخيخ هو الشبهة فصرح به وهو مردود فانه غير مطابق للأدلة ولأن الإمام قد نص في المسألة التي تلي هذه على جواز الإجماع عن الشبهة واقتضى كلامه أن لا خلاف فيها والمراد بالشبهة هو الدليل الظني كأخبار الآحاد والعمومات (قوله قيل لو كان) أى احتج الخصم بوجهين * أحدهما أن الإجماع لو كان له سند لكان ذلك السند هو الحجة وحيث فلا يكون الإجماع فائدة * وأجاب المصنف بأن الإجماع والسند يكونان دليلين واجتماع الدليلين على الحكم جائز ومفيد وأجاب ابن الحاجب أيضاً بأن فائدته سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة الجائزة قبل انعقاد الإجماع لكونه مقطوعاً به وبأن ما ذكره يقتضى أنه لا يجوز انعقاده عن دليل ولا قائل به * الوجه الثانى أنه لو توقف الإجماع على السند لم يقع بدونه لكنه قد وقع فإنهم أجمعوا على صحة بيع المراضاة بلا دليل وجوابه أنا لا نسلم أنهم أجمعوا عليه من غير دليل فانه غاية ذلك أنهم لم ينقلوه اكتفاء بالإجماع فانه أقوى وعدم نقل الدليل لا يدل

في الإجماع (فهو) أى السند هو (الحجة) حيث لا الإجماع فيلزم أن لا يكون الإجماع فائدة كذا قالوا قال الفاضل معناه لم يكن الإثبات كون الإجماع حجة فائدة على ما في المختصر واللازم باطل لأن العلماء اشتغلوا بذلك وبالغوا فيه أثباتاً ونفيّاً فلا يكون عبثاً وأما إذا حل على أنه لم يكن لنفس الإجماع على المسألة فائدة فيتعذر إبطال اللازم كإثبات الاتفاق على موجب الدليل القاطع الظاهر قائماً لا نسلم انتفاء الفائدة بل هي سقوط البحث وحرمة المخالفة كذا ذكر المحقق ويقرب منه ما ذكر العبرى من أن الفائدة كفه عن وجود دليل في المسألة من غير حاجة إلى معرفة والبحث هي كيفية دلالة على المدلول وأيضاً (قلنا يكونان) أى السند والإجماع (دليلين) لذلك الحكم فيكون من تعاضد الأدلة (قيل) الإجماع لا عن دليل قاطع لأنهم (صححوا بيع المراضاة بلا دليل قلنا) لا نسلم أنه بلا دليل (بل) غاية أنه (ترك) نقل الدليل (اكتفاء بالإجماع) عنه والمراد ببيع المراضاة ما حصل بتراضى الجانبين ويسمى بيع التعاطى واختلفت كيفية فقالت الشافعى لا بد له من صفة تدل عليه في الجملة وقال

على عدمه * وأعلم أن دعوى الإجماع على بيع المراضاة ذكره أبو الحسين في المعتمد فقلده فيه الإمام ومن تبعه فإن أرادوا به المعاطاة وهو الذي فسر به القراني فهو باطل عند الشافعي وإن أرادوا غيره فلا بد من بيانه وبينان انعقاد الإجماع فيه من غير سند قال * (فرعان الأول يجوز الإجماع عن الأمانة لأنها مبدأ الحكم قيل الإجماع على جواز مخالفتها قلنا

أبو حنيفة مجرد المعاطاة تدل عليه وقيل المراد به شرب الماء من السقاء من غير تقدير الماء وعوضه قال الجاربردي في كلام التعبيرين نظر أما الثاني فلا أنه لا يسمى بيعاً وأما الأول فلا أنهم ما اكتفوا فيه بذكر الإجماع فإن كتبهم مشحونة بذكر سنده وهو قوله تعالى: «إلا أن تكون تجارة عن تراض» أقول الجواب عن الثاني أن ذلك مما تقررت العادة بأن يعطى ثمنه عوض شرب الماء وإن قل ولا بعد في تسميته بيعاً وعن الأول بأن السند إنما ذكر في بعض الكتب دون عامتها قال قلت المراد بالتجارة عن تراض في الآية البيع وهو ينصرف إلى الشرعي المعتاد في زمن الرسول وبيع التعاطى حادث بعده فكيف تكون الآية سنداً لجوازه فالجواب أن يقال فيه إشعار بأن المصحح التراضي ووجدوه في بيع المعاطاة وإن كان حادثاً فأجمعوا على صحته وفيه نظر لجواز كون المصحح المناط والإيجاب والقبول معه دونه وحده ولادلالة في الآية على أنه هو المناط فقط فالأقرب أن يقال الظاهر أن المراد بالتجارة عن تراض ما هو أعم من أن يكون فيه اللفظان أولاً بدليل إطلاق التجارة والبيع في ذلك الزمان على ما يكون بالملاسة والقاء الحجر ونحو ذلك أيضاً وخص منه البياعات المهمة بأدلة أخرى وبقي بيع المعاطاة غير مخصوص فنبت بالآية ولو ظننا فأجمع عليه لتحصيل القطع أو غير ذلك (فرعان) على أن الإجماع لا بد له من سند (الأول يجوز الإجماع) أي صدوره عن الأمانة أي الظني الذي هو غير نص للشارع ههنا كالوصف المنوط به ظن ثبوت الحكم القياسي وكالقياس كما جاز (عن) سند قطعي خلافاً لابن جرير وذلك (لأنها) أي (الأمانة مبدأ الحكم) أي طريق إلى لإثبات الأحكام كالبدليل فجاز كونه سنداً للإجماع ولأننا نقطع بجوازه لأنه لو فرض لم يلزم منه محال لذاته مع أن الظاهر الوقوع كإمامة أبي بكر أجمع عليها بقياسها على إمامته في الصلاة فقيل رضيك النبي عليه السلام لأمر ديننا أفلا نرضاك لأمر ديننا وكحد شارب الخمر حيث أثبتته على رضى الله عنه بالقياس فقال إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى أفترى فأرى عليه حد المفترين وقال عبد الرحمن هذا حد وأقل الحد ثمانون فإن (قيل الإجماع) منه قد (على جواز مخالفتها) أي الأمانة فلو كانت سند الإجماع لم تجز مخالفة لاستلزامه مخالفة للإجماع (قلنا) إن أراد جواز مخالفتها بعد الإجماع أو مطالناً فمنوع بل إنما يجوز

قبل الإجماع قيل اختلف فيها قلنا منقوضٌ بالعُوم وخبر الواحد الثاني الموافق لحديث لا يجب أن يكون منه خلافاً لأبي عبد الله البصري لجواز اجتماع دليلين) أقول إذا فرغنا على أن الإجماع لا بد له من سند فذلك السند يجوز أن يكون نصاً ويجوز أن يكون ظاهراً وهل يجوز أن يكون أمانة يعني قياساً فيه مذاهب حكاها الإمام أحمد عنده وعند الأمدى واتباعهما كابن الحاجب أنه جائز وواقع واستدل عليه الأمدى وابن الحاجب باجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه وعلى إرافة الشيرج ونحوه إذا ماتت فيه الفأرة قياساً على السمّن وعلى إمامة أبي بكر قياساً على تقديمه في الصلاة والثاني أنه جائز ولكنه فهد واقع والثالث أن كان التماس جلياً جاز وإلا فلا والرابع يمتنع مطلقاً واقتصر المصنف على ذكر الخلاف في الجواز واختار أنه يجوز مطلقاً واستدل عليه بأن الأمانة مبدأ الحكم الشرعي أي طريق إليه لجواز أن تكون سنداً للإجماع بالقياس على الدليل واستدل المانعون بوجهين * أحدهما أن الإجماع منعقد على أنه يجوز للمجتهد مخالفة الأمانة فلو صدر الإجماع هنا لكان يلزم جواز مخالفته لأن مخالفة الأصل تقتضي مخالفة الفرع لكن مخالفة الإجماع ممتنعة اتفاقاً كما مر وأجاب المصنف بأنه إنما يجوز مخالفة الأمانة قبل الإجماع على حكمها وأما إذا اقترن بها الإجماع فلا لاعتضادهاب * الثاني أن العلماء يختلفون في الاحتجاج بالقياس وذلك مانع من انعقاد الإجماع عنها لأن من لا يعتقد حجيتها من المجتهدين لا يوافق القائل بحجيتها وجوابه أن ذلك منقوض بالعموم وخبر الواحد * فإن الخلاف قد وقع في حجيتها كما تقدم في موضعه مع جواز صدور الإجماع عن كل منهما اتفاقاً * الفرع الثاني الإجماع الموافق لمقتضى حديث لا يجب أن يكون صادراً عنه لأنه يجوز اجتماع دليلين على المدلول الواحد وحيث أنه يجوز أن يكون سند الإجماع دليلاً غير ذلك الحديث وقال أبو عبد الله البصري

مخالفتها (قبل الإجماع) أي قبل أن يصير سنداً له أما بعد ذلك فلا نسلم انعقاد الإجماع على جواز مخالفتها فإن (قيل اختلف فيها) أي الأمانة يعني في كونها حجة فلا تكون سنداً للإجماع المتفق على حجيتها فإن الخلاف في حجية السند خلاف في حجية ما هي عليه (قلنا) ما ذكرتم (منقوض بالعموم) النص (وخبر الواحد) فإن كلا منهما يجوز كونه سنداً للإجماع اتفاقاً مع الاختلاف في حجة الفرع (الثاني) الإجماع (الموافق لحديث لا يجب أن يكون منه) أي إذا وافق لإجماع لمقتضى حديث لا يلزم أن يكون انعقاده من ذلك الحديث (خلافاً لأبي عبد الله البصري) ولا يخفى أنه إن أراد اللزوم وهو الظاهر فباطل (لجواز اجتماع دليلين) إفادته من غيره لجواز قيام الأدلة الكثيرة على مدلول واحد وإن أراد أن الظاهر أنه مستفاد منه فصحيح لأن

يجب استناده اليه ونقله ابن برهان في الأوسط عن الشافعي لانه لا بد له من سند كما تقدم وقد
تيقنا صلاحية هذا له والأصل عدم غيره وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان
كان الخبر متواتراً فلا خلاف في وجوب استناده اليه وإن كان من الآحاد فان علمنا ظهور
الخبر بينهم وأنهم عملوا بموجبه لأجله فلا كلام وان علمنا ظهوره بينهم وأنهم عملوا بموجبه
ولكن لم نعلم أنهم عملوا لأجله ففيه ثلاثة مذاهب ثالثها إن كان على خلاف القياس فهو
مستندهم وإلا فلا وإن لم يكن ظاهراً بينهم لكن عملوا بما يتضمنه فلا يدل على أنهم عملوا
من أجله وهل يكون إجماعهم على موجبه دليلاً على صحته فيه خلاف منهم من قال لا يدل
كما أن حكم الحاكم لا يدل على صدق الشهود والصحيح دلالة عليه لأن السمع دل على عصمتهم
بخلاف الشهود قال (الثالثة لا يشترط انقراض المجتمعين لأن الدليل قائم بدونه
قيل وافق على الصحابة رضى الله عنهم في منع بيع أم الولد ثم رجع ورد بالمنع

الأصل عدم غيره المسألة (الثالثة لا يشترط) في انعقاد الإجماع وكونه حجة (انقراض) عصر
(المجتمعين) فإذا اتفقوا ولو حيناً لم يجر لهم وغيرهم مخالفته وعليه المحققون (لأن الدليل) كقوله
لا تجتمع أمتي على الضلالة وغيره من السمعيات (قام) على حجية الإجماع (بدونه) أى دون
اشتراط انقراض العصر فلا يشترط ما لم يقيم دليل الاشتراط وقال أحمد وأبو بكر بن فورك
يشترط وقيل يشترط في السكوت دون غيره وقال إمام الحرمين إن كان سنده قياساً اشترط وإلا فلا
فان قيل وافق على الصحابة رضى الله عنهم في منع بيع (المستولدة) (أم الولد ثم رجع) عن
ذلك حيث قال كان رأى ورأى عمران لا يمين أى أمهات الأولاد والآن رأيت بيعهن فقال
أبو عبيدة السلماني رأيت في الجماعة أحب وهو يدل على أن إجماع كان حاصلًا مع أن هليا
خالفه وذلك يدل على اشتراط انقراض العصر ولا نسلم بخبر الرجوع عنه (ورد) ذلك
(بالمنع) عن حصول الإجماع على حرمة بيعهن وقوله أبو عبيدة لا يدل على الإجماع بل على
رأى الجماعة وبينها بون وقد استدل بأنه لو اشترط الانقراض لما حصل الإجماع للحقوق المجتهدين
بعض بعضاً واللازم باطل لأن البحث عنه فرع حصوله ورد بأن هذا اللحق ليس بواجب بل
غايته الجواز فنأين يلزم عدم تحقق الإجماع وبأن المراد انقراض المجتمعين الأولين إن كان
للإجماعين مدخل وانقراض المجتمعين كلهم إن لم يكن وتحقيق ذلك ما ذكره الفاضل وهو أنه
اختلف القائلون باشتراط الانقراض في فائدته فذهب الجمهور إلى أنه يعتبر موافقة اللاحقين
ومخالفتهم حتى لا تنصير المسألة لإجماعية مع مخالفتهم وذهب أحمد وجماعة إلى أنه يعتبر بل فائدته
تتمكن المجتمعين عن الرجوع حتى لو انقضوا مصرين كانت المسألة لإجماعية لا عبرة فيها بمخالفة

* الرابعة لا يشترط التواتر في نقله كالسنة * الخامسة إذا عارضه نص أول القابل له وإلا تساقطاً أقول هل يشترط في انعقاد الإجماع موت المجمعين أم لا اختلفوا فيه فقال الإمام وأتباعه وابن الحاجب : لا يشترط وقال الإمام أحمد وابن فورك : يشترط وفصل الآمدى بين الإجماع السكوتي وغيره على ما تقدم إيضاحه هناك وقال إمام الحرمين إن قطعوا بالحكم فلا يشترط وإن لم يقطعوا به بل أسندوه إلى الظن فلا بد من تطاول الزمان سواء ماتوا أم لا . واستدل المصنف على عدم الاشتراط بأن الدليل الدال على كون الإجماع حجة ليس فيه أمرض للتقييد بانقراضهم فيبقى على إطلاقهم إذ الأصل عدم التقييد واستدل الخصم بأنه لو لم يشترط لم يصح رجوع بعضهم لاستلزام الرجوع مخالفة الإجماع لكن الرجوع ثابت فان علياً وافق الصحابة رضى الله عنهم أجمعين في منع بيع المستولدة ثم رجع عنه فانه قال كان رأي ورأى عمر أن لا يبعن وقد رأيت الآن يبعن فقال غبيدة :

الآخرين فعلى الأول أهل الإجماع هم السابقون واللاحقون جميعاً لكن إنما الشرط انقراض السابقين فقط وعلى الثاني هم السابقون فقط فيصح انقراض المجمعين كلهم المسألة (الرابعة : لا يشترط) في الأول (التواتر في نقله) أى الإجماع بل الروى بالآحاد حجة أيضاً لأن الإجماع حجة فيجوز التمسك بمظنونه كما يجوز بمقطوعه (كالسنة) فانه لا يشترط في حجتها التواتر بل خبر الواحد حجة أيضاً قال الجاربردى : نقل الظنى كالسنة بطريق الآحاد موجب للعمل فالقطعى أولى ثم قال ولا مانع أن نقول لانسلم أن كل ظنى موجب أقول لعله أراد بالسنة قسمها منها وهو ما يدل منته على الحكم ظاهراً لاقطعاً والجواب عن المنع أن الأدلة قائمة على اتباع مطلق الظن في العمليات وحيث لم يوجد قطع وكذا لا شرط في حجته أن يبلغ عدد المجتهدين عدد أهل التواتر عند الأكثرين لأن دليل السمع يتناول إجماع أقل من عدد التواتر لكونهم كل الأمة والمسلمين ثم لو لم يبق من المجتهدين إلا واحد فقل قول حجة لمضمون السمعى وهو أنه لا يخرج الحق عن هذه الأمة وإن خالف صريحه لعدم صدق سبيل المؤمنين واجتماع الأمة عليه وقيل ليس بحجة لأن الإجماع يشعر بالاجتماع ، ولأن المنفى عنه الخطأ هو الاجتماع وسبيل المؤمنين ، وهو منتف ههنا المسألة (الخامسة : إذا عارضه) أى الإجماع (نص) من كتاب أو سنة فاما أن يكون أحدهما قابلاً للتأويل أولاً فان كان قابلاً (أول القابل له) أى للأوّل والضمير للبصدر كما فى اعدلوا هو وذلك للجمع بين الدليلين كما إذا كان أحدهما خاصاً والآخر عاماً فيؤول العام بتخصيصه بالخاص أو يكون كل منهما خاصاً وأحدهما قابلاً للتجاوز (وإلا) أى وإن لم يقبل شىء منهما للتأويل (تساقطاً) لأن قبول أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح ~~كذا~~ ذكر العبرى ، وفى

السلامي رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك ، وأجاب المصنف بالمنع أي لانسلم ثبوت الرجوع أو معناه لانسلم ثبوت الاجماع قبل الرجوع وهو الذي ذكره في المحصول قال لأن كلامه على وعبيدة إنما يدل على اتفاق جماعة عليه لا على أنه قول كل الأمة ويؤيده أن جماعة من الصحابة قالوا بالجواز أيضاً كما بيناه في اتفاق العصر الأول . المسألة الرابعة : ذهب الامام والآمدى وأتباعهما كابن الحاجب إلى أن الاجماع المنقول بطريق الآحاد حجة لأن الاجماع دليل يجب العمل به فلا يشترط التواتر في نقله قياساً على السنة وذهب الأكثرون كما قاله الامام إلى أنه ليس بحجة قال الآمدى والخلاف على أن دليل أصل الاجماع هل هو مقطوع به أو مظنون . المسألة الخامسة : إذا عارض الاجماع نص من الكتاب أو السنة فإن كان أحدهما قابلاً للتأويل بوجه ما أول التقابل له سواء كان هو الاجماع أو النص جمعاً بين الدليلين وإن لم يكن أحدهما قابلاً للتأويل تساقطاً لأن العمل بهما غير ممكن والعمل بأحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح ، وهذا كله إذا كانا ظنين فإن كانا قطعيين أو كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً ، فلا تمارض كما ستعرفه في القياس ((فروع)) حكاهما في المحصول * أحدهما : إذا استدلل أهل العصر بدليل أو ذكروا للحديث تأويلاً فذكر أهل العصر الثاني دليلاً آخر أو تأويلاً آخر من غير قدح في الأول جاز على الصحيح ونقله ابن الحاجب عن الأكثرين لأن الناس لم يزالوا على ذلك في كل عصر من غير إنكار فكان ذلك إجماعاً وقيل لا لأن الدليل الثاني والتأويل الثاني غير سبيل المؤمنين * الثاني : اجماع الصحابة مع مخالفة من أدركهم من التابعين ليس بحجة خلافاً لبعضهم لأن الصحابة رجعوا إليهم في وقائع كثيرة فدل على اعتبار قولهم معهم قال ابن الحاجب : فإن نشأ التابعي بعد اجماعهم ففي اعتبار موافقته خلاف مبنى على انقراض العصر « الثالث المبتدع » ان كفرناه فلا اعتبار بقوله لكن لا يجوز التمسك باجماعنا على كفره في تلك المسائل لأنه إنما ثبت خروجهم عن الاجماع بمد ثبوت كفرهم فلو أثبتنا كفرهم فيها باجماعنا لزم الدور ، وإن لم نكفره اعتبرنا قوله لأنه من المؤمنين وحكى ابن الحاجب قولاً ثانياً أنه لا يعتبر لفسقه وثالثاً أن قوله معتبر في حق نفسه لا في حق غيره بمعنى أنه يجوز له مخالفة الاجماع المنعقد عنه ولا يجوز لغيره ذلك . الرابع : ارتداد الأمة متمتع للأدلة على عصمتهم وقال لا يتمتع لانهم إذا فعلوا ذلك لم يكونوا مؤمنين فلا يكون سبيلهم سبيل المؤمنين وأجاب ابن الحاجب بأنه يصدق أن الأمة ارتدت . الخامس : جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر خلافاً لبعض الفقهاء

شرح الجاربردى إن قيل النص التأويل أول لئلا يلغى الاجماع وإلا فإن كان أحدهما أعم خص بالأخص أقول كأنه لا يحمل التخصيص تأويلاً ، وهو ضعيف لأن التأويل صرف

وقال ابن الحاجب أن انكار الاجماع الظنى ليس بكفر وفي القطعى ثلاثة مذاهب المختار ان كان مشهوراً للعوام كالعبادات الخمس كفر وإلا فلا . السادس : الا كثرون أنه لا يجوز أن تنقسم الامة على قسمين أحد القسمين مخطئون في مسألة والقسم الآخر مخطئون في مسألة أخرى لأن خطأهم في مسألتين لا يخرجهم عن أن يكونوا اتفقوا على الخطأ * السابع : يجوز اشتراك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به لأنه لا عذر فيه وحجة المخالف أنه لو جاز ذلك لكان عدم العلم به هو سبيل المؤمنين وحينئذ فيحرم تحصيل العلم به والفرعان الاخيران لم يذكرهما ابن الحاجب إلا أنه ذكر فرعاً قريباً من الاخير فقال اختلفوا في جواز عدم علم الامة بخبر أو دليل راجح إذا عمل على وفقه وعبر الآمدى بعبارة أخرى فقال هل يمكن وجود خبر أو دليل لا معارض له وتشترك الامة في عدم العلم به اختلفوا فيه فمنهم من جوزه . مصيراً منه إلى أنهم غير مكلفين بالعمل بما لم يظهر لهم ولم يبلغهم فاشتركهم في عدم العلم به لا يكون خطأ لأن عدم العلم ليس فعلهم وخطأ مكلف من أوصاف فعله ومنهم من أحاله لأنه يلزم منه امتناع تحصيل العلم به .

تم بحمد الله الجزء الثانى
ويليه الجزء الثالث وأوله الكتاب الرابع فى القياس

اللفظ عن الظاهر إلى غيره بقرينة والتخصيص كذلك اللهم إلا أن يخص التأويل بصارف
ظنى والتخصيص بقطعى .

تم بحمد الله الجزء الثانى
ويليه الجزء الثالث وأوله الكتاب الرابع فى القياس

مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالزهر

١٣٨٨ هـ - ١٩٦٩ م

شرح البدخشى

منهاج العقول
للإمام محمد بن الحسن البدخشى

ومعة

شرح الأسنوى

نهاية السؤل

للإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوى المتوفى سنة ٧٧٢ هـ

كما هما شرح

منهاج الوصول في علم الأصول

تأليف

القاضى البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

الجزء الثالث

مطبعة محمد علي مصطفى وأولاده بالأقصر بمصر

(الاسنوى)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(الكتاب الرابع في القياس وهو : إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لا اشتراكهما في علّة الحكم عند المثبت) أقول القياس والقياس مصدران لقياس بمعنى قدر يقال قاس الثوب بالذراع بقيسه قياساً وقياساً إذا قدره به وهو يتعدى بالباء كما مثلناه بخلاف المستعمل في الشرع فإنه يتعدى بعلى لتضمنه معنى البناء والحل ثم إن التقدير يستدعى التسوية فإن التقدير يستلزم شيئين ينسب أحدهما إلى الآخر بالمساواة * وبالنظر إلى هذا أعنى المساواة عبر الأصوليون عن مطلوبهم بالقياس وقد عرفوه بتعريفات كثيرة والمختار منها عند الآمدى وابن الحاجب أنه مساواة فرع لأصل في علة حكمه والمختار عند الامام وأتباعه ما ذكره المصنف ثم إن القياس له أربعة أركان وهي الأصل

(البدخشي)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(الكتاب الرابع في القياس وهو) في اللغة التقدير يقال قست الأرض بالقصة أى قدرتها بها والمساواة ويتعدى بالباء كما ذكر وكقوله :

خف يا كريم على عرض يدنسه يقال كل سفيد لا يقاس بكا

قال الآمدى هو للتقدير فيستدعى أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة فهو نسبة بين الشيئين يقال فلان لا يقاس بفلان أى لا يساوى به وإنما قيل في الشرع قاس عليه ليدل على البناء فان انتقال الصلة للتضمن وفي الاصطلاح (لإثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لا اشتراكهما في علة الحكم عند المثبت) قوله إثبات مثل حكم المراد بالإثبات القدر المشترك بين القطع والظن أى أعم من أن يكون إثباتاً قطعياً أو ظنياً فيشمل كلا قسمي القياس وبالحكم ما هو أعم من السلبى أو الإيجابى وأراد بالمثل المتحد مع آخر في النوع أو الجنس * الأول كوجوب

والفرع وحكم الأصل والعلّة وقد تضمنها الحد المذكور فقوله لإثبات كالجنس دخل فيه المحدود وغيره والقبود التي بعده كالفصل والمراد بالإثبات هو القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم أو بعدمه والقدر المشترك بينهما هو حكم الذهن بأمر على أمر وقوله مثل احتراز به عن إثبات خلاف حكم معلوم فانه لا يكون قياساً وأشار به أيضاً إلى أن الحكم الثابت في الفرع ليس هو عين الثابت في الأصل فان ذلك مستحيل بل الثابت مثله قال الإمام والمثل تصوره بديهى أى لا يحتاج إلى تعريف فان كل عاقل يعلم بالضرورة كون الحار مثلاً للحار ومخالفاً للبارد فلو لم يكن تصور المثل والمخالف بديهياً لكان الخالى عن ذلك التصور خالياً عن التصديق وقوله حكم هو غير منون على الإضافة لما بعده وأشار به إلى الركن الأول وهو حكم الأصل والمراد به هنا نسبة أمر إلى آخر ليسكون شاملاً للشرعى والعقلى والغوى إيجاباً كان أو سلباً فان القياس يجرى في كليهما على ما ستعرفه وقوله معلوم وأشار به إلى الركن الثانى وهو الأصل وقوله في معلوم آخر أشار به إلى الركن الثالث وهو الفرع والمراد بالمعلوم هو المتصور فدخل فيه العلم المصطلح عليه والاعتقاد والظن فان الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الأمور وإنما عبر به ولم يعبر بالشئ لأن القياس يجرى في الموجود والمعدوم سواء كان ممتنعاً أو ممكناً والشئ لا يشمل المعدوم.

القصاص في النفس المشترك بين القتل بالمتنقل والمحدد والثانى كإثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياساً على إثبات الولاية في مالها فان المشترك بين نوعى الولاية جنسها قيل المثل بديهى التصور بحكم كل عاقل بديهى بان حاراً مثل حار آخر وهو موقوف على تصور المثل فيكون بديهياً وفيه النظر المشهور وإنما قيد بالمثل لأن إثبات العين مستحيل إذ المعنى الشخصى لا يقوم بعينه بمحلين وفيه إشعار بأن القياس لا يتأتى فيما يتماثل الحكمان وذلك لأن شرع الأحكام لا لذاتها بل لما تفضى إليه من مصالح العباد فإذا تماثل الحكمان علم ان ما يحصل بحكم الأصل من المصلحة يحصل بحكم الفرع أيضاً فيتأتى القياس بخلاف ما إذا لم يتماثل كذا ذكر الجاربردى والمراد بالمعلوم الحاصل صورته عند العقل ولم يقل شئ ليتناول قياس المعدوم فان أغلب استعمال الشئ في الوجود الخارجى خصوصاً عند الأشاعرة ولا أصل لثلاثتهم أنه موجود أثبتة بناء على أنه ما يتولد عنه الشئ وكذا القول في معلوم آخر وقد يقال إنما لم يقل حكم أصل في فرع لأن الأصل المقيس عليه والفرع المقيس فأخذهما في تعريف القياس دور وهو مدفوع بأن المأخوذ في التعريف لغوى والمعرف اصطلاحى وبأن الأصل محل الحكم المعلوم ثبوته فيه والفرع محل الحكم المطلوب لإثباته فيه فلا دور والحاصل أن المراد بهما ذات الأصل والفرع والوقوف على القياس وصفاً الأصلية والفرعية

إن كان متممًا اتفاقًا وكذا إن كان ممكنًا عند الأشاعرة وإنما رجع التعبير به على التعبير بالأصل والفرع لثلاثا يقال تصورهما فرع عن تصور القياس فتعريفه بهما دور وقوله لا اشتراكهما في علة الحكم أشار به إلى الركن الرابع وهو العلة رسيًا في تعريفها واحترز بذلك عن إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لا للاشتراك في العلة بل لدلالة نص أو إجماع فانه لا يكون قياسًا وقوله عند المثبت ذكره ليتناول الصحيح والفاقد في نفس الأمر وهب بالمثبت وهو القائس ليعم المجتهد والمقلد كما يقع الآن في المناظرات قال الآمدى وهذا الحد يرد عليه إشكال مشكل لا يحصى عنه وهو أن إثبات الحكم هو نتيجة القياس لجعله ركنًا في الحد يقتضى توقف القياس عليه وهو دور وقد يقال إنما يلزم ذلك أن لو كان التعريف المذكور حادًا ونحن لا نسلبه بل ندعى أنه رسم وقد أشار إليه إمام الحرمين في البرهان قال (قيل الحكمان غير متماثلين في قولنا لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لما وجب بالنذر كالصلاة قلنا تلازم)

كذا ذكر الفاضل أقول ولا يخفى أن ذلك لا يدفع توهم الدور فالأولى عدم استعمالها في التعريف وقوله لا اشتراكهما في العلة إشارة إلى أن القياس لا يمكن في كل شيئين بل إذا كان بينهما مشترك ولا كل مشترك بل ما يوجب الاشتراك في الحكم وقوله عند المثبت أى يكون اشتراكهما في العلة في نظر القائس أعم من أن يكون في الواقع أولا فيشمل القياس الصحيح والفاقد وإنما يقل عند المجتهد إذ المفهوم من إطلاقه المجتهد مطلقا فيخرج عنه قياس المجتهد في المذهب كالفقيه المقلد لأبي حنيفة أو الشافعى مثلا إذا صار مفتيا في المذهب وقائسا لصورة على أخرى كحجة الإسلام وغيره وهذا التعريف أولى بما ذكره البصرى والإمام أن القياس تحصيل حكم الأصل في الفرع لاستوائهما في علة الحكم عند المجتهد يعرف ذلك بما أسلفنا من التقريرات فان (قيل) لقياس العكس بقياس التلازم وهو الاستثنائي والقياس الاقترائى خارج عن الحد أما الأول فلا اشتراط التماثل في الحد و (الحكمان غير متماثلين) ثمة لأنه تحصيل نقيض حكم معلوم في آخر لا فتراقهما في العلة كما (في قولنا لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف) مطلقا (لما وجب) شرطه (بالنذر كالصلاة) فانها لما لم تكن شرطا مطلقا لم تصر شرطا بالنذر فالمطلوب إثبات شرطية الصوم والثابت في الأصل نفي شرطية الصلاة لحكم الفرع نقيض حكم الأصل وأيضا افترا في العلة إذ هي في الأصل أن الصلاة ليست بشرط الاعتكاف بالنذر وهي لا توجد في الصوم لأنه مشروط بالنذر وأما خروج الأخيرين فظاهر (قلنا) لا نسلم إطلاق القياس في اصطلاح الأصول على مثل ذلك فهو في الحقيقة (تلازم) أى قياس استثنائي إذ حاصله أن يقال

والقياس لبَيانِ المُلازمةِ والتَّمائُلِ حاصلٌ على 'التَّقديرِ' والتَّلَازُمِ والاقترانِ لا نُسَمِّيها قِياساً

فولم يفترط لما شرط بالنذر واللازم باطل قوله (والقياس الخ) جواب ما يقال قولهم
كما في الصلاة أبدا للمقيس عليه فيكون قياساً وتقرير الجواب أن القياس دليل سوى التلازم
مستأنف (لبيان الملازمة) فالحكم المراد لإثباته في المقيس عدم اشتراط الصوم بالنذر
على تقدير عدم اشتراطه مطلقاً والحكم الثابت في المقيس عليه عدم اشتراط الصلاة بالنذر
بناء على عدم اشتراطها مطلقاً (والتماثل) بين الحكمين (حاصل على) هذا (التقدير)
والمثل أعم من المثل الواقع أو المقدر والجامع أن ما ليس بشرط لشيء لا يصير شرطاً
بالنذر كذا في محصول الامام وقد يقال إن التماثل حاصل لأن الصلاة تتساوى حكماً حالة
نذرهما في الاعتكاف وحالة عدم نذرهما للاجماع على عدم وجوبها في الحالين فكذا الصوم
يتساوى حكماً في الحالين وليس التساوى بأن يكونا عدم الوجوب للاجماع على الوجوب
حالة النذر فتعين أن يكون التساوى بثبوت الوجوب أقول لا خفاء أن ليس المراد بالتماثل
الاشتراك في مفهوم عام كيف ما كان حتى يكون الاشتراك في مطلق التساوى المشترك بين
تساوى الشئيين في الاثبات وتساويهما في النفي تماثلاً ولذا لا يكفي في التماثل اشتراك الحكمين
في كون كل منهما حكماً ولو سلم إطلاق القياس في الأصول على قياس العكس لكن الإطلاق
عليه وعلى قياس الطرد بالاشتراك اللفظي المحدود وهو الثاني فقط ولا يضر خروج قياس
العكس عنه كما لو حدد العين الباصرة بما يخصها لا يفتقض بخروج العين الجارية عنه كذا
ذكر الآمدي والجواب عن خروج الأخيرين أن الحد للقياس الأصولي (والتلازم
والاقترااني لا نسميها) أى لا نسمى نحن شيئاً منهما (قياساً) في هذا الاصطلاح
وإطلاقه عليهما اصطلاح المنطقيين حيث عرفوا القياس بأنه قول مؤلف من أقوال يلزم عنه
لذاته قول آخر لو سلمت وذلك لأن ما نحن فيه من القياس لا بدله من التسوية وهى لا تكون
إلا في شبيه صورة بأخرى وهو لا يوجد في التلازم والاقتران فان قلت التسوية حاصلة
هناك أيضاً إذ المطلوب بعد التحصيل يصير مثل المتقدمتين في المعلوماتية قلنا لو كفى هذا
القدر لكان التمسك بأى دليل كان في إثبات الحكم المطلوب حتى النص قياساً لجعله المطلوب
المجهول كالدليل في المعلوماتية واللازم باطل كذا ذكر الجارردى ثم قال والشامل لجميع
الانواع تعريف المنطقيين للقياس أقول لا خفاء في أنهم جعلوا القياس الأصولي قسماً
لقياسهم الذى عرفوه وسموه تمثيلاً وصرحوا بأن قولنا يلزم منه مخرج التمثيل والاستقراء
لجواز التخلف في مدلولهما فلا يكون تعريفهم هذا شاملاً للقياس الأصولي اللهم أن يجعل اللزوم أعم

وفيه بابان الاول في بيان أنه حجة وفيه مسائل) أقول اعترض بعضهم على هذا الحد فقال انه غير جامع لأن اشتراط تماثل الحكمين يخرج قياس العكس وهو إثبات نقيض حكم معلوم في معلوم آخر لوجود نقيض علته فيه ومثاله ما قاله المصنف وتقريره أنه إذا نذر أن يعتكف صائماً فإنه يشترط الصوم في صحة الاعتكاف اتفاقاً ولو نذر أن يعتكف مصلياً لم يشترط الجمع اتفاقاً بل يجوز التفريق واختلفوا في اشتراط الصوم في الاعتكاف بدون نذره معه فشرطه أبو حنيفة ولم يشترطه الشافعي فيقول أبو حنيفة لولم يكن الصوم شرطاً لصحة الاعتكاف عند الإطلاق لم يصّر شرطاً له بالنذر قياساً على الصلاة فإنها لما لم تكن لصحة الاعتكاف حالة الإطلاق لم تصّر شرطاً له بالنذر والجامع بينهما عدم كونهما شرطين حالة الإطلاق فالحكم الثابت في الأصل أعني الصلاة عدم كونها شرطاً في صحة الاعتكاف والعلة فيه كونها غير واجبة بالنذر والحكم الثابت في الفرع كون الصوم شرطاً في صحة الاعتكاف والعلة فيه وجوبه بالنذر فافترقا حكماً وعلة وأجاب المصنف بأننا لا نسلم أنه غير جامع فإن الذي سميتموه قياس العكس إنما هو تلازم فإن المستدل يقول لولم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لم يكن واجباً بالنذر لكنه وجب بالنذر فيكون الصوم شرطاً فهذا في الحقيقة تمسك بنظم التلازم وإلى هذا أشار بقوله قلنا تلازم ثم ان دعوى ملازمة أمر لا مر لا بد من بيانها بالدليل فبينما المستدل بالقياس المستعمل عند الفقهاء وهو أن ما ليس بشرط لصحة الاعتكاف لا يجب بالنذر قياساً على الصلاة وإليه أشار بقوله والقياس لبيان الملازمة يعني أن القياس المحدود وهو القياس المستعمل عند الفقهاء قد استعمل هنا لبيان الملازمة فتلخص أن قياس العكس مشتمل على تلازم وعلى القياس المحدود الذي لبيان الملازمة ثم شرع المصنف يحجب عن كل منها لاحتمال أن يكون هو المقصود بالإيراد فأجاب عن الثاني ثم عن الأول وحاصله أن الحصر ان اعتمد في إيراد قياس العكس على القياس الذي لبيان الملازمة فهو غير وارد لأن الأصل والفرع فيه متماثلان لكن التماثل حاصل على التقدير فإنه على تقدير عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف يلزم ان لا يشترط أيضاً حالة النذر كما أن الصلاة لا تشترط في الاعتكاف حالة النذر فأثبت عدم وجوب الصوم بالنذر بالقياس على عدم وجوب الصلاة بالنذر على تقدير عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف والجامع كون كل من الصلاة والصوم غير شرط في صحة الاعتكاف فان قولنا

من الزوم المنطوق أو يحمل قوله لجميع الأنواع على ما سوى الأصول كالعكس والتلازم والاقتران (وفيه) أى في هذا الكتاب (بابان الباب الاول في بيان أنه) أى القياس (حجة) بمعنى أنه يجب العمل به كالسنة ولو قدم باب بيان الأركان لكونها من الذانبات لكان أنسب (وفيه مسائل)

إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر أعم من أن يكون حقيقة أو تقديرًا وإلى هذا أشار بقوله والنمائل حاصل على التقدير وإن اعتمد الخصم في الإيراد على التلازم فنحن نسلم أنه خارج عن ححد القياس لكن لا يضرنا ذلك فإنه ليس بقياس عندنا لأن أصول الفقه إنما يتكلم فيها على القياس المستعمل في الفقه والفقهاء إنما يستعملون قياس العلة وأما ما عداه كالتلازم والافتراضي فإن الذي يسميهما قياساً إنما هم المنطقيون إذ القياس عندهم قول مواف من أقوال متى سلمت لزوم عنه لذاته قول آخر والذي يسميه الأصوليون قياساً يسميه المنطقيون تمثيلاً للتلازم قد عرفته ويمرغه بالاستثنائي سواء كان بان أولاً * وأما الافتراضي فكقولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة لا بد فيها من النية يفتج أن كل وضوء فلا بد فيه من النية وإلى هذا أشار بقوله والتلازم والافتراضي لانسيمهما قياساً والتقارير المذكور في السؤال والجواب اعتمده واجتنب غيره قال : (الأولى في الدليل عليه يجب العمل به شرعاً وقال الفقهاء والبصري عقلاً والقاساني والنهرواني حيث العلة منصوصة أو الفرع بالحكم أولى كتحريم الضرب على تحريم التأفيف وداود أنكر التعبد به وأحاله الشيعة والنظام واستدل أصحابنا بوجوه الأول أنه مجاوزة عن الأصل إلى الفرع

المسألة (الأولى في الدليل عليه) أي على وجوب العمل به والمدعى أنه (يجب العمل به شرعاً وقال الفقهاء) من الأشاعرة (والبصري) من المعتزلة يجب العمل بالقياس المنصوص العلة وغيره (عقلاً) كما وجب سمماً كذا ذكر الفهري والمفهوم من ظاهر شرح الجاربردي أن وجوب العمل عندهما بالعقل لا بالسمع (و) قال (القاساني والنهرواني) يجب العمل بالقياس (حيث العلة منصوصة) صريحاً أو إيماء (أو) كان (الفرع بالحكم أولى كتحريم الضرب) أي كقياسه (على تحريم التأفيف) وفيما سوى ذلك لا يعمل به والفهري لم يقيد وجوب العمل به على قولها بشيء من العقل والسمع وقيد الجاربردي بأنه العقل (وداود أنكر التعبد به) أي القياس أي وقوع تكليف العبد بوجوب العمل به في الأحكام الكلية التي يمكن التخصيص عليها لكنه ما أحال ذلك (وأحاله الشيعة) وبعض المعتزلة مطلقاً (والنظام) في شرعنا بناء على ما زعم أن مبنى شرعنا على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات فيمتنع القياس حيثئذ وسنحققه (واستدل أصحابنا) على وجوب العمل به (بوجوه) أربعة الكتاب والسنة والإجماع والمعقول ولم تتمسك بالقياس لامتناع إثبات الشيء بنفسه الوجه (الأول أنه) أي القياس (مجاوزة عن) حكم (الأصل إلى) حكم (الفرع

والمجاوزه اعتباراً وهو مأمور به في قوله تعالى : (فاعتبروا) قيل المراد الاتعاظ فإن القياس الشرعي لا يناسب صدر الآية قلنا المراد القدر المشترك قيل الدال على الكلّي لا يدل على الجزئي قلنا بلى ولكن ههنا جواز الاستثناء دليل العموم

والمجاوزه) عن شيء إلى غيره (اعتبار) لأنه من العبور وهو المجاوزة يقال عبرت عليه وعبر النهر بمعنى جاوزته وجاوزه ومعبّر للمجاز أي موضع المجاوزة والمعبرة آلة الجواز وهي السفينة والمعبرة لدمعة جاوزت الجفن وعبر الرؤيا أي جاوزها إلى ما يلزمها فيها مترادفان فالقياس اعتبار (وهو) أي الاعتبار (مأمور به في قوله تعالى فاعتبروا) يا أولى الأبصار فالقياس مأمور به فيكون حجة فإن قلت اللازم وجوب القياس لاحجيته بمعنى وجوب العمل به قلنا لا فرق بينها أو معنى وجوب القياس وجوب إثبات الحكم الشرعي في بعض الصور لمشاركتها للبعض الآخر في العلة وهذا معنى وجوب العمل به فإن (قيل) لا نسلم أن القياس اعتبار وقوله لأنه مجاوزة والمجاوزه اعتبار قلنا لا نسلم الثانية إذ لا يقال للقياس في الحكم الشرعي أنه معتبر إليه أشار الفري أقول فيه نظر إذ هو منع المقدمة المثبتة بالدليل من غير تعرض له وأيضاً قوله إذ لا يقال مع أنه لا يحسن سنداً للمنع على ما لا يخفى غير صحيح أيضاً فإن إطلاق المعتبر على القائس شائع بين القوم ومنه ما قال صاحب التنقيح وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين أراد بالمعالم العلل وبالمعتبرين القائسين وكذا إطلاق الاعتبار على القياس ومنه ما في مفتاح الهداية والاعتبار بالأمثال من صنعة الرجال وفيه بحث ثم يتجه أن يقال لا يراد بالاعتبار في الآية القياس الشرعي الذي هو المجاوزة الخاصة بل (المراد الاتعاظ) كما في قوله تعالى أن في ذلك لعبرة لأولى الأبصار وقوله عليه السلام السعيد من اعتبر بغيره (فإن القياس الشرعي لا يناسب صدر الآية) إذ لا يناسب أن يقال يخبرون بيوهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا النبيذ بالخير فإنه كلام ركيك (قلنا) الرككة إذ أريد الصورة الخاصة وهي بخصوصها لا تراد بل (المراد القدر المشترك) بين القياس الشرعي والاتعاظ وهو المجاوزة إذ الاتعاظ أيضاً مجاوزة من حال الضم إلى حال نفسه فإن (قيل) سلمنا ذلك لكن لا يلزم من وجوب القدر المشترك وجوب القياس إذ (الدال على الكلّي) كالقدر المشترك ههنا (لا يدل على الجزئي) كالقياس مثلاً إذ لا دلالة للعام على الخاص (قلنا بلى) أن الدال على ذلك من حيث هو لا يدل على ذا (ولكن) لم لا يجوز أن يدل بقرينة و (ههنا جواز الاستثناء دليل العموم) فيكون شاملاً لجميع الجزئيات ومنها القياس قال الخنجي لا نسلم صحة الاستثناء

فيل الدلالة ظنيّة قلنا المقصود العمل فيكفي الظن) أقول اتفق العلماء كما قاله في الحصول قبيل هذه المسألة على أن القياس حجة في الأمور الدنيوية واختلفوا في الشرعية فذهب الجمهور إلى وجوب العمل بالقياس شرعا وذهب القفال القاشي من الشافعية وأبو الحسين البصري من المعتزلة إلى أن العقل قد دل على ذلك مع السمع أيضا كما صرح به في الحصول وقال القاشي والنهرواني يجب العمل به في صورتين إحداهما

وإنما يصح لو كان الأمر بالماهية أمراً بجميع الجزئيات وهو أول المسألة قال الفهرى صحته ظاهرة لأنه لا يخطأ لغة من قال اعتبر إلا الاعتبار الفلاني وصحة الاستثناء معيار العموم فيعلم أن الصدر أمر بجميع الجزئيات لأنه أمر بالماهية وهو مستلزم الأمر بالجزئيات أقول دليل تحقيق العموم إنما هو وجود الاستثناء لا مجرد صحته وصحته بمعنى إمكانه إنما تقتضي صحة استعمال الصدر في العموم ولو على خلاف الظاهر فلا يلزم عمومه بالفعل إلا عند مقارنة الاستثناء وذلك لأن إمكان الشروط إنما يستلزم إمكان الشرط لوجوده ويمكن دفعه بأن المراد بالصحة أنه لا مانع ثمة من وقوع الاستثناء وذا يقتضي أن العموم بالفعل هناك حاصل وإلا لتحقيق مانع ويمكن بيان العموم بأنه حذف متعلق الاعتبار على نحو حذف المفعول في فلان يعطى وفي قد كان منك ما يؤلم فيفهم العموم ظاهراً تحرراً عن الترجيح بلا مرجع بالقصد إلى فرد دون فرد وفيه بحث فإن قلت خيفة يلزم وجوب مثل اعتبار حال السماء بحال الأرض في قبول الحركة والسكون مثلاً قلنا أمثاله مخصوص بالإجماع وذكر الفاضل في بيان عمومته أن اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار وهو عام أقول لأنسلم ذلك بل في معنى افعلوا اعتباراً كما ذهب إليه المحققون في اضرب أنه بمعنى افعل ضرباً فإن التعريف بلام الاستغراق زائد لأدليل عليه ثم قال وعلى تقدير عدم العموم فالإطلاق كاف أقول لأنسلم أنه كاف في المطلوب وهو شمول الاعتبار للقياس الشرعي كيف ومطلق الاعتبار يكفي فيه تحققه في ضمن الاتعاض وأما ما قيل أن المطلق ينصرف إلى الكامل فليس معناه وجوب شموله للأفراد كلها بل المراد انصرافه إلى ما هو كامل في هذا المفهوم كالرقبة في تحرير رقبة ينصرف إلى السليمة لا إلى جميع الرقبات (قيل) سلنا العموم لكن (الدلالة) أى دلالة العام (ظنية) فلا يصح دليلاً في المسألة العلمية وهي كون القياس حجة وكذا كون الاعتبار مجاوزة مأخوذ من الاشتقاقات التي لا تفيد اليقين وأيضاً صيغة الأمر تحتل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع المجتهدين الحاضرين فقط والتقييد ببعض الأحوال والأزمنة فكيف ثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان (قلنا) سلنا أن المسألة علمية أى عما ينبغي أن يعتد لكن (المقصود العمل فيكفي الظن) لما عرفت من أنه وسيلة

أن تكون علة الاصل منصوصة إما بصريح اللفظ أو بإيمانه والثانية أن يكون الفرع بالحكم
أولى من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف واعترفا بأنه ليس للعقل هنا مدخل
لا في الوجوب ولا في عدمه كما قاله في المحصول أيضا وهذه الثانية أبدلها في المستصفي بالحكم
الوارد على سبب كرجم ما عزو وأبدلها في البرهان بالحكم الذي هو في معنى المنصوص عليه كقياس
صب البول في الماء بالبول فيه لكنه جعل الثاني من كلام المصنف دخلا في القسم الأول وأنكر
داود الظاهري وأتباعه التبعيد به شرعا أى قالوا لم يرد في الشرع ما يدل على العمل بالقياس وإن
كان جائزا عقلا وهذا الذى ذكره المصنف مخالف لما في المحصول والحاصل فإن المذكور فيهما
أن داود وأصحابه قالوا يستحيل عقلا التبعيد بالقياس كالمذهب الذى ذكره المصنف بعد هذا
لكنه موافق لما نقله عنه الغزالي وإمام الحرمين وهو مقتضى كلام الآدى وابن الحاجب أيضا
ومذهب جماعة إلى أنه يستحيل عقلا التبعيد بالقياس ونقله المصنف عن النظام والشيعة وفيه
نظر من وجوه منها أن صاحب المحصول والحاصل وغيرهما نقلوا عن النظام أنه يقول بذلك
في شريعتنا خاصة قال لأن مبناها على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات كما سيأتى
(ومنها) أن المصنف قد ذكر بعد هذا أن القياس الجلى لم ينكره أحد وأن النظام يقول إن
التنصيص على العلة أمر بالقياس فلز من ذلك أن يكون مذهب النظام كذهب القاشاني والنيروانى
من غير فرق وقد غاير بينهما وأن يكون مذهب داود والشيعة مخصوصا أيضا ومنها أن الشيعة
منقسمة إلى امامية وزيدية والزيدية قائلون بأنه حجة كما سيأتى في كلامه (قوله استدل) أى
استدل أصحابنا على كونه حجة بالكتاب والسنة والاجماع والدليل العقلى الأول الكتاب
وهو قوله تعالى فاعتبروا وجه الدلالة أن القياس مجاوزة بالحكم عن الاصل إلى الفرع والمجازة
اعتبار لأن الاعتبار معناه العبور وهو المجاوزة تقول جزت على فلان أى عبرت عليه والاعتبار مأمور
به لقوله تعالى فاعتبروا وإلى الاعتبار أشار المصنف بقوله وهو فيفتح أن القياس مأمور به

إلى العلم بوجوب العمل والاحتمالات المذكورة لاندفع الظهور وإفادة الظن والجار يردى منع
كونها علمية وكأنه أراد أنها ليست مما ادعى فيه القطع قال صاحب التنقيح تركيب الاعتبار
يدل على التجاوز فيدل على الانعاط عبارة لأنه سيق له وعلى القياس إشارة لأنه غير مسوق
أقول المطلق إذا تعين إرادة أحد أفراد بقرينة فلا نسلم دلالاته على إرادة فرد آخر إشارة
إلى ذلك في العام أو حيث يوجد دليل خارجي ثم قال سلمنا أن الاعتبار الانعاط لكن ثبت
القياس دلالة أى بفحوى الخطاب وطريقها أن النص هو قوله تعالى وظنوا أنهم مانعتهم
حصونهم من الله الآية ذكر هلاك قوم بناء على سبب وهو اعتزازهم بالقوة والشوك ثم أمر
بالاعتبار بمعنى اجتنبوا عن مثل هذا السبب ولا ترتب على فعلكم مثل هذا الجزاء فلما

(قوله قيل المراد) أى اعتراض الخصم بثلاثة أوجه : أحدها لانسلم أن المراد بالاعتبار هنا هو القياس بل الاعتاظ فان القياس الشرعى لا يناسب صدر الآية لانه حينئذ يكون معنى الآية يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو فى غاية الركاكزة فيصان كلام البارى تعالى عنه وأجاب المصنف بأن المراد بالاعتبار هو القدر المشترك بين القياس والاعتاظ والمشارك بينهما هو المجاوزة فان القياس مجاوزة عن الأصل إلى الفروع كما تقدم والاعتاظ مجاوزة من حال الغير إلى حال نفسه وكون صدر الآية غير مناسب للقياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبة للقدر المشترك بينه وبين الاعتاظ فان من سئل عن مسألة فأجاب بما لا يتناولها فإنه يكون باطلا ولو أجاب بما يتناولها ويتناول غير هافاته يكون حسناً : الاعتراض الثانى أنه لا يلزم من الأمر باعتبار الذى هو القدر المشترك الأمر بالقياس فان القدر المشترك معنى كل القياس جزئى من جزئياته والدال على الكلى لا يدل على الجزئى وأجاب فى المحصول بوجهين أحدهما وعليه اقتصر المصنف أن ما قاله الخصم من كون الأمر بالمأهية السككية لا يكون أمراً بشئ من جزئياته على التعيين مسلم لكن ههنا قرينة دالة على العموم وهى جواز الاستثناء فإنه يصح أن يقال اعتبروا إلا فى الشئ الفلانى وقد تقدم غير مرة أن الاستثناء معيار العموم وهذا الجواب ضعيف لأن الاستثناء إنما يكون معياراً للعموم إذا كان عبارة عن اخراج مالو لاه لوجب دخوله إما قطعاً أو ظناً ونحن لانسلم أن الاستثناء بهذا التفسير يصح هنا فان الفعل فى سياق الاثبات لا ينعم وأيضاً فان هذا الجواب لو صح لا يمكن اطراذه فى سائر السكليات فلا يوجب كلى إلا وهو يدل على سائر الجزئيات وهو باطل والجواب الثانى أن ترتيب الحكم على الشئ يقتضى العلية وذلك يقتضى أن علة الأمر بالاعتبار هو كونه اعتباراً فلزم أن يكون كل اعتباراً موراً به وهو أيضاً ضعيف لما قاله صاحب التحصيل من كونه اثباتاً للقياس بالقياس وقد يجاب بجواب آخر وهو أن الأمر بالمأهية

أدخل فإم التعليل على فاعتبروا دل على علية القضية المذكورة لوجب الاعتاظ وإنما تكون علة له باعتبار قضية كلية وهى أن كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب إذ التعليل إنما يصدق إذا كان الحكم الكلى صادقاً فيكون فى هذا الجزئى صادقاً وإذا أثبتت القضية السككية ثبت وجوب القياس فى الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من فام التعليل فيكون مفهوماً لغة فيكون دلالة النص لا قياساً حتى يلزم لإثبات القياس بالقياس وهى مقبولة اتفاقاً وفيه نظر لأن الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضى العلية التامة حتى يلزم أن يكون علة وجوب الاعتاظ هى القضية السابقة غاية ما فى ذلك أن يكون لها دخل فى ذلك وهذا لا يدل على أن كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على أن ما ذكره من التحقيق مما شك فيه الأفراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص كذا

المطلقة وان لم يدل على وجوب الجزئيات لكنه يقتضى التخيير بينها عند عدم القرينة والتخيير يقتضى جواز العمل بالقياس وجواز العمل به يستلزم وجوب العمل به لأن كل من قال بالجواز قال بالوجوب * الاعتراض الثالث سلطنا أن الآية تدل على الأمر بالقياس لكن لا يجوز التمسك بها لأن التمسك بالعموم واشتقاق الكلمة كما تقدم إنما يفيد الظن والشارع إنما أجاز الظن في المسائل العملية وهى الفروع بخلاف الأصول لفرط الاهتمام بها وأجاب المصنف بأنا لا نسلم أنها عملية لأن المقصود من كون القياس حجة إنما هو العمل به لا مجرد اعتقاده كأصول الدين والعمليات يكتفى فيها بالظن فكذلك ما كانت وسيلة إليها هذا هو الصواب فى تقديره وقد صرح به فى الحاصل وهو رأى أبى الحسين وان كان الأكثرون كما نقله الإمام والآدى قالوا انه قطعى وأما قول بعض الشارحين إنه يكتفى فيها بالظن مع كونها عملية لسنها وسيلة فباطل قطعاً لأن المعلوم يستحيل إثباته بطريق مظنونة وقد التزم فى المحصول هذا السؤال ولم يجب عنه قال : (الثانى قصة معاذ وأبى موسى قيل كان ذلك قبل نزول : (اليوم أكملت لكم دينكم) قلنا المراد الأصول لعدم النص على جميع الفروع الثالث أن أبابكر قال فى الكلالة أقول برأى الكلالة ما عدا الوالد والولد والرأى هو القياس إجماعاً وعمر أمر أبابكر موسى فى عهده بالقياس

قال الفاضل الوجه (الثانى قصة معاذ وأبى موسى) فانه روى أنه عليه السلام لما أراد بعثهما إلى اليمن قال بهم تحكما قالوا اذا لم نجد الحكم فى الكتاب والسنة نقيس الأمر بالأمر فما كان أقرب لنعمل به فصوبهما رسول الله عليه السلام وذا يدل على حجة القياس قال الفزرى وهذا إنما يدل على جواز العمل بالقياس لا وجوبه أقول جعل القياس قرين الكتاب والسنة الموجبين للعمل مع دلالة الحال على أن السؤال عما منه يستفاد الحكم الواجب عليهما للقضاء به دليل واضح على أنه موجب للعمل فإن (قيل كان ذلك) أى العمل بالقياس (قبل نزول) قوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم) أى قبل استقرار الشرع وكال الدين إذ لم تكن النصوص وافية حينئذ بجميع الأحكام وأما بعد ذلك فقد صار القياس مستغنى عنه وإلا لم يكن الدين كاملاً لأن ذلك إنما يكون لو بين فيه جميع ما يحتاج إليه (قلنا) خصوصية الزمان غير معتبرة إذاً الأصل عدم التخصيص ببعض الأزمان ولا نسلم أن المراد بكال الدين الكمال فى جميع المسائل الأصلية والفرعية بل (المراد الأصول) أى الكمال فيها (لعدم النص على جميع الفروع) الوجه (الثالث أن أبابكر) رضى الله عنه (قال فى الكلالة أقول برأى الكلالة ما عدا الوالد والولد والرأى هو القياس إجماعاً و) أن (عمر أمر أبابكر موسى فى عهده بالقياس) لما روى عنه أنه كتب فى رسالته اعرف

وقال في الجد أفضى فيه برأى وقال عثمان إن اتبعت رأيك فسديد وقال على اجتمع رأى ورأى عمر في أم الولد وقاس ابن عباس الجد على ابن الابن في الحجب ولم ينكر عليهم وإلا لا شتهر . قيل ذموه أيضاً قلنا

الاشياء والنظائر وقس الامور برأيك (وقال) عمر أيضاً (في الجد أفضى فيه برأى وقال عثمان) رضى الله عنه له أى لعمر (إن اتبعت رأيك فسديد) أى فرائك سديد وإن تتبع رأى من قبلك فتعم الرأى (وقال على اجتمع رأى ورأى عمر في أم الولد) على أن لا تباع وقد رأيت الآن بيعها (وقاس ابن عباس الجد على ابن الابن في الحجب) أى حجب الاخوة . وقال في حق زيد ابن ثابت لما رأى مقاسمة الجد مع الاخوة لا يتقى الله زيد يرى ابن الابن ابناً ولا يرى أب الاب أباً . ولم يرد التسمية فان الجد لا يسمى أباً باللغة بل يشبه الجد بابن الابن في الحجب وذلك هو القياس فهو لا قالوا بالقياس وعملوا به (ولم ينكر) الاستدلال بالقياس (عليهم وإلا) أى لو أنكروا (لا شتهر) أى القياس أصل عظيم في الشرع نفياً وإثباتاً وهؤلاء القائلون به من عظماء الصحابة فلو أنكروا أحد عليهم ذلك لنقل إلينا لأنهم نقلوا الاختلاف في الفروع كاختلافهم في الجد مع الاخوة فالاختلاف في الاصول أولى بالنقل فثبت أنهم قالوا بالقياس من غير تكبير أحد فهو اجماع سكونى على أن القياس حجة فإن (قيل ذموه أيضاً) قال الجار بردى هذا منع المقدمة القائلة بأنه لم ينكر الباقون أى لانسلم ذلك قوله وإلا لا شتهر قلنا الملازمة مسلمة وبقى التالى ممنوع بل اشتهر فإنه نقل الانكار عن الصحابة فقال أبو بكر كذا وعمر كذا وعلى أقول لا ظهر أنه معارضة أى ما ذكر من أنهم قالوا بالقياس معارض بانكار القائلين به إياه فقال أبو بكر رأى سماء وظلنى ورأى أرض تغلنى إذا قلت في كتاب الله برأى وعن عمر إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوها واذلوها وعنه أيضاً وإياكم والمكايلة فقييل ما هى قال المقايسة وعنه أيضاً فيما كتب الى سريج افض الكتاب ثم بالسنة ثم باجماع أهل العلم فإن لم تجد فلا عليك ان لا تقضى وعن عثمان وعلى لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره وعن ابن عباس يذهب فقهاؤكم وخياركم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم وعنه إذا قلتم فى دينكم بالقياس أحللتكم كثيراً ما حرم الله وحرمتكم كثيراً مما أحل الله وعنه إياكم والمقاييس فإنما عبت الشمس والقمر بالمقاييس وكذا روى عن غيرهم إنكاره كما روى عن ابن عمر أن السنة ماسنه النبي عليه السلام فلا تجعلوا رأيكم سنة (قلنا) ما ذكرنا دل على أعمال القياس وما ذكرتم على إهماله وإهمالها خلاف الاصل وإعمال أحدهما فقط

حَيْثُ فَقَدْ شَرْطَهُ تَوْفِيقًا الرَّابِعُ أَنْ ظَنَّ تَعْلِيلَ الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ
بِعِلَّةٍ تَوْجِدُ فِي الْفَرْعِ يُوجِبُ ظَنَّهُ الْحُكْمَ فِي الْفَرْعِ وَالنَّقِضَانِ
لَا يُمَكِّنُ الْعَمَلُ بِهِمَا وَلَا التَّارِكُ لهُمَا وَالْعَمَلُ بِالْمَرْجُوحِ مَمْنُوعٌ
فَتَعَيَّنَ الْعَمَلُ بِالرَّاجِحِ) أَقُولُ الدَّلِيلُ الثَّانِي عَلَى حُجَّةِ الْقِيَاسِ السَّنَةُ فَإِنَّهُ رَوَى أَنَّ النَّبِيَّ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مَعَاذًا وَأَبَا مُوسَى إِلَى الْيَمَنِ قَاضِيَيْنِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فِي نَاحِيَةٍ فَقَالَ
لَهُمَا بِي تَقْضِيَانِ فَقَالَا إِذَا لَمْ نَجِدْ الْحُكْمَ فِي السَّنَةِ نَقِيسُ الْأَمْرَ بِالْأَمْرِ فَإِذَا كَانَ أَقْرَبُ إِلَى الْحَقِّ
عَمَلْنَا بِهِ فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَصَبْتُمَا وَاعْتَرَضَ الْحَصَمُ بِأَنْ تَصَوِّبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ كَانَ قَبْلَ نَزُولِ قَوْلِهِ تَعَالَى الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ فَيَكُونُ الْقِيَاسُ حُجَّةً فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ
لِكُونَ النُّصُوصِ غَيْرِ وَافِيَةٍ بِمَجْمِيعِ الْأَحْكَامِ وَأَمَّا بَعْدُ لِإِكْمَالِ الدِّينِ وَالنَّصِصِ عَلَى الْأَحْكَامِ
فَلَا يَكُونُ حُجَّةً لِأَنَّ شَرْطَ الْقِيَاسِ فَقْدَانُ النَّصِّ وَالْجَوَابُ أَنَّ التَّصَوِّبَ دَالٌّ عَلَى كَوْنِهِ

تَرْجِيحٌ بِلَا مَرَجَحٍ فَيَعْمَلُ بِهَا وَطَرِيقُهُ أَنْ يَقَالَ إِنْ ذَمُّهُمْ وَإِنْكَارُهُمُ لِلْقِيَاسِ كَانَ (حَيْثُ
فَقَدْ شَرْطَهُ) وَاتِّفَاقُهُمْ عَلَى صَحَّةِ الْقِيَاسِ حَيْثُ فَقَدْ شَرْطَهُ وَاتِّفَاقُهُمْ عَلَى صَحَّةِ الْقِيَاسِ حَيْثُ
اسْتَجْمَعَ الشَّرَاطُ (تَوْفِيقًا) بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ وَإِعْمَالًا لَهُمَا وَلَوْ مِنْ وَجْهِ وَالْجَوَابُ التَّفْصِيلُ
أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ قَوْلِ أَبِي بَكْرٍ تَفْسِيرَ الْقُرْآنِ بِالرَّأْيِ لِقَوْلِهِ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَمِنْ قَوْلِ عُمَرَ فِي الْأَوَّلِ
ذَمٌّ مِنْ تَرْكِ الْأَحَادِيثِ وَعَمَلٌ بِالْقِيَاسِ وَفِي الثَّانِي الْمُقَاسَاةُ وَالتَّخْمِينُ فِي قَدْرِ الْمَبِيعِ كَمَا فِي
الْمَزَانَةِ وَأَمَّا الثَّلَاثُ لَيْسَ بِنَصٍّ فِي ذَمِّ الْقِيَاسِ وَمِنْ قَوْلِ عُثْمَانَ وَعَلَى أَنَّهُ لَوْ كَانَ جَمِيعُ الدِّينِ
بِالْقِيَاسِ وَالْمُرَادُ التَّنْبِيهِ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ كُلُّ مَا أَتَتْ بِهِ السَّنَةُ عَلَى وَفْقِ الْقِيَاسِ وَمِنْ قَوْلِ ابْنِ
عَبَّاسٍ فِي الْأَوَّلِ وَالثَّانِي الرَّأْيَ الْمَجْرُودَ عَنْ اعْتِبَارِ الشَّارِعِ وَفِي الثَّلَاثِ مَنَعَ جَوَازِهِ فِي أَصُولِ الدِّينِ
بِدَلِيلٍ إِنَّمَا عُبِدَتِ الشَّمْسُ وَمِنْ قَوْلِ ابْنِ عُمَرَ ذَمُّ تَرْكِ السَّنَةِ رَأْسًا وَجَعَلَ الرَّأْيَ هَلَاكًا أَمْرَ
الدِّينِ وَمُخْتَارَ الْفَنَى إِنْ الْحَقُّ تَرْجِيحٌ رَوَايَاتُ الذَّمِّ عَلَى رَوَايَاتِ إِيْجَابِ الْعَمَلِ لِأَنَّ إِنْكَارَهُمُ
فِيهَا صَرِيحٌ دُونَ قَوْلِهِمْ بِهِ الْوَجْهِ (الرَّابِعُ أَنَّ) الْقِيَاسَ لَا يَكُونُ إِلَّا حَيْثُ (ظَنَّ تَعْلِيلَ الْحُكْمِ
فِي الْأَصْلِ بِعِلَّةٍ تَوْجِدُ فِي الْفَرْعِ) وَإِنْ ظَنَّ تَعْلِيلَ الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ بِعِلَّةٍ تَوْجِدُ فِي الْفَرْعِ
(يَوْجِبُ ظَنَّهُ الْحُكْمَ فِي الْفَرْعِ) لَوْجُودُ مَا ظَنَّ عَلَيْهِ فِي الْأَصْلِ فِيهِ وَحَيْثُذَنْبُ الْحُكْمِ
بثبُوتِ الْحُكْمِ فِي الْفَرْعِ لِأَنَّ الْحُكْمَ الْمَظْنُونَ فِي الْفَرْعِ يَكُونُ نَقِیْضَهُ وَهُوَ عَدَمُهُ
مَوْهُومًا (وَالنَّقِیْضَانِ لَا يُمَكِّنُ الْعَمَلُ بِهِمَا) أَيْ الْحُكْمَ بِحَقِيقَةٍ كِلَاهُمَا لِاسْتِحَالَةِ اجْتِمَاعِهِمَا
(وَلَا التَّارِكُ لَهُمَا) أَيْ الْحُكْمَ بِبَطْلَانِ كُلِّ مِنْهُمَا لِاسْتِحَالَةِ الِارْتِفَاعِ فَلَا يَدُّ مِنَ الْعَمَلِ
بِأَحَدِهِمَا (وَالْعَمَلُ بِالْمَرْجُوحِ) وَهُوَ الْمَوْهُومُ مَعَ وَجُودِ الرَّاجِحِ وَهُوَ الْمَظْنُونَ
(مَمْنُوعٌ فَتَعَيَّنَ الْعَمَلُ بِالرَّاجِحِ) أَيْ الْعَمَلُ بِالظَّنِّ بِوُجُودِ الْحُكْمِ فِي الْفَرْعِ الرَّاجِحِ

حجة مطلقاً والاصل عدم التخصيص بوقت دون وقت والمراد من الاكمال المذكور في الآية إنما هو اكمال الاصول لاننا نعلم أن النصوص لم تشتمل على أحكام الفروع كلها مفصلة فيكون القياس حجة في زماننا لا يثبت تلك الفروع (قوله الثالث) أى الدليل الثالث على حجية القياس الاجماع فان الصحابة قد تكرر منهم القول به من غير انكار فكان ذلك اجماعاً بيانه أن أبا بكر رضى الله عنه سئل عن الكلالة فقال أقول فيها برأى فان يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فني ومن الشيطان * الكلالة ما عدا الوالد والولد * والرأى هو القياس اجماعاً كما قاله المصنف وأيضاً فان عمر رضى الله عنه لما ولى أبا موسى الأشعري البصرة وكتب له العهد أمره فيه بالقياس فقال اعرف الاشياء والنظائر وقس الامور برأيك وقال عمر أيضاً في الجدة أقضى فيه برأى وقال عثمان لعمر ان اتبعت رأيك فسيدي وان تتبع رأى من قبلك فنعم الرأى وقال على رضى الله عنه اجتمع رأى ورأى عمر في أمهات الاولاد أن لا يبعن وقدر أيت الآن يبعن وقاس ابن عباس رضى الله عنهما الجد على ابن الابن في حجب الاخوة وقال ألا لا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أب الاب أبا فثبت صدور القياس بما قلناه وبغيره من الوقائع الكثيرة المشهورة الصادرة عن أكابر الصحابة التي لا ينكرها إلا معاند ولم ينكر أحد ذلك عليهم وإلا لاشتهر إنكاره أيضاً فكان ذلك اجماعاً فان قيل الاجماع السكوتي ليس بحجة قلنا قد تقدم أن محل ذلك عند عدم التكرار فراجعوه وهذا الدليل هو الذى ارتضاه ابن الحاجب وادعى ثبوته بالنواتر وضعف الاستدلال بما عده (قوله قيل ذموه أيضاً) أى لانسلم أن الباقيين لم ينكروا فقد نقل عن أبي بكر رضى الله عنه أنه قال أى سماء تطلنى وأى أرض تغلنى إذا قلت في كتاب الله برأى ونقل عن عمر أنه قال إياكم وأصحاب الرأى فانهم أعداء السنن أعيتهم الاحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا وعنه أيضاً إياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة وقال على كرم الله وجهه لو كان الدين يؤخذ قياساً لكان باطن الحنف أولى بالمسح من ظاهره وعن ابن عباس أنه قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالاً يقيسون الامور برأيهم وأجاب المصنف بأن الذين نقل عنهم انكاره هم الذين نقل عنهم القول به فلا بد من التوفيق بين الثقلين فيحمل الاول على القياس الصحيح والثانى على الفاسد توفيقاً بين

على وهم عدمه أقول فيه نظر قد مر وهو أنه يجوز تركهما بمعنى عدم الحكم بشئ منهما ولا يلزم ارتفاع التقيضين لجواز أن يتوقف مع ثبوت أحدهما في نفس الامر فان قلت لو وجب العمل بالظن لوجب على القاعى العمل بقول شاهد واحد في الزنا وشاهدين فيه إذا غلب على ظنه الصدق وعلى من ظن صدق المبدى تصديقه قلنا المدعى وجوب العمل بالظن فيما لا يقضى القاطع

النقلين وجما بين الروايتين (قوله الرابع) أى الدليل الرابع وهو الدليل أن المجتهد إذا غلب على ظنه كون الحكم فى الأصل معللاً بالعلة الفلانية ثم وجد تلك العلة بعينها فى الفرع يحصل له بالضرورة ظن ثبوت ذلك الحكم فى الفرع وحصول الظن بالشئ مستلزم لحصول الوهم بنقيضه وحينئذ فلا يمكنه أن يعمل بالظن والوهم لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا أن يترك العمل بهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين . ولا أن يعمل بالوهم دون الظن لأنه العمل بالمرجوح مع وجود الراجح ممتنع شرعاً وعقلاً فتعين العمل بالظن ولا معنى لوجوب العمل بالقياس إلا ذلك وهذا الدليل قد تقدم الكلام عليه فى تعريف الفقه قال (احتجوا بوجوه الأول قوله تعالى : (لا تقدّموا . وأن تقولوا . ولا تقف . ولا رطب . إن الظن) قلنا

بخلافه وما ذكر مما يدل القاطع على عدم جواز العمل فيه بمجرد الظن (احتجوا) أى المانعون للقياس مطلقاً (بوجوه) سنة الكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة والمعقول البحث والمركب منه ومن المنقول ووجه الضبط أن الدليل اما نقلى . أو عقلى أو مركب منهما والأول ينقسم إلى الثلاثة والثالث أى الاجماع إنما يفيد عديم لو عرف أصله والممكن عرفانه الصحابة والعترة لأن غيرهم منشرون فى مشارق الأرض ومغاربها . (الأول) آيت خمس الأول (قوله تعالى لا تقدّموا) بين يدي الله ورسوله . فانه نهى عن التقدم والقياس تقديم فيكون منهياً عنه . الثانية قوله تعالى (وأن تقولوا) على الله مالا تعلمون . لدلالته على أن القول بما لا يعلم منكر منهى والعمل بالقياس كذلك لأنه قول بالظن الذى هو غير علم . الثالثة قوله تعالى (ولا تقف) ما ليس لك به علم . وطريق التسك مامر . الرابعة قوله تعالى (ولا رطب) ولا يابس إلا فى كتاب مبين . فانه يدل اشتغال القرآن على جميع الأحكام الشرعية فالحكم القياسى إن كان فى الكتاب فهو الدليل والإفلا يكون حكماً شرعياً والكلام فى ثبوت الشرعى بالقياس . الخامسة قوله تعالى (إن الظن) لا يغنى من الحق شيئاً . فان القياس لا يفيد إلا الظن فلو كان الحكم الثابت به حقاً لكان الظن مغنياً عن الحق (قلنا) لانسلم أن القول بالقياس تقديم بين يدي الله ورسوله وانما يلزم لو لم يكن القياس مما أمر به الله وصوبه رسوله وهو باطل لما سبق والمراد بالكتاب المبين اللوح المحفوظ لا القرآن ولو سلم فغير مجرى على العموم بدليل أنه غير مشتمل على جميع الأحكام الفرعية الغير محصورة والقضايا الرياضية والقواعد الطبيعية وغير ذلك وقد يجاب بأنه إن أريد بكونه فى الكتاب دلالة عليه بغير واسطة يختار نقيضه ولا يلزم أن لا يكون حكماً شرعياً لجواز دلالة عليه بواسطة القياس الثابت حجته بالكتاب وإن أريد أعم يختار أنه فى الكتاب بمعنى دلالة عليه ولا يلزم أن

الحكم مقطوع والظن في طريقه الثاني قوله عليه الصلاة والسلام تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا الثالث كم بعض الصحابة له من غير تكير

لا يكون ثابتا بالقياس لجواز ثبوته بالكتاب بواسطة الثبوت بالقياس الثابت بالكتاب كذا ذكر الجاربردى ويجب أيضا بأن المراد أن كل شيء موجود فيه بعضها لفظا وبعضها معنى فالحكم المقيس عليه يكون موجودا فيه لفظا والحكم في المقيس موجودا معنى ففي العمل بالقياس تعظيم شأن الكتاب واعتبار نظمه وخفاه وعن الآيات الثلاث الباقية بأنها تمنع اتباع الظن الصرف والقول به و (الحكم) في القياس (مقطوع) لأن المجتهد إذا ظن أن تعميل حرمة الخمر بالاسكار ووجده في النبيذ ظن حرمة أيضا فحصلت له مقدمة قطعية وهي أنا أظن حرمة النبيذ وعنده مقدمة أخرى قطعية وهي أن كل من ظن حرمة النبيذ يجب عليه العمل لدلالة الإجماع القاطع على وجوب اتباع الظن فيلزم من المقدمتين العلم قطعا بأنه يجب عليه العمل بالظن فالحكم مقطوع أى العلم بوجود العمل أو ثبوت الحكم بالنظر إلى الدليل مقطوع (والظن في طريقه) حيث جعل جزء الدليل ويجب عنه أيضا بأن المراد منع اتباع المشكوك أو الموهوم بحمل الظن على غير الراجح للإجماع على وجوب اتباع الظن بمعنى الحكم الراجح ثم الظاهر أن المصنف جعل الجواب المذكور جوابا عن جميع الآيات وهو غير ظاهر وقال الجاربردى وغاية ما يمكن في توجيهه أن يقال القياس مظنون وكل مظنون منهى عنه الصغرى فلا نه لا يفيد إلا ظن ثبوت الحكم في الفرع لقوله : ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين فانه يدل على أن كل ماهو قطعي ثابت بالكتاب دون ماهو ظني إذ ما يكون منه لا يكون ظنيا فالا يكون ثابتا به لا يكون قطعيا بحكم عكس النقيض والحكم الثابت بالقياس غير ثابت بالكتاب فيكون ظنيا فالقياس دليل مظنون واما الكبرى فالآيات الثلاث ولقوله لا تقدموا إلا ما هي نهي عن التقديم والعمل بالمظنون تقديم فيكون منهيًا عنه والجواب منع الصغرى ومنع أنه لا يستفاد منه إلا الظن وسنده أن الظن انما هو في الطريق والحكم مقطوع كامره وأنا لا نسلم أن الثابت بالقياس غير ثابت بالكتاب بل هو ثابت به بواسطة القياس أقول لا يخفى ما فيه من التحمل وان الظاهر أن المصنف ذهل عن جواب الأولى والرابعة الوجه (الثاني قوله عليه الصلاة والسلام تعمل هذه الأمة برهة) أى مدة (بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا) وأضلوا فانه يدل على أن العمل بالقياس ضلال الوجه (الثالث) لإجماع الصحابة على منع العمل بالقياس فانه (ذم بعض الصحابة له) أى العمل بالرأى والقياس (من غير تكير) عن آخرين فهو

قلنا معارضان بمثلهما فيجب التوفيق * الرابع نقل الإمامية إنكاره عن العترة قلنا معارض بنقل الزيدية * الخامس أنه يؤدي إلى الخلاف والمنازعة وقد قال الله تعالى : (ولا تنازعوا) قلنا الآية في الآراء والحروب لقوله عليه الصلاة والسلام : « اختلاف أمتي رحمة » * السادس

إجماع سكوت على عدم جوازه (قلنا) في الجواب عنهما انهما (معارضان بمثلهما) أى الخبر بالخبر والإجماع بالإجماع فإن خبر معاذ دل على جواز العمل به وكذا عمل بعض الصحابة بالرأى مع سكوت الباقيين لإجماع على ذلك (فيجب التوفيق) بينهما بأن يحمل ما ذكرنا على ما فقد فيه شرط من شرائطه كما مر الوجه (الرابع نقل الإمامية) من الشيعة (إنكاره) أى القياس (عن العترة) فانه روى أن أهل البيت أجمعوا على عدم جواز العمل بالقياس وإجماع العترة حجة على ما مر (قلنا) لانسلم أن إجماع العترة حجة ولو سلم فهو (معارض بنقل الزيدية) عن العترة لإجماعهم على العمل به والحق أنه قد اشتهر من أهل البيت كالباقين والصادق وغيرهما من الأئمة رضوان الله عليهم إنكار القياس كما اشتهر عن أبي حنيفة والشافعي ومالك القول بوجوب العمل به كذا ذكر الفري أقول لعل ذلك فيما فقد شرط من شرائطه وذلك ما حكى أن أبا حنيفة رحمه الله اتى الإمام محمد بن علي بن الحسين رضوان الله عليهم فى قبة من أديم بين الصفا والمروة فسلم عليه فرحبه وسأله بعض المسائل فسكت أبو حنيفة فقال له تسلم فقال لا أجد قياساً فاشتغل عن أبي حنيفة ساعة فقال أبو حنيفة يا ابن بنت رسول الله سألتك بالله الذى رزقك العلم أن تجيبني فى هذه المسائل الغامضة فأجابه فيها ولم ينكر على أبي حنيفة رحمه الله فى قوله لا أجد قياساً وهذا مما يدل على عدم إنكاره إياه وإلا لما سكنت عن نخطئة من اعتقد أنه دليل شرعى الوجه (الخامس أنه) أى تجويز العمل بالقياس (يؤدي إلى الخلاف والمنازعة) لأنه اتباع الأمانة والأمارات مختلفة فيجوز أن يذهب كل إلى أمانة فيتحقق النزاع والاختلاف (وقد قال الله تعالى ولا تنازعوا) نهى عن التنازع فيكون حراماً فكذا ما يؤدي إليه (قلنا الآية) الناهية عن النزاع واردة (فى الآراء والحروب) يدل عليه سياق الآية لافى الأحكام الشرعية إذ الاختلاف فيها مندوب (لقوله عليه الصلاة والسلام اختلاف أمتي رحمة) الوجه (السادس) أن مبنى القياس على الجمع فى الحكم بين المتماثلين لا اشتراكهما فى المصلحة الموجبة له وعلى الفرق فى الحكم بين المختلفين فى المصلحة وعلى كون علة الأصل مستلزمة لحكمه حيث كانت فى القياس الغير الجلى وعلى كون الحكم فى الفرع أولى من الأصل فى القياس الجلى حيث يكون استلزام العلة الحكم فى الفرع أظهر

الشارع فصل بين الأزيمة والأمكنة في الشرف والصلوات في القصر وجمع بين الماء والتراب في التطهير وأوجب التعفف على الحرّة الشوهاء دون الأمة الحسناء وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير وجلد بقذف الزنا وشرط فيه شهادة أربعة دون الكفر وذلك يُنافي القياس قلنا القياسُ حيثُ عُرف

منه في الاصل كذا ذكر الفري والمشهور أن الجلي ما علم فيه نفي الفارق بين الاصل والفرع قطعاً كقياس الأمة على العبد في أحكام العتق كالتقويم على معتق الشقص فانه يعلم قطعاً أن الذكورة والانوثة عالم يعتبره الشارع فيها وأن لافارق إلا ذلك والخفي بخلافه وهو ما يكون نفي الفارق فيه مظنوناً كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة لجواز أن تكون خصوصية الخمر معتبرة في الحرمة و(الشارع) لم يعتبر هذه المعاني حيث (فصل بين الأزيمة والأمكنة في الشرف) فانه جعل ليلة القدر خيراً من سائر الليالي بل من ألف شهر وفضل الكعبة على سائر الأماكن و(و) بين (الصلوات في القصر) حيث نصف الصلاة الرباعية دون الثنائية والثلاثية والأزمان والأماكن والصلوات تماثلات ففرق بينهما ولم يجمع وكذا فرق بين خروج المني وخروج البول في إيجاب للفعل ومنع قراءة القرآن ومكث المسجد في الأول دون الثاني مع تماثلهما في الاستقذار والفضلة وكذا أوجب الغسل من بول الصبية دون الصبي إذا اكتفى فيه بالنضح وكذا فرق بين عقد الطلاق والوفاة فالأولى ثلاثة قروء والثانية أربعة أشهر وعشراً (وجمع بين الماء والتراب في التطهير) مع اختلافها بالتطهير والتشويه وكذا سوى بين قتل العبد عمداً وقتله خطأ في الإحرام في الفداء وسوى بين الزنا والردة في القتل وسوى بين القاتل خطأ والواطيء في الصوم والمظاهر من امرأته في إيجاب الكفارة عليهم (وأوجب التعفف على الحرّة) العجوزة (الشوهاء) السوداء (دون الأمة) الشابة (الحسناء) البيضاء مع وجود علة التعفف في صورة الأمة الحسناء (و) كذلك (قطع سارق) المال (القليل دون غاصب) المال (الكثير) مع وجود العلة في الغصب أيضاً فلم يجعل العلة مستلزماً للحكم (وجلد بقذف الزنا) ثمانين جلدة (وشرط فيه) أي في ثبوت الزنا (شهادة أربعة دون الكفر) الذي هو أغلظ منه حيث لم يجلد القاذف به ولم يشترط في إثباته شهادة أربعة فلم يعتبر أولوية القياس ويمكن جعل مسألة التعفف والقطع من عدم اعتبار الأولوية أيضاً وجعل الجار بردي المسائل الأربع من قبيل الفرق بين التماثلات أو ما لا يعرف له حكمة فثبت بما ذكرنا عدم اعتبار الشارع معاني عليها يبنى القياس (وذلك ينافي القياس) أي وجوب العمل به بل جوازه (قلنا القياس) إنما يسوغ في الشرع (حيث عرف

(المعنى) أقول احتج المنكرون للقياس بستة أوجه من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول * الأول الكتاب وهو آيات فمنها قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله) والقول بمقتضى القياس تقديم بين يدي الله ورسوله لكونه قولاً بغير الكتاب والسنة ومنها قوله تعالى (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) وجه الدلالة أن الحكم الثابت بالقياس غير معلوم لكونه متوقفاً على أمور لا يقطع بوجودها فلا يجوز العمل به الأكيد ومنها قوله تعالى (ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) فإنه يدل على اشتغال الكتاب على الأحكام كلها وحينئذ فلا يجوز العمل بالقياس لأن شرطه فقدان النص ومنها قوله تعالى (إن الظن لا يغني من الحق شيئاً) والقياس ظني فلا يغني شيئاً وأجاب المصنف بأن الحكم بمقتضى القياس مقطوع به والظن وقع في الطريق الموصلة إليه كما تقدم تقريره في حذافيه وهذا الجواب ليس شاملاً الآية الأولى ولا الآية الرابعة بل الجواب عن الأولى أنه لما أمرنا الله تعالى ورسوله بالقياس لم يكن القول به تقديماً بين يدي الله ورسوله والجواب عن الرابعة أنه يستحيل أن يكون المراد منها اشتغال الكتاب على جميع الأحكام الشرعية من غير واسطة فإنه خلاف الواقع بل المراد دلالتها عليها من حيث الجملة سواء كان بوسط أو بغير وسط وحينئذ فلا يلزم من ذلك عدم الاحتياج إلى القياس لأن الكتاب على هذا التقدير لا يدل على بعضها إلا بواسطة القياس فيكون القياس محتاجاً إليه (قوله الثاني) أي الدليل الثاني على إبطال القياس السنة وهو الحديث الذي ذكره المصنف ودلالته ظاهرة (قوله الثالث) أي الدليل الثالث الاجماع فان بعض الصحابة قد ذمه كما تقدم لإيضاحه في أدلة الجمهور وسكت الباقي عنه فكان إجماعاً وأجاب المصنف عن السنة والاجماع بأنهما معارضان بمثلها كما سبق أيضاً فيجب التوفيق بينهما بأن يحمل العمل به على القياس الصحيح وإنكاره على القياس الفاسد (قوله الرابع) أي الدليل الرابع أن الإمامية من الشيعة قد نقلوا عن العترة يعني أهل البيت إنكار العمل بالقياس واجماع العترة حجة وجوابه أن نقل الإمامية معارض بنقل الزيدية فإنهم من الشيعة أيضاً وقد نقلوا إجماع العترة على العمل بالقياس على أنه قد تقدم أن إجماعهم ليس بحجة (قوله الخامس) أي الدليل الخامس المعقول

(المعنى) المشترك وانتفى المانع * وفصل الشارع بين الصور المتماثلة جاز أن يكون لا انتفاء المعنى المشترك الصالح للعلية المقتضية الاشتراك في الحكم أو لوجود المانع * وجمعه بين المختلفين لا اشتراكهما في العلة المعتبرة شرعاً فان المختلفات لا تمنع اشتراكهما في صفات وأحكام وأيضاً يجوز اختصاص كل بعلة تقتضي حكم المخالف الآخر فان العال المختلف يجوز إيجابها حكماً واحداً في محال مختلفة وتخالف الحكم عن العلة المعتبرة ممنوع لجواز أن

وهو أن القياس يؤدي إلى الخلاف والمنازعة بين المجتهدين للاستقراء ولأنه تابع للأمارات والامارات مختلفة وحينئذ فيكون بموعا لقوله تعالى (ولاتتزعوا) وأجاب في المحصول بأن هذا الدليل بعينه قائم في الأدلة العقلية فما كان جوابا لهم كان جوابا لنا وأجاب المصنف بأن الآية إنما وردت في الآراء والحروب لفرينة قوله تعالى (فتفشلوا وتذهب ويحكم) فأما التنازع في الأحكام فجائز لقوله عليه الصلاة والسلام: اختلاف أمتي رحمة. وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل (قوله السادس) أي الدليل السادس وهو من المعقول أيضا وعليه اعتمد النظام أن الشارع فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات وأثبت أحكاما لا مجال للعقل فيها وذلك كله ينافي القياس لأن مدار القياس على ابداء المعنى وعلى الحاق صورة بصورة أخرى تماثلها في ذلك المعنى وعلى التفريق بين المختلفات كما ستعرفه من قبول الفرق عند ابداء الجامع أما بيان التفريق بين المتماثلات فإن الشارع قد فرق بين الازمنة في الشرف ففضل ليلة القدر والاشهر الحرم على غيرهما وكذلك الامكنة كتحصيل مكة والمدينة مع استواء الزمان والمكان في الحقيقة وفرق أيضا بين الصلوات في القصر فرخص في قصر الرباعية دون غيرها وأما بيان الجمع بين المختلفات فلأنه جمع بين الماء والتراب في جواز الطهارة بهما مع أن الماء ينظف والتراب يشوه وأما بيان الأحكام التي لا مجال للعقل فيها فلأنه تعالى أوجب التعفيف أي غرض البصر بالنسبة إلى الحرة الشوهاء شعرها وبشرتها مع أن الطبع لا يعمل اليها دون الامة الحسنة التي يميل إليها الطبع ويحتمل أن يريد المصنف بالتمقف وجوب الستر أو يريد به كون الواطئ للحرمة يصير محصنا دون واطئ الامة وأيضا فلأنه تعالى أوجب القطع في سرقة القليل دون غصب الكثير وأوجب الجلد على القاذف بالزنا دون الكفر أي بخلاف القاذف بالكفر كما قاله في المحصول وشرط في شهادة الزنا شهادة أربعة رجال واكتفى في الشهادة على القتل باثنين مع كونه أغلظ من الزنا وأجاب المصنف بأننا إنما ندعى وجوب العمل بالقياس حيث عرف المعنى أي العلة الجامعة مع انتفاع المعارض وغالب الأحكام من هذا القبيل وما ذكرتم من الصور فإنها نادرة لا تنقدح في حصول الظن الغالب لاسيما والفرق بين المتماثلات يجوز أن يكون لا انتفاء صلاحية ما يوم أنه جامع أو لوجود معارض وكذلك المختلفات يجوز اشتراكها في معنى جامع وقد ذكر الفقهاء معاني هذه الأشياء قال (الثانية) قال النظام والبصري وبعض الفقهاء إن

لا تعرف العلة المعتبرة ويظن غيرها إياها المسألة (الثانية) في أن نص الشارع على عليه الحكم هل يكفي في تعدية الحكم بها دون ورود الشرع بالتعبد بالقياس أم لا حتى يرد به (قال النظام والبصري) وأحمد والقاشاني (وبعض الفقهاء) كأبي بكر الرازي والكرخي (لأن

التنصيص على ' العلة أمر بالقياس وفرق أبو عبد الله بين الفعل والتترك لنا أنه إذا قال حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل عليّة الإسكار مطلقاً وعليّة إسكارها قيل الأغلب عدم التقييد قلنا فالتنصيص وحده لا يفيد

(التنصيص) أى تنصيص الشارع (على العلة أمر بالقياس) بمعنى أنه بمنزلة ورود الشرع بإيجاب التعبد به سواء كان علة الفعل أو التترك والمختار عند المدقق والمصنف أنه ليس كذلك أى ليس بأمر بالقياس أصلاً وعليه الجمهور (وفرق أبو عبد الله) البصرى (بين الفعل والتترك) فقال هو أمر فى التحريم دون غيره كالوجوب والتدب لنا على المختار أنه لو قال أعتقت غانماً لحسن صورته فلو تناول كل حسن الصور باللفظ لكان كقوله أعتقت كل حسن ولوم عتق غيره من حسن الصورة وهو باطل وقد يجاب بمنع الملازمة فإن الخصم لا يقول بثبوت الحكم بتعيين اللفظ حتى يلزم ما ذكرتم بل يقول بأن اللفظ دل على جواز القياس فى هذه الصورة وعلى كونه حجة شرعية يجب العمل بموجبها قال الفاضل لمحيقة الجواب أن ما ذكرتم نصب الدليل فى غير محل النزاع لا منع الملازمة يظهر بالتأمل و (لنا) أيضاً (أنه إذا قال) الشارع (حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل عليه الإسكار مطلقاً) حيث ثبت التحريم فى كل مسكر ويكون أمراً بالقياس (و) يحتمل (عليّة إسكارها) أى الخمر بحيث يكون قيد الاضافة معتبراً فى العلية فلا يعم التحريم كل مسكر فلا يكون أمراً بالقياس لا امتناع التعبد به حيثئذ فيمتنع الجزم بالأمر بالقياس وإذا لم يكن التنصيص على علة التترك كالتحريم أمراً بالقياس لم يكن فى غيره كذلك لعدم القائل بالفصل فإن (قيل الأغلب) والاصل بحسب العرف (عدم التقييد) أى عدم كون خصوص المحل قيداً فى العلة وإلا لانتج ذلك فى جميع القياسات ولأنه إذا قيل لا تأكل هذه الحشيشة فإنها سم لا يراد المنع عن خصوص هذه الحشيشة بل على كل ما هو سم وإذا سقط التقييد عرفاً سقط شرعاً لأن ما رآه المؤمنون حسناً فتكون العلة حينئذ ثمة الإسكار مطلقاً فيكون أمراً بالقياس (قلنا) فهم التعميم فيما ذكره القرينة الشفقة وما علم منها أنه تقتضى عادة النهى عن كل مضر بخلاف أحكام الله تعالى فإنها قد تختص ببعض المحال دون البعض لا مراً لا يدرك وقد يدفع هذا بأنه يفرض الكلام فيما يخلو عن مثل هذه القرينة ومع ذلك يفهم العموم كالطبيب يقول لا تأكل هذا البرودته أو لحوضته وما ذكر من احتمال اختصاص الأحكام ببعض المحال لا يدفع ظهور العموم كاحتمال التخصيص فى كل عام وفى انتفاء القرينة فى مثال الطبيب نظر على ما لا يخفى ولو سلم سقوط التعبد شرعاً (فالتنصيص) على العلة (وحده لا يفيد) كونه أمراً بالقياس وحده وبمجردة بل التنصيص مع أن الأصل عدم التقييد يكون مقتضياً وهو غير المتنازع كذا ذكر الجار بردى * وقال الفنى معناه مجرد ذلك لا يستلزم الأمر بالقياس ما لم يدل

قيل لو قال علة الحرمة الإسكار لا ندفع الاحتمال قلنا فيثبت الحكم في كل الصور بالنص) أقول ذهب النظام وأبو الحسين البصري وجماعة من الفقهاء وكذا الإمام أحمد كما نقله ابن الحاجب الى أن التنصيص على علة الحكم أمر بالقياس مطلقا سواء كان في طرف الفعل كقوله تصدقوا على هذا لفقره أو الترك كقوله حرمت الخمر لاسكارها . وقال أبو عبد الله البصري التنصيص على علة الفعل لا يكون أمرا بالقياس بخلاف علة الترك والصحيح عند الامام والآمدى وأتباعهما أنه لا يكون أمرا به مطلقا بل لابد في القياس من دليل يدل عليه ونقله الآمدى عن أكثر الشافعية ولم يصرح المصنف بالمذهب المختار لاشعار الدليل به والذي نقله هنا عن النظام هو المشهور عنه وعلى هذا فيكون النقل المتقدم عنه وهو استحالة القياس إنما محله عند عدم التنصيص على العلة ونقل عنه الغزالي في المستصفى أن التنصيص على العلة يقتضى تعميم الحكم في جميع مواردنا بطريق عموم اللفظ لا بالقياس (قوله لنا) أى الدليل على ما قلناه ان الشارع إذا قال مثلا حرمت الخمر لكونها مسكرة فانه يحتمل أن يكون علة الحرمة هو الاسكار مطلقا ويحتمل أن يكون هو اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة إلى الخمر معتبرا في العلة

دليل على الحاق الفرع بالأصل للاشتراك في العلة أعنى الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس فان (قيل لو قال) الشارع (علة الحرمة) أى حرمة المشروب (الإسكار) أى من حيث هو اسكار (لاندفع الاحتمال) المذكور ويكون أمرا بالقياس وهذا هو التنصيص بخلاف ما ذكرتم من المثال إذا الاحتمال ينافي بالتنصيص (قلنا) لو قال هكذا لاقتضى بصيغته ثبوت الحرمة في جميع صور الاسكار بالنص (فيثبت الحكم) وهو الحرمة (في كل الصور بالنص) لا بالقياس وذلك لأن النص دل على علة الاسكار من حيث هو والعلم بوجود العلة أينما وجدت علة العلم بوجود الحكم فالنص حينئذ هو الدال على التعميم فالقياس غير مثبت لكونه مثبتا الحكم في فرع لم يثبت فيه هذا الحكم بالنص وإن ثبت به في الأصل لا فيما أثبت النص الحكم فيه * واستدل الفارق بأن من ترك أكل رمانة لمخوذة دل على تركه كل حامض ومن أكل رمانة لمخوذة لا يدل على أكل كل رمانة حامضة والجواب أن الترك ربما كان للمخوذة المخصوصة بهذه الرمانة فلا يلزم ترك سائر الرمانات الحامضة وإن أكل هذه الرمانة جاز أن يكون لمخوذة مع ميل الطبيعة إليها وقيام الاشتهاى الصادق وخلو المعدة عن غيرها فلا يوجب أكل سائر الرمانات وقد يجاب بأن ذلك لقريئة التأذى بها وكون ترك المؤذى مطلقا مركزا في الطباع وخصوصية ذلك المؤذى ملغاة عقلا بخلاف الاحكام فانها قد تختص بمجالها لأمور لا ندرك كذا ذكر

لجواز اختصاص اسكارها بترتب مفسدة عليه دون اسكار النيزد وإذا احتمل الامر ان فلا يتعدى التحريم الى غيرها إلا عند ورود الامر بالقياس وإذا ثبت ذلك في جانب الترك ثبت في الفعل بطريق الاولى لما تقدم ولقائل أن يقول هذا الدليل بعينه يقتضى امتناع القياس عند التنصيص على العلة مع ورود الامر به أيضاً (قوله قيل الاغلب) أى اعترض الخصم من وجهين أحدهما أن الاغلب على الظن في هذا المثال كون الاسكار علة للتحريم مطلقاً لانه وصف مناسب للحكم وأما كونه من خمر أو غيره فلا أثر له وحينئذ فيجب ترتيب الحكم عليه حيث وجد ويحتمل أن يريد أن الاغلب في العال تعديتها دون تقييدها بمحل الحكم بالاستقراء وأجاب المصنف بأن النزاع إنما هو في أن التنصيص على العلة هل يستقل بإفادة وجوب القياس أم لا وما ذكرتم يقتضى أنه لا بد أن يضم اليه كون العلة مناسبة أو أن الغالب عدم تقييدها بالمحل ويحتمل أن يريد ما ذكره في المحصول وهو أن مجرد التنصيص على العلة لا يلزم منه الامر بالقياس ما لم يدل دليل على وجوب لحاق الفرع بالأصل للاشتراك في العلة أعنى الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس . الاعتراض الثانى أن الاحتمال الذى ذكرتموه وهو كون العلة اسكار الخمر مخصوص بالمثال المذكور فلا يتمشى دليلكم في غيره كما إذا قال الشارع علة حرمة الخمر هو الاسكار فإن احتمال التقييد بالمحل ينقطع هنا وتثبت الحرمة في كل الصور وأجاب المصنف بأننا نسلم ثبوت الحكم هنا في كل الصور لكنه يكون بالنص لا بالقياس قال في المحصول لأن العلم بأن الاسكار من حيث هو اسكار يقتضى الحرمة موجب للعمل بثبوت هذا الحكم في كل مسكر من غير أن يكون العلم ببعض الأفراد متأخراً عن العلم ببعض الآخر وحينئذ فلا يكون هذا قياساً لانه ليس جعل البعض أصلاً والآخر فرعاً بأولى من العكس وإنما يكون قياساً إذا قال حرمت الخمر اسكونه مسكراً . واعلم أن الذهاب الى أن الشارع إذا قال علة حرمة الخمر هو الاسكار أن الحكم يكون ثابتاً في النيزد وغيره من المسكرات بالنص جزم به في المحصول وهو مشكل فان اللفظ لم يتناول ولعل هذا هو المقصود لكون المصنف عبر بقوله علة الحرمة هو الاسكار لكنه لا يستقيم من وجه آخر وهو أن السائل لم يورد السؤال هكذا فتعبيره بهذا حجب على السائل

المحقق قال الفترى النظام ممن يحيل القياس فكيف يقول التنصيص على العلة أمر به بل لعل مراده أن ذلك كافى في العلم بثبوت الحكم في غير المنصوص عليه وهذا ليس باثبات الحكم بالقياس ففى تحرير المسألة خبط وكذا في تقريرها إذ لا حاجة إلى التطويلات بل يكفى في ذلك أن يقال الشارع إن نص على علة الحكم بحيث لم يكن للتقييد دخل ثبت الحكم في جميع محالها بالنص وإن نص عليها بحيث يكون له دخل في العلية لم يتأت القياس لامتناع

وأيضاً فلا نه يقتضى حصر التحريم فى السكار وهو باطل قطعاً واستدل أبو عبد الله البصرى على مذهبه بأن من ترك أكل شىء لسكونه مؤذياً فانه يدل على تركه لكل مؤذ بخلاف من ارتكب أمراً لمصاحبة كالتصدق على فقير فانه لا يدل على تصدقه على كل فقير والجواب انا لانسلم أنه يدل على تركه لكل مؤذ سلناه لكنه لقريئة التأذى لا لمجرد التنصيص على العلة * قال : (الثالثة القياسُ إمّا قَطْعِيٌّ أو ظَنِّيٌّ فيكونُ الفرعُ بالحكمِ أولى كتحريمِ الضربِ على تحريمِ التأفیفِ أو مُساوياً كقياسِ الأَمَةِ على العبدِ فى السَّرايةِ أو أدونَ كقياسِ البَطِيخِ على البُرِّ فى الرِّبا)

تعديته وأياما كان لم يكن أمراً بالقياس أقول تعيين طريق الاستدلال ليس من دأب المناظر على ما عرف نعم ذلك لا يليق بإيجاز المصنف إلا أنه خبط * المسألة (الثالثة القياس إمّا قطعي) وهو المعلوم ثبوت علته فى الأصل والفرع وكونها مناط الحكم فى الأصل فيعلم ثبوت الحكم فى الفرع (أوظنى) وهو الذى ظن علة الحكم فى الأصل والفرع أو فى أحدهما وعلمت فى الآخر فيظن الحكم فى الفرع (فيكون الفرع) أى على تقدير ظنية القياس أو قطعيتها اما (بالحكم أولى) بأن يكون استلزام العلة الجامعة لحكم الفرع أظهر من استلزامها لحكم الأصل (كتحريم) أو كقياس تحريم (الضرب على تحريم التأفیف) فان استلزام وجوب توقر الوالدين لحرمة الضرب أولى من استلزامه لحرمة التأفیف (أو) يكون الفرع (مساوياً) للأصل فى الحكم بأن يتساوى الاستلزامان (كقياس الأمة) التى اعتق المومر بعضها (على العبد فى السراية) أى فى سراية العتق من البعض إلى الكل فان المشترك بينهما رضا الشارع بالعتق وليس استلزامه لإحدى السرايتين أولى من استلزامه للأخرى إذ لا دخل لشيء من خصوصية الذكورة والأنوثة فى ذلك (أو) يكون الفرع (أدون) من الأصل فى الحكم بأن يكون استلزامها له فى الفرع أخفى منه فى الأصل (كقياس البطيخ على البر فى الرِّبا) لأن علة الرِّبا فى المطعومات هو الطعم والافتقار وهو فى البر أولى منه فى البطيخ كذا ذكر الفرى وقال الخنجرى فى بيان الأدونية لاحتمال أن يكون علة الأصل هو القوت دون الطعم كما ذهب إليه مالك فلا يكون حكم الربوية فى السفرجل ثابتاً على هذا التقدير ولذلك كان الحكم فى الفرع أدون وكأنه وقع فى المتن الذى عنده السفرجل مكان البطيخ قال الفرى وفيه نظر فان مذهب مالك هنا يقتضى عدم الحكم فى الفرع لكونه أدون فيه أقول المشهور أن العلة عند الشافعى فى المطعومات الطعم ولا نسلم أنه فى البر أولى بل الأولوية لو كانت فانما هى بالافتقار وهو مما يعتبره الشافعية واعتراضه على الخنجرى غير وارد إذ معنى كلامه أن ثبوت

قيل تحريم التأنيف يدل على تحريم أنواع الأذى عرفاً ويكذبه قول الملك للجلاد اقتله ولا تستخف به قيل لو ثبت قياساً لما قال به منكره قلناه القطعي لم ينكر

الحكم في الأصل متيقن بخلافه في الفرع لأن ذلك مبنى على أن العلة الطعم وهذا وإن كان راجحاً عندنا لكنه يحتتمل أن يكون الثبوت فلا يلزم ثبوت الحكم في الفرع كالسفر جل على هذا التقدير فلمتكن هذا الاحتمال صار ثبوته فيه أدون وإن كان الراجح ثبوته بناء على ما هو هلة عندنا ومن هذا قال الجاربردى وهذا جار في أكثر القياسات التي تتداولها الفقهاء في كتبهم ومباحثهم لاحتمال كون العلة غير مذكورة قال الفري ثم الفاء في فيكون الفرع تشعر بأن الأولوية مختصة بالقياس الظنى وليس كذلك إذ ذاك جار في اليقيني أيضاً لأن اليقينيات ربما تتفاوت جلاء وخفاء أقول هذا حق لكن لا نسلم لإشعار الفاء باختصاصها بالظنى بل هو لترتيب ما دخل عليه على التقسيم السابق كما أشرنا إليه مع أن ما ذكره يخالف ما ذهب إليه في صدر شرح المسألة من أن القياس إن كان يقينياً تتمتع الأولوية فيه لإدلاجه للاعتقاد أقوى من اليقين المهم إلا أن يكون ذلك لتقرير ما فهمه من كلام المصنف (قيل) دلالة (تحريم التأنيف) على تحريم الضرب ليس من القياس إذ تحريم التأنيف (يدل على تحريم أنواع الأذى عرفاً) فيكون حقيقة عرفية فيه فيكون ذا استفاداً من النص لا القياس ورده بقوله (ويكذبه) أى ذلك القول (قول الملك للجلاد) مشيراً إلى شخص (اقتله ولا تستخف به) فإن النهى عن الاستخفاف مع الأمر بالقتل دليل على أنه ليس مدلوله عرفاً فيكون ثابتاً بالقياس قال الفري وفيه نظر لأن ما ذكره لا ينافي ما سبق بل لو قال يكذبه قول الملك اقتله ولا تقل له أف لصح أقول لاخفاء في ضعف النظر لأن حاصل قوله لا تقل له أف النهى عن الاستخفاف به لظهور أن ليس المراد الأصلي به صورة هذا التكلم نعم ينافي أن يقال المدعى الدلالة على تحريم أنواع الأذى ظاهراً ولا ينافي ذلك العدول عنه عند انضمام ما يصرفه عن الظاهر فإن (قيل لو ثبت) تحريم الضرب (قياساً) على تحريم التأنيف (لما قال به) أى بتحريم الضرب (منكره) أى من ينكر القياس واللازم باطل (قلنا) المنكرون إنما أنكروا القياس الحقى الظنى والجلى (القطعي لم ينكر) عند أحد قال الفري وفيه نظر لأن من أنكروا أصل القياس كما مر في صدر الباب كيف يقول بالجلى أقول قيل معناه أن مانع القياس مطلقاً منعوا ذلك وعند المانعين من الحقى لم يمنع لأنه من الجلوى وهو غير منكر كذا ذكر الجاربردى وعلى هذا يدفع النظر والحق أنه لم ينقل عن أحد انكار استفادة حرمة الضرب من حرمة

قِيلَ نَفْسِي الْأَذَى يَدُلُّ عَلَى 'نَفْسِي الْأَعْلَى' كَقَوْلِهِمْ 'فُلَانٌ لَا يَمْتَلِكُ الْحَبَّةَ وَلَا النَّقِيرَ وَلَا الْقِطْمِيرَ قُلْنَا أَمَّا الْأَوَّلُ فَلَا نَفْسِي الْجُزْءَ يَسْتَلْزِمُ نَفْسِي السَّكُلُ وَأَمَّا الثَّانِي فَلَا نَفْسِي النَّقْلَ فِيهِ ضَرُورَةٌ وَلَا ضَرُورَةٌ هَهُنَا) أَقُولُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ قَرَّرَهَا الشَّارِحُونَ عَلَى غَيْرِ وَجْهِهَا وَقَدْ يَسْرَاقُهُ الْكَرِيمُ وَجْهَ الصَّوَابِ فِيهَا فَنَقُولُ الْكَلَامَ هُنَا فِي أَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا الْقِيَاسُ وَالثَّانِي الْحُكْمُ الَّذِي فِي الْأَصْلِ فَأَمَّا الْقِيَاسُ نَفْسُهُ وَهُوَ الْإِلْحَاقُ وَالتَّسْوِيَةُ فَقَدْ يَكُونُ قِطْعِيًّا وَقَدْ يَكُونُ ظَنِّيًّا فَالْقِطْعِيُّ كَمَا قَالَ فِي الْمَحْصُولِ يَتَوَقَّفُ عَلَى مَقْدَمَتَيْنِ فَقَطْ أَحَدَاهُمَا الْعِلْمُ بِعِلَّةِ الْحُكْمِ وَالثَّانِيَةِ الْعِلْمُ بِمَحْصُولِ مِثْلِ تِلْكَ الْعِلَّةِ فِي الْفَرْعِ فَإِذَا عَلِمَهُمَا الْمُجْتَهِدُ عِلْمُ ثَبُوتِ الْحُكْمِ فِي الْفَرْعِ سَوَاءٌ كَانَ ذَلِكَ الْحُكْمُ مَقْطُوعًا بِهِ أَوْ مَظْنُونًا مِثْلُ تِلْكَ أَعْنَى الْإِمَامِ بِقِيَاسِ تَحْرِيمِ الضَّرْبِ عَلَى تَحْرِيمِ التَّأْفِيفِ فَإِنَّهُ قِيَاسُ قِطْعِيٍّ لِأَنَّا نَعْلَمُ أَنَّ الْعِلَّةَ هِيَ الْأَذَى وَنَعْلَمُ وَجُودَهَا فِي الضَّرْبِ وَلَكِنَّ الْحُكْمَ هُنَا ظَنِّيٌّ لِأَنَّ دَلَالَتهُ الْإِلْفَافَ عِنْدَهُ لَا نَفِيدَ إِلَّا الظَّنَّ كَمَا تَقَدَّمَ نَقْلُهُ عَنْهُ فَتَلَخَّصْ أَنَّ الْقِيَاسَ فِي هَذَا الْمَثَالِ قِطْعِيٌّ وَالْحُكْمُ الْمُسْتَفَادُ مِنْهُ ظَنِّيٌّ وَحَاصِلُهُ أَنَا قِطْعَانَا بِالْحَاقِ هَذَا الْفَرْعُ فِي ذَلِكَ الْأَصْلِ فِي حُكْمِهِ الْمَظْنُونِ وَأَمَّا الْقِيَاسُ الظَّنِّيُّ فَهُوَ أَنْ تَكُونَ لِأَحَدِ الْمُتَقَدِّمَتَيْنِ أَوْ كِلَيْتَهُمَا مِثْلُ قِيَاسِ السَّفَرِ جُلَّ عَلَى الْبَرِّ فِي الرِّبَا فَإِنَّ الْحُكْمَ أَنَّ الْعِلَّةَ هِيَ الطَّعْمُ لَيْسَ مَقْطُوعًا بِهِ لِجَوَازِ أَنْ تَكُونَ هِيَ السَّكِيلُ أَوْ الْقَوْتُ كَمَا قَالَ الْخَصْمُ وَإِلَى هَذَا أَشَارَ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهِ الْقِيَاسُ إِمَّا قِطْعِيٌّ أَوْ ظَنِّيٌّ هَذَا الْأَمْرُ الثَّانِي

التَّأْفِيفُ وَالظَّاهِرُ أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مِنَ الْقِيَاسِ الْمُسْتَبْطِ لِأَنَّهُ يَفْهَمُ لُغَةً لَا اجْتِهَادًا بَلْ هُوَ مِنْ غَوَايِ الْحِطَابِ الَّذِي سَمَّاهُ الْخَفِيَّةَ دَلَالَةُ النَّصِّ فَإِنَّ (قِيلَ نَفْسِي الْأَذَى يَدُلُّ عَلَى نَفْسِي الْأَعْلَى) عَرَفْنَا (كَقَوْلِهِمْ فُلَانٌ لَا يَمْتَلِكُ الْحَبَّةَ) فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا يَمْلِكُ دِينَارًا وَلَا دَرَاهِمًا وَلَا لَزِمَ إِثْبَاتُ الْمُنْفَى (و) قَوْلُهُمْ فُلَانٌ (لَا) يَمْلِكُ (النَّقِيرَ) وَهِيَ النَّقْرَةُ عَلَى ظَهْرِ النَّوَاةِ (وَلَا الْقِطْمِيرَ) وَهِيَ مَا فِي شَقِّهَا عَلَى مَا فِي الْمَحْصُولِ أَوْ الْقَشْرَةُ الدَّقِيقَةُ عَلَيْهَا عَلَى مَا فِي الصَّحَاحِ فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا يَمْلِكُ شَيْئًا أَصْلًا وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ تَحْرِيمُ التَّأْفِيفِ الَّذِي هُوَ أَذَى دَالًّا عَلَى تَحْرِيمِ الضَّرْبِ الَّذِي هُوَ أَعْلَى فَلَا يَكُونُ مُسْتَفَادًا مِنَ الْقِيَاسِ (قُلْنَا) الْأَصْلُ أَنَّ الْمُنْفَى إِذَا دَخَلَ عَلَى شَيْءٍ اخْتَصَّ بِهِ وَلَمْ يَتَجَاوَزْ إِلَّا لِزَوَائِدَ كَمَا نَرَى شَرْطًا لِآخِرِ أَوْ جُزْءًا لِهَذَا فَانْفِصَحَ يَسْتَلْزِمُ نَفْسِي الْمَشْرُوطِ وَالْكُلِّ أَوْ كَوْنَهُ مَقْطُوعًا عَنْهُ لِهَذَا اللَّفْظِ بِحَيْثُ لَا يَرَادُ بِهِ بَلْ يَرَادُ الْمَعْنَى الْمُنْقُولُ إِلَيْهِ وَفِي مِثَالِنَا التَّحْرِيمُ تَعْلَقُ بِالتَّأْفِيفِ وَهُوَ لَيْسَ بِجُزْءٍ لِلضَّرْبِ وَلَا شَرْطًا لَهُ وَلَا مَانِقًا لِلْفَرْعِ الدَّالِّ عَلَيْهِ إِلَى الضَّرْبِ بِخِلَافِ الْمَثَالَيْنِ فَإِنَّ فِيهِمَا قَدْ وَجَدَ أَمْرًا زَائِدًا (أَمَّا الْأَوَّلُ فَلَا نَفْسِي الْجُزْءَ) كَالْحَبَّةِ (يَسْتَلْزِمُ نَفْسِي السَّكُلَ) كَالدِينَارِ وَالْدَرَاهِمِ (وَأَمَّا الثَّانِي فَلَا نَفْسِي النَّقْلَ فِيهِ ضَرُورَةٌ) لِلْقِطْعِ بِأَنَّهُ لَيْسَ الْمُرَادُ الْحَقِيقَةُ بَلْ الْمُرَادُ عَدَمُ تَمَلُّكِ شَيْءٍ مَعَا (وَلَا ضَرُورَةٌ هَهُنَا)

الحكم الذي في الاصل قال في المحصول فينظر فيه فان كان قطعياً فيستحيل أن يكون الحكم في الفرع أولى منه قال لانه ليس فوق اليقين مرتبة والذي قاله مبنى على أن العلوم لا تتفاوت وقد تقدم الكلام عليه في الخبر المتواتر قال فان لم يكن قطعياً أى سواء كان القياس قطعياً أم لم يكن فنبت الحكم في الفرع قد يكون أولى من ثبوته في الاصل وقد يكون مساوياً له وقد يكون دونه فالأولى كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف فان الأذى فيه أكثر أما المساوى فكقياس الأمة على العبد في سراية العتق من البعض إلى الكل فانه قد ثبت في العبد بقوله عليه الصلاة والسلام من أعتق شريكاً له في عبد قوم عليه ثم قسنا عليه الأمة وهما متساويان في هذا الحكم لتساويهما في علته وهي تشوف الشارع إلى العتق ويسمى هذان القسمان بالقياس في معنى الاصل ويسميان أيضاً بالقياس الجلى وهو ما يقطع فيه بنى تأثير الفارق بين الاصل والفرع فانما نقطع بأن الفارق بين العبد والأمة وهو الذكورة والانوثة لا تأثير لهما في أحكام العتق وأما الادون فهي الاقيسة التي تستعملها الفقهاء في مباحثهم كقياس البطيخ على البر في الربا بجامع الطعم فانه يحتمل أن تكون العلة إنما هو القوت أو السكيل هكذا عاله بعض الشارحين وعاله بعضهم بأن الطعم في المقتات أكثر مما هو في البطيخ وإلى هذا كله أشار المصنف بقوله فيكون الفرع إلى آخره وهو متفرع على القياس من حيث هو وليس مفرعاً على القياس الظنى وإن أوممه كلام المصنف وصرح به الشارحون أيضاً ولهذا أن الامام جعلهما مسألتين مستقلتين وقررهما بمعنى الذي قررته من أرله إلى آخره والذي ذكره الشارحون هنا سببه ذهولهم عن تقرير كلام الامام على وجه فز مهم أن يكون المنهاج مخالفاً لأصله الحاصل والمحصل من وجوه وأن يكونا قد ناقضا كلامهما بعد أسطر قلائل مناقضة فظيمة حتى صرح بعضهم بها بناء على زعمه ويعرف ذلك بمراجعة المحصول ومنشأ الغلط توهمهم أن القياس إنما يكون قطعياً إذا كان حكم الاصل قطعياً وهو عجيب فانه مع كونه مخالفاً للمحصل واضح البطلان لأن القياس هو التسوية وقد يقطع بتسوية الشيء بالشيء في حكمه المظنون كما تقدم إبطاحه ومثال ذلك من خارج أن الاجماع منعقد على تسوية الحالة بالحال في الارث أى نورثها أيضاً كما ورثناه بمقتضى قوله صلى الله عليه وسلم الحال وارث من لا وارث له على تقدير ثبوته فالارث مظنون والتسوية مقطوع بها نعم الحكم الثابت بالقياس المظنون لا يكون إلا مظنوناً واعلم أن في كلام المصنف نظراً من وجهين أحدهما أن تقسيم القياس إلى أدون أراد به ضعف العلة يعنى أن ما فيها من المصلحة أو المفسدة دون ما في الاصل فهذا يقتضى أن لا يجوز القياس لأن شرطه وجود العلة بكاملها في الفرع كما سيأتى وإن أراد به شيئاً آخر فلا بد من بيانه • الثاني أن الحكم على تحريم الضرب وغيره من أمثلة خوى الخطاب بأنه من باب القياس يقتضى أن اللفظ

لا يدل عليه لأن القياس إلحاق مسكوت عنه بملفوظ به لكنه قد ذكر قبيل الأوامر والنواهي أن اللفظ يدل عليه بالانزاع وسماه مفهوم موافقة وهذا وارد أيضا على كلام الإمام وأتباعه وتقدم التذية عليه واضحا ومنهم من قال المنع من التأنيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوي وهو التلفظ بأف إلى المنع من أنواع الأذى كما سيأتي ذكره والاستدلال عليه فعلى هذا يكون الضرب ثابتا بالمطوق لا بالمفهوم كما زعمه بعض الشارحين فتحصنا على ثلاثة مذاهب ذكرها من تكلم على المحصول والذي اختاره المصنف هنا وهو كونه قياسا نقله في البرهان عن معظم الأصوليين ونص عليه الشافعي في الرسالة في أواخر باب تثبيت خبر الواحد ثم قال وقد يتمتع بعض أهل العلم أن يسمى هذا قياسا * واعلم أنا إذا قلنا أنه يكون قياسا فيكون قطعيا بلا نزاع إلا على الوهم السابق فاعرفه (قوله قيل تحريم) أي استدلال القائل بأن التأنيف يدل على تحريم أنواع الأذى بثلاثة أوجه أحدها فهم أهل العرف له وجوابه أنه لو كان كذلك لم يحسن من الملك إذا استولى على عدوه أن يأمر الجلاد بقتله وينهاه عن الاستخفاف به لكون النهي عن الاستخفاف على هذا التقدير يدل بالانزاع على تحريم القتل لكنه يصح هكذا أجاب به الإمام فقلده فيه المصنف وفيه نظر من وجهين أحدهما أنه لا يطابق المدعى أصلا لأن الكلام في نقل التأنيف لافي نقل الاستخفاف ولا يلزم من عدم النقل في لفظه عدم النقل في أخرى فلو قال ولا تقل له أف لاستقام الثاني أن النهي عن الاستخفاف أو التأنيف لا يدل على تحريم القتل نصا بل ظاهرا فغاية ذلك أنه صرح بمخالفة الظاهر وأمر ببعض أنواع الاستخفاف ونهى عن الباقي لغرض فالأولى في الجواب منع النقل وقد أجاب به الإمام أيضا * الدليل الثاني أن تحريم الضرب لو ثبت بالقياس لخالف فيه من يخالف في القياس وأجيب بأن هذا هو القياس الجلي كما تقدم والمنكرون للقياس لم ينكروه بل إنما أنكروا القياس الخفي فقط * الثالث أن نفى الأذى يدل على نفى الأعلى كقولهم فلان لا يملك الحبة فإنه يدل على نفى الدرهم والدينار وغيرهما وكقولهم لا يملك النقيير ولا القطمير فإنه يدل على أنه لا يملك شيئا ألبتة من غير نظر إلى القياس فكذلك نفى التأنيف مع الضرب والنقيير هو النقرة التي على ظهر النواة والقطمير هو ما في شقها هكذا قال في المحصول ولكن المعروف وهو المذكور في الصحاح أن الذي في شقها هو الفتيل وأما القطمير فهو القشرة الرقيقة أي الثوب وأجاب المصنف بأن المثال الأول إنما يدل فيه نفى الأدنى على نفى الأعلى لتكون الأدنى وهو الحبة جزءا للأعلى ونفى الجزء مستلزم لنفى الكل وأما الثاني وهو النقيير والقطمير فنحن نعلم بالضرورة من هذا المثال أنه ليس المراد نفيهما بل نفى ما يسارى شيئا فدعوى النقل فيهما ضرورية بخلاف صورة النزاع فإنه لا ضرورة فيها إلى دعوى النقل لجواز الحمل على المعنى اللغوي ولك أن تقول الحبة اسم لواحد مما يزرع فلا يلزم من نفى

غيرها فان ادعى المجيب أن التقدير ليس عنده زنة حبة قلنا الأصل عدم الحذف فان ادعى
اشتهاره في العرف فيلزم أن تكون اللفظة منقولة أيضاً ونستوى الأمثلة قال (الرابعة القياس
يجرى في الشرعيات حتى الحدود والكفارات لعُموماً الدلائل

إذ الحقيقة مراده المسألة (الرابعة — القياس يجري في) جميع (الشرعيات حتى الحدود)
كما يجاب الحد على اللانط قياساً على الزاني والجامع ادخال فرج في فرج محرم مشتهى
قصداً (و) حتى في (الكفارات) لما نقله الإمام في مناقضات الحنفية أنهم قالوا بوجوب
الكفارة بالافطار بالآكل قياساً على الافطار بالوقاع ولكنهم إنما يقولون بذلك لعموم قوله
من أفطر في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر أو الدلالة النص الموجب للكفارة في الوقاع
على ما اشتهر في كتبهم وهي غير القياس عندهم وإنما منعوا جريان القياس فيهما لأن الحدود
لكنونها من العقوبات تدرأ بالشبهات كما ورد به الحديث وكذا الكفارات لأن فيها شائبة
العقوبة وفي القياس شبهة فلا يثبتان به وأجيب بأن عدم افادة القياس للقطع لا يعد شبهة
دائرة للحدود وإلا لما ثبتت بخبر الواحد أيضاً لأنه لا يفيد العلم واللازم باطل اتفاقاً فان قلت
الحنفية إنما لا يثبتون الحدود والكفارات بالقياس بناء على أن لا مدخل للرأي في المقادير
الشرعية كأعداد الركعات وأعداد الجلد وتعيين ستين مسكناً بما لا سبيل إلى إدراك معناه فان
ذلك مما لا يعرف إلا بالسمع لا لأن القياس ظني حتى يرد ما ذكرتم قلنا هذا إنما يكون لو عم
جميع أحكام الحدود والكفارات وليس كذلك فان منها ما يعقل معناه ونحن لا نوجب القياس
في كل حكم حداً أو كفارة بل لانوجه فيها وفي غيرها إلا فيما علم معناه كما قيس القتل بالمثل
على القتل بالمحدد وقطع الثياب على قطع السارق فان العلة والحكم فيهما معلومان وأما ما لا
يعلم فيه المعنى فلا خلاف فيه ~~كذا~~ ذكر المحقق وإنما جرى القياس فيهما (لعموم
الدلائل) الدالة على جواز العمل بالقياس نحو فاعتبروا فإنه عام وكقول معاذ وتصويب
النبي عليه السلام إياه فان كلا منهما مطلق كذا ذكرنا أقول فيه نظر إذ لا نسلم أن اعتبروا
عام بالنسبة إلى جميع الاعتبارات بل العموم في المخاطبين وليس الكلام فيه والاطلاق لا يقتضي
وجوب العمل بجميع الأقيسة فلا يلزم وجوب العمل بالقياس في المتنازع فيه اللهم إلا إذا
ادعى جواز العمل به فيه * ذكر المحقق أن من صور اتفاق الصحابة على العمل بالقياس
تمت أنهم حدوا في الخمر بالقياس حيث تشاوروا فيه فقالوا على إذا شرب سكر الخ فاقم مثناة الشيء
مقامه كتحريم مقدمات الزنا حيث كانت مثناة له قال الفاضل ظاهر هذا الكلام أنه قاس السكر
على القذف في ترتيب وجوب ثمانين جلدة عليه بجامع كونه مثناة لافتراء أو قاس نسبة السكر إلى
القذف على نسبة اللبس والتقييل إلى الزنا في ترتيب الحكم المنسوب إليه على المنسوب

وفي العقليات عند أكثر المتكلمين وفي اللغات عند أكثر الأدباء

الجامع كون المنسوب مظنة المنسوب اليه وكلام الشارحين أنه قاس شارب الخمر على القاذف
بجامع الافتراء ولاخفاء في أن الافتراء غير متحقق في الشارب وإنما هو مظنة له (و) كذا
يجرى (في العقليات عند أكثر المتكلمين) ويسمونه الحاق الغائب بالشاهد
بجامع عقلي كالعلة في قولهم عالمية الغائب مأللة بالعلم قياساً على الشاهد والشرط كفة ولهم
العلم في الغائب مشروط بالحياة كما في الشاهد والدليل كما يقال الفعل المتقن المحكم يدل على
قدرة الفاعل وعلمه في الغائب قياساً على الشاهد واستدل على ذلك بأن القياس قد يكون
يقينياً فيجوز أن يستدل به في العقليات وأيضاً إذا علمنا قطعاً أن الحكم في الأصل معلل
بكذا خارجاً أو ذهنياً ثم وجدنا هذا الوصف في الفرع علمنا ثبوت الحكم فيه إذ لو لم يكن
كذلك فاما أن يكون تعين الأصل معبراً في ثبوت الحكم أو تعين الفرع مانعاً أولاً يكون
هذا ولا ذلك فعلى الأول والثاني يخرج الوصف المشترك عن كونه علة وهو خلاف ما علم
وعلى الثالث يلزم الترجيح من غير مرجح أقول لاخفاء في أن ذلك إنما يتم لو علم قطعاً
أن الوصف من حيث هو علة تامة لثبوت الحكم حيث ما وجد ولا يتحقق ذلك في كثير من
العقليات التي أثبتوها بالقياس والحق أن التمسك به في العقليات لا يقتضي كونه قطعياً إذ من
العقليات ما يكتفي فيه بما يفيد غلبة الظن كالاتجاهات فالقياس وهو المسمى بالنسبيل عند
المنطقيين يفيد في ذلك (و) كذا يجري (في اللغات عند أكثر الأدباء) وتحرير محل
النزاع أن المستفاد من اللغة أما الحكم أو اللفظ فالأول لا يجري فيه القياس مثل قولنا
الفاعل مرفوع إذ هي قاعدة كلية متزعة من الجزئيات بالاستقراء غير مختصة بالبعض حتى
يقاس عليه البعض الآخر والثاني أن كان علماً أو صفة فكذلك أما العلم فلا نه غير موضوع لمعنى
متجاوز عن محله حتى يكون جامعاً بين الأصل والفرع ولا بد للقياس منه وأما الصفة كالفاضل والعالم
فلأنها واجبة الأطراد وضاع في كل من وجد فيه المعنى كالفضل والعلم فجواز الإطلاق ثابت وضاع
لا قياساً وإن كان اسم جنس فأما أن يكون له معنى يلاحظ في غير جنسه أولاً فإن لم يكن كذلك لم يثبت
القياس فيه إذ الإطلاق مطرد في جميع موارد نظراً إلى تحقق المعنى في الكل لا بالقياس وإن
كان كالخمر مثلاً فعند أكثر الأدباء يجري فيه القياس وهو محتار المازني وأبي علي المارسي ومنع
المحققون من ذلك احتج الأولون بأن الخمر إنما سميت خمرًا للشدّة المطربة المخمرة للعقل لأن
التسمية دارت معها وجوداً وعدماً أما وجوداً ففي صورة الخمر وأما عدماً ففي صورة الماء
والدوران إماراة عليّة المدار للدائر فوجب أن يسمى التبيذ خمرًا أيضاً بالقياس وأجيب
بأن ذلك كما دار مع ما ذكر دار مع المخمرة المستفادة من عصير العنب أيضاً أما وجوداً

دَوْنُ الْأَسْبَابِ

ففي هذه الصورة وأما عدما فظاهر أقول غاية ذلك إثبات أن المخامرة الخاصة علة بالدوران وهو لا يدل على عدم عليّة مطلق المخامرة بل ليس فيه إلا عدم الدلالة عليها ولا تلزم الدلالة على العدم فيجوز أن يثبت بدلالة دوران آخر فالأقرب في الجواب ما ذكر الفاضل من أنه يشترط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان عمدة إطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع وقد يجاب بأن ما ذكرتم إنما يتم لو كان رعاية المعنى لصحة الإطلاق وهو ممنوع بل هي للوضع إذ قد يراعى فيه لترجيح الاسم على غيره في تخصيصه من بين الأسماء بالمعنى ويؤيد ذلك عدم إطلاق القارورة على الدن باعتبار قرار الماء فيه ، وقد يستدل على المنع بأن أهل اللغة ، أما ان نصوا على أن الخمر وضعت لهذا المعنى المخصوص لا غير أو نصوا على وضعها لكل مسكر أو لم ينصوا على شيء من ذلك فعلى الأول يكون الإطلاق على التبيذ حقيقة خروجاً عن قانون اللغة ، ولا نزاع في جواز الإطلاق مجازاً وعلى الثاني يكون ذلك من الوضع لا القياس وعلى الثالث يحتمل أن يكون الجامع دليلاً على التعدية ويحتمل أن لا يكون كذلك فالحكم بالتعدية لإثبات اللغة بالمحتمل وهو باطل وقد يقال عليه لم لا يجوز أن يكون الواضع قد نص على أن الخمر موضوعة لهذا المعنى باعتبار المخامرة من غير تنقيص على عدم الوضع لغيرها ، ولا على وضعه لكل ما يوجد فيه الجامع مع التنقيص على أن علة الوضع المخامرة فيتأتى للقياس والجواب أنه إن أريد بالمخامرة الخاصة بالموضوع له لم يتأتى القياس وإن أريد أن يطلق المخامرة من حيث هي علة للتسمية فهو تنقيص بوضعه لكل ما يوجد فيه قوله : (دون الأسباب) أى القياس لايجرى فيها بمعنى أنه إذا جعل الشارع وصفاً سبب الحكم لا يقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سبباً وهذا هو مختار المالكية والحنفية كالقاضي أبي زيد وغيره خلافاً لاكثر الشافعية لنا على المختار أنه لو قيس في السببية فإن كان ثمة جامع فهو السبب لاستقلاله بإثبات الحكم فيمتدح السبب والحكم فليس ثمة جعل وصف أصلاً وآخر فرعاً وإن لم يكن امتنع القياس لانتفاء الجامع فإن قلت قيس المنقل على المحدد في سببية القصاص والواطة على الزنا في سببية الحد أجيب بأن هذا قياس في وجوب القصاص والحد لا السببية كذا ذكر الفهرى أقول لاخفاء أنه قياس لأحد الفعلين على الآخر في وجوب العقوبة بسبب ذلك الفعل فهو قياس في الحكم ، والسببية معاً وقد يجاب بأن النزاع فيما تعدد السبب في الأصل والفرع أى الوصف المتضمن للحكمة ، وكذا العلة وهي الحكمة وههنا السبب واحد ثبت في الأصل والفرع بعلة واحدة كالتل للمعد العدوان فانه سبب للقصاص للزجر لحفظ النفس وكإيلاج فرج في فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً لوجوب الحد

والعبادات كأقل الحيض وأكثره) أقول الصحيح وهو مذهب الشافعي كما قاله الإمام أن القياس يجري في الشرعيات كلها، أي يجوز التمسك به في إثبات كل حكم حتى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات إذا وجدت شرائط القياس فيها وقالت الحنفية: لا يجوز القياس في هذه الأربعة، ورأيت في باب الرسالة من كتاب البويطي الجزم به في الرخص ولأجل ذلك اختلف جواب الشافعي في جواز العرايا في غير الرطب والعنب قياساً وذهب الجبائي والكرخي إلى أن القياس لا يجري في أصول العبادات كما يجاب الصلاة بالإيمان في حق العاجز عن الإتيان بها بالقياس على إيجاب الصلاة قاعداً في حق العاجز عن القيام والجامع بينهما هو العجز عن الإتيان بها على الوجه الأكمل، وصحح الآمدي وابن الحاجب أنه لا يجري في جميع الأحكام لأنه ثبت فيها ما لا يعقل معناه كالدية ثم استدل المصنف على الجواز بأن الأدلة الدالة على حجية القياس عامة غير مختصة بنوع دون نوع، فمثال الحدود لإيجاب قطع النباش قياساً على السارق والجامع أخذ مال الغير خفية قال الشافعي وقد كثرت أقيستهم فيها حتى عدوها إلى الاستحسان فانهم زعموا فيما إذا شهد أربعة على شخص بأنه زنى بامرأة وعين كل شاهد منهم زاوية أنه يحد استحساناً. مع أنه على خلاف العقل فلأن يعمل به فيما يوافق العقل أولى ومثال الكفارات لإيجابها على قاتل النفس عمداً بالقياس على الخطي. قال الشافعي ولا نهم أوجبوا الكفارة في الإفطار بالاكل قياساً على الإفطار بالجماع وفي قتل الصيد خطأ قياساً على قتله عمداً والحنفية حاولوا الاعتذار عما وقعوا فيه فقالوا إن هذا ليس بقياس وإنما هو استدلال على موضع الحكم لحذف للفوارق الملقاة وهذا لا ينفعهم فإنه قياس من حيث المعنى لوجود شرائط القياس فيه ولا عبارة بالتسمية، وأما الرخص فقد قاسوا فيها وبالفرا كما قال الشافعي فإن الاقتصار على الاحتجار في الاستنباه من أظهر الرخص وهم قد عدوه إلى كل النجاسات. قال: وأما المقدرات فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا إلى تقديراتهم في الدلو والبئر يعني أنهم فرقوا في سقوط الدواب إذا ماتت في الآبار فخالوا في الدجاجة ينزح كذا وكذا وفي الفأرة أقل من ذلك، وليس هذا التقدير عن نص ولا إجماع فيكون قياساً واحتجت الحنفية على الحدود بقوله عليه الصلاة والسلام ادروا الحدود بالشبهات والقياس شبهة لا دليل قاطع وعلى المقدرات بأن العقول لا تهتدى إليها وعلى الرخص

الزجر لحفظ النسب. ~~كذا~~ ذكر المحقق قال الفاضل: والحق أن رفع النزاع بمثل ذلك ممكن كما في كل صورة فإن القائلين بصحة القياس في الأسباب لا يقصدون إلا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع، ويعود إلى ما ذكر من اتحاد الحكم والسبب (و) كذا لا يجري القياس في (والعبادات كأقل الحيض وأكثره) فإن القياس إنما يجري

جانبها منع من الله تعالى فلا تتمدى فيها مواردنا وعلى الكفارات بأنها على خلاف الأصل لأنها ضرر والدليل ينفي الضرر والجواب أنه منقوض بما قلناه (قوله وفي العقلية) أى ذهب أكثر المتكلمين إلى جواز القياس فى العقلية إذا تحقق فيها جامع عقلى اما بالعلة أو بالحد أو الشرط أو الدليل قال فى المحصول ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد بجامع من الاربعة فالجمع بالعلة وهو أقوى الوجوه كقول أصحابنا العالمية فى الشاهد يعنى الخلوقات معطلة بالعلم فكذلك فى الغائب سبحانه وتعالى وأما الجمع بالحد فكقولنا حد العالم شاهداً من الله العلم فكذلك فى الغائب وأما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاتقان يدلان على الإرادة والعلم شاهداً فكذلك فى الغائب وأما الجمع بالشرط فكقولنا شرط العلم والإرادة فى الشاهد ووجود الحياة فكذلك فى الغائب (قوله وفى اللغات) أى ذهب أكثر أهل الأدب إلى جواز القياس فى اللغات كما نقله عنهم ابن جنى فى الخصائص وقال الإمام هنا انه الحق قال وذهب أصحابنا وأكثر الحنفية إلى المنع واختاره الآمدى وابن الحاجب به وجزم الإمام فى المحصول فى كتاب الاوامر والنواهي فى آخر المسألة وقد حرر ابن الحاجب محل الخلاف وحاصله أن الخلاف لا يأتى فى الحكم الذى ثبت بالنقل تعميمه لجميع افراده بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول ولا فى الاسم الذى ثبت تعميمه لافراد نوع سواء كان جامداً كرجل وأسامة أو مشتقاً كضارب ومضروب ولا فى اطلاق الاشخاص كزيد وعمر وفانها لم توضع لها لمناسبة بينها وبين غيرها وانما محل الخلاف فى الاسماء التى وضعت على الذوات لاجل اشتغالها على معان مناسبة للتسمية يدور معها الاطلاق وجوداً وعدمها وتلك المعانى مشتركة بين تلك الذوات وبين غيرها فحينئذ يجوز على رأى اطلاق تلك الاسماء على غير مسمياتها لاشتراكها معها فى تلك المعانى وذلك كتعمية النبيذ خمرأ لا اشتراكه مع عصير العنب فى الاسكار وكذلك تسمية اللائط زانياً والنباش سارقاً وفائدة الخلاف فى هذه المسألة ما ذكره فى المحصول وهو صحة الاستدلال بالنصوص الواردة فى الخمر والمرقة والزنا على شارب النبيذ واللائط والنباش واحتج المجوزون بعموم قوله تعالى (فاعتبروا) وبأن اسم الخمر مثلاً دائر مع صفة الاسكار فى المعتصر من ماء العنب وجوداً وعدمها فدل على أن الاسكار هو العلة فى اطلاق الاسم فحيث وجد الاسكار جاز الاطلاق ولا يتخلف المعلول عن علته واعتراض الخصم بأنه إنما يلزم من وجود علة التسمية وجود الاسم إذا كان تعليل التسمية من الشارع لأن صدور التعليل من آحاد الناس لا اعتبار به ولهذا لو قال أعتقت غانماً لسواده لم يعتق غيره من السود وحينئذ فيتوقف المدعى على أن الواضح هو الله تعالى وأجاب فى المحصول أننا بينا أن اللغات توقيفية هذا كلامه وهو مخالف لما قدمه فى اللغات فانه اختار الوقف لا التوقيف

فما يعلم علة الحكم قطعاً أو ظاهراً وأما طريقة العادة والحلقة لا تعلم العلة فيه قطعاً

واحتج المانعون بالنقض بالقارورة وشبهها فان القارورة مثلاً إنما سميت بهذا الاسم لاجل استقرار الماء فيها ثم ان ذلك المعنى حاصل في الحياض والانهار مع انها لا تسمى بذلك وأجاب الإمام بأن أقصى ما في الباب أنهم ذكروا صوراً لا يجرى فيها بالقياس وهو غير قاذح كما تقدم مثله عن النظام في القياس الشرعي وهذا الذي ذكره في القارورة من كونهم لم يستعملوا فيها القياس اللغوي صريح في أنها وضعت للزجاجة فقط وهو مخالف لما ذكره في الحقيقة العرفية فانه قال في المحصول هناك في الكلام على ما وضع عاماً ثم تخصص بالعرف مانصه والحالية والقارورة موضعان لما يستمر فيه الشيء ونجاً فيه ثم تخصص بشيء معين (قوله دون الاسباب) يعني أن القياس لا يجرى في أسباب الأحكام على المشهور كما قاله في المحصول وصححه الآمدى وابن الحاجب وذهب أكثر الشافعية كما قاله الآمدى إلى الجواز وقال ان هذا الخلاف يجرى في الشروط وقال ابن برهان في الأوسط انه يجرى فيها وفي المحال أيضاً فقال يجوز القياس في الاسباب والشروط والمحال عندنا خلافاً لأن حنيفة مثال المسألة أن يقال الزنا سبب لاجباب الحد لعله كذا فيكذلك اللواط بالقياس عليه واستدل المانعون بأن قياس اللواط على الزنا مثلاً في كونه موجباً للحد إن لم يكن لمعنى مشترك بينهما فلا يصح القياس وإن كان لمعنى مشترك كان المرجح للحد هو ذلك المشترك وحينئذ يخرج كل من الزنا واللواط عن كونه موجباً لأن الحكم لما أسند إلى القدر المشترك استحالة مع ذلك استناده إلى خصوصية كل واحد منهما وحينئذ فلا يصح القياس لأن من شرطه بقاء حكم الأصل وهو غير باق هنا وفي هذا الدليل بحث يطول ذكره (قوله والعادات) أى لا يجرى القياس أيضاً في الأمور العادية كأقل الحيض وأكثره وأقل الحمل وأكثره لأنها تختلف باختلاف الأشخاص والازمنة والامزجة ولا يعرف أسبابها وهذا الحكم منقول في المحصول ومختصراته عن الشيخ أبي اسحق الشيرازي فقط ولم يذكره الآمدى ولا ابن الحاجب (الباب الثاني في أركانه إذا ثبت الحكم في صورة لمشترك بينهما وبين غيرها تسمى الأولى أصلاً والثانية فرعاً والمُشتركُ

ولا ظاهراً فراجع فيه إلى قول الصادق لا القياس (الباب الثاني في أركانه) أى القياس وأركانه التي لا تتم ماهيته إلا بها أربعة الأصل والفرع وحكم الأصل والجامع على ما يشعر به تعريفه وأما حكم الفرع فثمره القياس فيتأخر عنه فلا يكون ركناً وتقرر ذلك أنه (إذا ثبت الحكم في صورة لمشترك) أى لسبب أمر مشترك (بينهما وبين) صورة أخرى (غيرها تسمى) الصورة (الأولى) التي يثبت الحكم فيها أولاً كالبر التي ثبتت حرمة النفاضل فيه لإذابيع بنفسه بالحديث المشهور في باب الربا (أصلاً) الصورة (الثانية) التي ثبت الحكم فيها لمشترك كالذرة (فرعاً والمُشترك) كالطعم أو الكيل

علةً وجامعاً وجعل المتكلمون دليل الحكم في الأصل أصلاً والإمام
الحكم في الأولى 'أصلاً' والعلة فرعاً وفي الثانية بالعكس وبيان ذلك
في فصلين الفصل الأول في العلة وهي المعروف للحكم قيل المستنبطة عرفت به

(علة وجامعاً) وهذا اصطلاح الفقهاء (وجعل المتكلمون دليل الحكم في الأصل) أى فى
المحل المشبه به التى هى الصورة الأولى كالحديث المشهور فى مثالنا (أصلاً والإمام) جعل
(الحكم فى) (الصورة) (الأولى) كتحرير الربا فى البر (أصلاً والعلة فرعاً) لأن العلم بعلة
الحكم فى الأولى متفرع على العلم بثبوتها فيها إذ ما يعلم الحكم فيها لم يعلم لطلب علة (و) جعل
الأمر (فى) (الصورة) (الثانية بالعكس) أى جعل العلة أصلاً للحكم فيها إذ ما لم يعلم حصول
العلة لم يمكننا لإثبات الحكم فيها وصرح بضد قول الفريقين أما قول الفقهاء فلأن أصل الشيء
ما تفرع عليه والحكم المطلوب الإثبات فى الذرة غير متفرع على البر لأن البر لو لم يوجد فيه
ذلك الحكم لم يمكن تفريع الحكم فى الذرة عليه ولو وجد فى صورة أخرى دون البر أمكن
التفريع فالحكم المطلوب متفرع على الحكم الثابت فى البر لاعلى البر فلا يكون أصلاً وأما قول
المتكلمين فلأنه لو فرض العلم بجرمة الربا فى البر ضرورة أو استدلالاً عقلياً أمكن تفريع حكم
الذرة عليه وإن لم يعرف النص الدال عليه فالنص ليس بأصل ثم قال لقول الفريقين وجه وهو
أنه لما ثبت أن الحكم فى الأولى أصل وكان كل من المحل والدليل أصلاً له لاحتياجه إلى أحدهما
فى الخارج وإلى الآخر فى الذهن كان كل منهما أصلاً للأصل فكان أصلاً ونحن بعد ذلك نساعد
الفقهاء على مصطلحهم (وبيان ذلك) أن أركان القياس (فى فصلين الفصل الأول فى العلة)
عدم البحث عنها على سائر الأركان لأنها أعظمها وأوفرها بحثاً وتدقيقاً (وهى) أى العلة
(المعرف للحكم) اعلم أن نفاة القياس قالوا العلة إما موجبة أو باعثة للخارج وداعية له على
شرع الحكم كالعلة الغائية والأول باطل لأن العلة الشرعية لو كانت موجبة لامتنع اجتماع
علل متعددة على حكم واللازم باطل وكذا الثانى لامتناع الغرض فى فعله وإلا لزم استحکاله به
وأيضاً الحكم قديم عندهم لأنه خطاب الله فىممتنع تعليله بشيء من العلل فاختر المصنف دفعاً
لما ذكروا أن العلة بمعنى المعروف للحكم لا الموجب والمؤثر ولا الباعث والداعى وفيه بحث
أما فى الأولى فلما عرفت فى عدم كون أفعاله معللة وأما فى الثانى فلأن كل قديم لا يلزم أن يكون
واجباً لذاته وحينئذ يجوز تعليله بالعلة الفاعلية إذ الصحيح أن المحجوز إلى الفاعل الإمكان دون
الحدوث وأيضاً تعلق الحكم حادث فىجوز تعليله والتعريف بالمعرف للحكم يصدق على العلامة
كالاحصان للرجم وليست بعلة فإن (قيل) العلة ربما تكون مستنبطة و (المستنبطة عرفت به)

فَيَدُورُ قَلْبُنَا تَعْرِيفُهُ فِي الْأَصْلِ وَتَعْرِيفُهَا فِي الْفَرْعِ فَلَا دَوْرَ) أَقُولُ شَرَعَ
 الْمَصْنَفُ فِي بَيَانِ أَرْكَانِ الْقِيَاسِ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ ، الْأَصْلُ وَالْفَرْعُ وَالْوَصْفُ الْجَامِعُ بَيْنَهُمَا وَحُكْمُ
 الْأَصْلِ فَإِنْ قِيلَ أَهْمِيَّتُهُمْ عَامِسًا وَهُوَ حُكْمُ الْفَرْعِ قَلْبُنَا أَجَابَ الْآمِدِيُّ بِأَنْ حُكْمَ الْفَرْعِ ثَمَرَةُ
 الْقِيَاسِ فَلَوْ كَانَ مِنْ أَرْكَانِهِ لَتَوَقَّفَ الْقِيَاسُ عَلَيْهِ وَهُوَ دَوْرٌ وَفِيهِ نَظَرٌ فَإِنَّ ثَمَرَةَ الْقِيَاسِ إِنَّمَا
 هُوَ الْعِلْمُ بِالْحُكْمِ لَا نَفْسَ الْحُكْمِ فَالْأَوَّلَى أَنْ يُجَابَ بِأَنْ حُكْمَ الْفَرْعِ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ حُكْمُ الْأَصْلِ
 وَإِنْ كَانَ غَيْرُهُ بِاعْتِبَارِ الْمَحَلِّ كَمَا تَقَدَّمَ فِي تَعْرِيفِ الْقِيَاسِ ثُمَّ إِنَّ الْمَصْنَفَ لَمَّا بَيَّنَّ الْحُكْمَ فِي أَوَّلِ
 الْكِتَابِ لَمْ يَتَعَرَّضْ هُنَا إِلَى بَيَانِهِ وَاقْتَصَرَ عَلَى بَيَانِ الْأَرْكَانِ الثَّلَاثَةِ فَقَالَ إِنَّهُ إِذَا ثَبَتَ الْحُكْمُ
 فِي صُورَةٍ لِأَمْرٍ مُشْتَرَكٍ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ صُورَةٍ أُخْرَى كَثَبَتِ الْحَرَمَةُ فِي الْخَيْرِ الْإِسْكَارَ الْمَشْتَرَكِ
 بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ النَّبِيذِ فَإِنَّ الصُّورَةَ الْأَوَّلَى وَهِيَ الْخَيْرُ تَسْمَى أَصْلًا ، وَالصُّورَةُ الثَّانِيَّةُ وَهِيَ النَّبِيذُ
 تَسْمَى فَرْعًا وَالْمَشْتَرَكُ وَهُوَ الْإِسْكَارُ يَسْمَى عِلَّةً وَجَامِعًا وَهَذَا هُوَ رَأْيُ الْفَقْهَاءِ وَنَقَلَهُ ابْنُ الْحَاجِبِ
 عَنْ الْأَكْبَرِيِّ وَقَالَ الْآمِدِيُّ إِنَّهُ الْأَشْبَهُ لَافْتِقَارِ النَّصِّ وَالْحُكْمِ إِلَى الْمَحَلِّ بِالضَّرُورَةِ مِنْ غَيْرِهِ
 عَكْسًا وَجَمَلَ الْمُتَكَلِّمُونَ الْأَصْلَ هُوَ دَلِيلُ الْحُكْمِ فِي الَّذِي سَمِيَنَاهُ أَصْلًا كَالدَّلِيلِ عَلَى الْعَادِلِ عَلَى
 تَحْرِيمِ الْخَيْرِ فِي مِثَالِنَا وَقِيَاسُهُ أَنْ يَكُونَ فَرْعُهُ الْمَقَابِلُ لَهُ هُوَ حُكْمُ الْمَحَلِّ الْمَشْبَهِ بِهِ كَتَحْرِيمِ الْخَيْرِ
 وَفِي بَعْضِ الشُّرُوحِ أَنْ فَرْعُهُ الْمَقَابِلُ لَهُ هُوَ حُكْمُ الْمَحَلِّ الْمَشْبَهِ كَتَحْرِيمِ النَّبِيذِ . قَالَ وَهُوَ صَحِيحٌ
 أَيْضًا لِأَنَّ فَرْعَ الْفَرْعِ فَرْعٌ فَعَلَى ذَلِكَ يَتَّفَقُ الْأَصْطِلَاحَانِ وَلَعَلَّ الْمَصْنَفَ إِنَّمَا أَهْمَلَ بَيَانِ فَرْعِهِ
 لِذَلِكَ وَمَا قَالَهُ مِنَ الْإِتْفَاقِ يَمْنُوعُ لِأَنَّ الْفَرْعَ فِي الْأَوَّلِ هُوَ الْمَحَلِّ الْمَشْبَهِ لَا حُكْمَهُ وَقَالَ الْإِمَامُ
 الْقِيَاسُ مُشْتَمِلٌ عَلَى أَصْلَيْنِ وَفَرْعَيْنِ فَالْحُكْمُ الَّذِي فِي الصُّورَةِ الْأَوَّلَى كَتَحْرِيمِ الْخَيْرِ أَصْلٌ
 لِلْعِلَّةِ الَّتِي فِيهَا وَالْعِلَّةُ فَرْعٌ مِنْهُ ، وَأَمَّا فِي الصُّورَةِ الثَّانِيَّةِ وَهِيَ النَّبِيذُ فَإِنَّ الْأَمْرَ بِالْعَكْسِ أَيْ
 تَكُونُ الْعِلَّةُ الَّتِي فِيهِ أَصْلًا لِلْحُكْمِ وَالْحُكْمُ فَرْعٌ مِنْهَا ، وَهَذِهِ الْأَصْطِلَاحَاتُ رَاجِعَةٌ إِلَى قَوْلِنَا
 الْأَصْلَ مَا يَبْنَى عَلَيْهِ غَيْرُهُ فَأَمَّا رَجُوعُ الْأَوَّلِينَ إِلَيْهِ فَظَاهِرٌ ، وَأَمَّا الثَّانِي فَلِأَنَّ إِثْبَاتَ عِلَّةِ
 الْحُكْمِ فِي الْخَيْرِ مُتَوَقَّفٌ عَلَى الْحُكْمِ لِأَنَّا مَا لَمْ نَعْلَمْ ثُبُوتَ الْحُكْمِ لَا نَطْلُبُ عِلَّتَهُ بِخِلَافِ النَّبِيذِ
 فَإِنَّ إِثْبَاتَ الْحُكْمِ فِيهِ مُتَوَقَّفٌ عَلَى الْعِلَّةِ لَكِنْ هَذَا إِنَّمَا يَظْهَرُ فِي الْعِلَّةِ الْمُسْتَنْبِطَةِ خَاصَّةً (وَقَوْلُهُ

أَيَّ الْحُكْمِ لِأَنَّا بَعْدَ مَعْرِفَةِ الْحُكْمِ نَسْتَعْرِفُ الْوَصْفَ وَعَلَيْتِهِ فَلَوْ كَانَتْ مَعْرِفَةُ الْحُكْمِ مُتَوَقَّفَةً
 عَرَفْنَا الْحُكْمَ عَلَى مَعْرِفَتِهَا (فَيَدُورُ قَلْبُنَا تَعْرِيفُهُ) أَيْ الْحُكْمُ الْمُسْتَنْبِطَةُ إِنَّمَا هُوَ (فِي الْأَصْلِ
 وَتَعْرِيفُهَا) أَيْ الْمُسْتَنْبِطَةُ الْحُكْمِ إِنَّمَا هُوَ (فِي الْفَرْعِ) وَالتَّحْقِيقُ أَنَّ لِلْحُكْمِ فَرْعَيْنِ
 حُكْمَ الْأَصْلِ وَحُكْمَ الْفَرْعِ فَمَا يَتَعَرَّفُ بِالْعِلَّةِ الثَّانِي وَمَا يَتَعَرَّفُ بِهِ الْعِلَّةُ الْأَوَّلَى (فَلَا دَوْرَ)
 لَا يَقَالُ الْحُكْمُ كَانَ مِثْلَيْنِ ، وَحُكْمُ الْأَمْثَالِ وَاحِدٌ فَالْمَعْرُوفُ لِأَحَدِهِمَا مَعْرُوفُ الْآخَرِ لِأَنَّا
 نَقُولُ الْأَمْثَالُ قَدْ تَخْتَلَفَ بِالْجَلَاءِ وَالْخِفَاءِ وَإِنْ اشْتَرَكْتَ فِي الْمَاهِيَةِ وَلَوْ أَمَّا لِحَاجَازٍ كَوْنُ أَحَدٍ

وبيان ذلك الخ (لما بين الأركان الثلاثة تبيننا إجمالاً شرع في تبينها مفصلة ففقد لذلك فصلين * الأول في تعريف العلة وبيان انقسامها وأحكامها * والثاني في شرائط الأصل والفرع وقدم الكلام على العلة لأنها الركن الأعظم وقد اختلفوا في تفسيرها فقال الغزالي العلة هي الوصف المؤثر في الأحكام يجعل الشارع لا لذاته وقد تقدم إبطاله في تقسيم الحكم وقالت المعتزلة هي المؤثر لذاته في الحكم وهو مبنى على التحسين والتفويض وقد تقدم إبطاله أيضاً وقال الآدي وابن العاجب هي الباعث على الحكم أى المشتغل على حكمة صالحة لأن تكون مقصود الشارع من شرع الحكم وقال الإمام أنها المعرف للحكم واختاره المصنف فان قيل العلة المستبعدة إنما عرفت بالحكم لأن معرفة كونها علة للحكم متوقف على معرفة الحكم بالضرورة فلو عرف الحكم بها لكان العلم بالحكم متوقفاً عليها وهو دور واحترزنا في السؤال بالمستبعدة عن المنصوصة فان معرفتها غير متوقفة على الحكم لكونها ثابتة بالنص وأجاب المصنف بأن تعريف الحكم بالعلة إنما هو بالنسبة إلى الأصل وتعريف العلة للحكم بالنسبة إلى الفرع فلا دور لاختلاف الجهة وهذا الجواب يلزم منه زيادة قيد في التعريف فيقال ان العلة هي المعرف لحكم الفرع أى الذى من شأنه أنه إذا وجد فيه كان معرفاً لحكمه وقد أورد بعضهم على التقييد بهذه الزيادة إيرادات ضعيفة فاحذر ما قال : (والنظر في أطراف الطرف الأول في الطرق الدالة على العلية الأول : النص القاطع كقوله تعالى في الفسى و (كيلاً يكون دولة) وقوله عليه السلام : « إنما جعل الاستئذان لأجل البصر » وقوله : « إنما نهيتكم عن لحوم الأضاحى لأجل الدافة »

المتأثلين أجل فيتعرف ما تعرف الآخر (والنظر) الكاشف عن مباحث العلة يقع (في أطراف) ثلاثة (الطرف الأول في الطرق الدالة على العلية) أى على كون الجامع علة وهى تسعة النص والإيما والاجماع والمناسبة والسنة والدوران والتقسيم والطرود وتنقيح والمناط * الطريق (الأول النص) وهو قسمان قاطع وظاهر و (القاطع) وهو مالم يحتمل غير العلية بل يكون صريحاً فيها مثل كى يكون كذا أو لعله كذا أو لأجل كذا أو نحو ذلك (كقوله تعالى في الفى كيلاً يكون دولة) بين الاغنياء منكم والمعنى ان الفى الذى أفاءه الله على رسوله إنما خمس وحرف إلى المصارف المبينة في الآية كيلاً يكون دولة وهى بالفتح والضم ما يدول ويدور الانسان من المال واجمع دولات ودول وقال أبو عبيدة بالضم اسم لشيء متداول بعينه أى إنما جعل ذلك لثلاث يختص بهذه الاموال الاغنياء يتداولونها بينهم فيكون مرة لهذا ومرة لذلك (و) مثل (قوله عليه السلام إنما جعل الاستئذان لأجل البصر) أى إنما شرع عند الدخول في دار الغير لثلاث يقع النظر على ما حرم النظر إليه (وقوله) عليه السلام (إنما نهيتكم عن لحوم الأضاحى لأجل الدافة)

والظاهرُ اللامُ كقوله تعالى : (لدُّلوك الشمس) فإنَّ أئمة اللغة قالوا اللامُ للتعليل وفي قوله تعالى : (ولقد ذرأنا لجهنم) وقول الشاعر * لدُّوا للموت وابنوا للخراب * للعاقبة مجازاً وإنَّ مثلُ لا تُقربوه طيباً فإنه يُحشَرُ يوم القيامة ملبئياً وقوله عليه السلام : « إنها من الطَّوافين عليكم والطَّوافاتِ

أى إنما نهيتكم عن ادخارها لتفروها بالتصدق على المستحقين لمافيها من كثرة الثواب ولهذا يستحب التصديق بالجميع قال الجاربردى وهذا نهى تنزيهه لاحتريم أقول وفيه نظر لأن تمثيلهم الأمر بعد الحظر بما في آخر الحديث وهو قوله ألا فادخروها يدل على خلافه والدافعة جماعة يذهبون مهلاً لطلب الكلام في سنة القحط من الدقيق وهو الدبيب أى السير اللين والمراد في الحديث القافلة السيارة كذا ذكر الاستاذ وفي الصحاح الدافعة الجيش يدفون نحو العدو أى يدبون (والظاهر) أحد الحروف الظاهرة في التعليل المحتملة لغيره ولو مجازاً على ما ذكر الفنرى (اللام كقوله تعالى) أقم الصلاة (لدُّلوك الشمس) وقوله وما خلقت الجن والإانس إلا ليعبدون (فإنَّ أئمة اللغة قالوا اللام للتعليل) واعترض بأن اللام في لجهنم في الآية وفي الموت وللخراب في الشعر ليست للتعليل (و) أجاب بأنه (في قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم) كثيراً من الجن والإانس (وقول الشاعر) لنا ملك ينادى كل يوم (لدوا للموت وابنوا للخراب * للعاقبة) أى لبيانها (مجازاً) لتعذر الحمل على الحقيقة إذ جهنم ليست علة للخلق ولا الموت والخراب علتين للولادة والبنا ولم يحمل على الاشتراك لأن المجاز خير منه (وإن مثل) قوله عليه السلام في المحرم المتوفى الذى وقصته ناقته (لا تقربوه طيباً فإنه يحشَر يوم القيامة ملبئياً) جعل أن بما بعدها علة لاحتريم تطيبه وقد ترد لغير التعليل مجازاً كما في قوله إن زيدا قائم فانها مجرد التأكيد والتحقيق وفي كونها مجازاً في ذلك نظر كذا ذكر الفنرى وستعرف ما هو الحق قال المراغى المثال المذكور من الإيماة كما سيصرح به والمذكور في محصول الامام ان مثاله (قوله عليه السلام إنها من الطوافين عليكم والطوافات) وأجيب بأن في هذا المثال ما يدل على التعليل صريحاً وهو أن مع ما بعده وما يدل عليه غير صريح وهو ترتيب الحكم على الوصف بالفاء فأورده مرة في الصريح وأخرى في الإيماة باعتبارين ومثال المحصول من أمثلة الإيماة أيضاً كما سيحىء في النوع الثالث منه قال الاستاذ ما يدل على التعليل ظاهراً هى أن الخففة المفتوحة لا المشددة المكسورة على ما يذكرون لمثلها قوله انها من الطوافين وهذه بالحقيقة مقدرة باللام ومثلها قوله تعالى : وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره . لئلا يكون للناس عليكم حجة . قال الفنرى وفيه نظر أما أولاً فلا الأصل عدم تقدير

هو الباء مثل : (فبها رَحْمَةٌ مِنْ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ) أقول النظر المتعلق بالعلة منحصر في ثلاثة أطراف لأن الكلام إما في الطرق الدالة على العلية أو في الطرق الدالة على إبطال العلية أو في أقسام العلية فأما الطرق الدالة على العلية فهي تسعة * الأول النص قال الآمدى وهو ما يدل بالوضع من الكتاب والسنة على علية وصف الحكم وقسمه المصنف تبعاً للإمام والآمدى إلى قاطع وهو الذى لا يحتمل غير العلية وظاهر وهو الذى يحتمل غيرها احتيالا مرجوحا وفي التقسيم نظر فإن دلالات الالفاظ لا تفيد اليقين عند الامام كما تقدم غير مرة وأيضاً فقد ذكر المصنف وغيره في تقسيم الالفاظ أن الظاهر قسم النص لا قسم منه ثم ان القاطع له ألفاظ منها كى كقوله تعالى في الفىء (كيلا يكول دولة) أى إنما وجب تخميسه كى لا يتداوله الاغنياء بينهم فلا يحصل للفقراء منه شىء ومنها لأجل كذا أو من أجل كذا كقوله صلى الله عليه وسلم إنما جعل الاستئذان لأجل البصر وكقوله عليه السلام إنما نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى لأجل الدافة أى لأجل التوسعة على الطائفة التى قدمت المدينة فى أيام التشريق والدافة بالدال المهملة مشتقة من الديف وهو السير اللين ومنه قولهم دفعت علينا من بنى فلان دافة قال الجوهري ومنها ما ذكره فى المحصول وهو قولنا لعله كذا أو لسبب أو لمؤثر أو لموجب وأهمله المصنف لأنه فى معنى لأجل ومنها اذن وقد ذكرها ابن الحاجب وأما الظاهر فثلاثة ألفاظ أحدها اللام كقوله تعالى (أقم الصلاة لدلوك الشمس) فإن أهل اللغة قد نصوا على أنه للتعليل وقولهم فى الالفاظ حجة وإنما لم يكن قاطعاً لاحتمال الملك والاختصاص وغير ذلك من المعانى المذكورة حتى علم النحو فان قيل لو كانت اللام للتعليل لم يستعمل فيما لا يصح فيه التعليل كقوله تعالى (ولقد ذرأنا لجنهم) فان جهم ليست علة فى الخلق وكقول الشاعر :

له ملك ينادى كل يوم لدو الموت وابذوا للخراب * قال الموت ليس علة

اللام فى قوله لأنها من الطوافين وأما ثانياً فلأن استفادة التعليل فى إثلا يكون من اللام المتلفظة لا المقدرة أقول معنى قول الاستاذ أن الخففة المفتوحة مثال التعليل ظاهراً لكونها بالحقيقة مقدرة باللام والمقدر كالملفوظ وليس المراد انها مقدرة فى انها من الطوافين وإيراده قوله لئلا يكون أن اللام مقدرة فى أن الخففة المذكورة للتعليل بدون اللام كما انها ملفوظة فى هذا المثال مع الخففة والمحقق جعلها الخففة المكسورة أعنى أن الشرطية الموضوعية لسببية الشرط وإن احتتمل لزوم من غير سببية ومجرد المصاحبة الانفاقية وذلك لأن كون أن المشددة المكسورة موضوعاً للعلية بعيد جداً والدال على العلية فى الخففة المفتوحة هى اللام الملفوظة أو المخدوفة (والباء مثل) بما فى قوله تعالى (فبها رحمة من الله لنت لهم) جعل الباء مع ما دخلت عليه علة اللين المنسوب إلى النبي عليه السلام وقد يرد مجازاً

للولادة وكذلك الخراب ليس حلة للبناء بل اللام هنا للعاقبة يعنى ان عاقبة البناء الخراب وعاقبة الولادة الموت وعاقبة كثير من المخلوقات جهنم وأجاب المصنف بأنه لما ثبت كونها للتعليل وتعذر الحمل عليه ههنا كان حملها على العاقبة مجازا فانه خير من الاشتراك ووجه العلاقة أن عاقبة الشيء مترتبة عليه فى الحصول كترتب العملة الغائية على معلولها (ف قوله والظاهر) معطوف على التقاطع (وقوله لللام) إما بدل منه أو مبتدأ وخبره محذوف تقديره فانه اللام وان البناء وقوله أيضاً وفى قوله أى واللام فى قوله تعالى وقول الشاعر للعاقبة مجازا الثانى من أقسام الظاهر ان كقوله عليه السلام فى حق المحرم الذى رقصته ناقته: لا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة مليباً . فان قيل هذا الكلام مخالف لما سياتى فى النوع الاول من أنواع الايمان فانه قد مثل له هو والإمام بهذا المثال بعينه على عكس ما قرراه هنا فالجواب أن المثال فيه جهتان جهة تدل على التعليل بالصریح وهى أن وجهة تدل عليه بالايمان وهى ترتب الحكم على الوصف بالفاء فصيح التمثيل به للنص تارة وللایمان أخرى قال التبريزى فى التفتيح والحق أن إن لنا كيد مضمون الجملة ولا اشعار لها بالتعليل ولهذا يحسن استعمالها ابتداء من غير سبق حكم الثالث البقاء كقوله تعالى (فبما رحمة من الله لنت لهم) أى بسبب الرحمة لنت لهم قال فى الحصول وأصلها الاتصال واسكن العملة لما اقتضت وجود المعلول حصل فيها معنى الاتصال فحسن استعمالها فيه مجازا وهذا الكلام صريح فى أنها لا تحمل عند الإطلاق على التعليل وحينئذ لا تكون ظاهرة فيه وهذا هو الصواب وزاد ابن الحاجب على الثلاثة قولنا ان كان ~~كذا~~ وكذلك ترتيب الحكم على الوصف قال : (الثانى الإيماؤه وهى خمسة أنواع : الاول ترتيب الحكم على الوصف بالفاء وتكون فى الوصف أو الحكم وفى لفظ الشارع أو الراوى مثاله : (والسارق والسارقة)

لغير التعليل كالمعاني المشهورة للباء وفيه فطر لأنهم نصوا على أنها حقيقة فى الاتصال كذا ذكر الفرى ويؤيده ما ذكرنا من أن استعمالها فى العملية لما فيها من تلاصق العملة والمعلول أقول ان الحق ان معنى ظهور التعليل فى هذه الحروف تبادر الذهن الى فهم التعليل منها فى أمثال هذه المواقع ولو بدلالة السياق والسباق لا أنها موضوعة للتعليل بخصوصه دون غيره من المعاني والطريق (الثانى الإيماؤه) ويسمى التبيين وهو ما لزم مدلول اللفظ (وهو خمسة أنواع) النوع (الاول ترتيب الحكم على الوصف بالفاء وتكون) الفاء اما (فى الوصف) والحكم متقدم (أو) تكون فى (الحكم) والوصف متقدم (و) ذلك اما (فى لفظ الشارع أو) لفظ (الراوى) فهذه أقسام ثلاثة الثانى (مثاله) قوله تعالى (والسارق والسارقة) فاقطعوا والاوّل مثل

لا 'تُقربوه طيباً زنى ماعز' فَرَجَمَ فَرَعَ ترتيبُ الحُكْمِ على 'الوصفِ يفتضى العليّة وقيل إذا كان مناسباً لنا

قوله عليه السلام في المحرم المذكور (لا تقربوه طيباً) الحديث ومثل قوله في الشهداء زملوم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما الثالث كقول أنى هريرة (زنى ماعز فرجم) فالترتيب فى هذه الصور يدل على العلية لأن الفاء للتعقيب وحينئذ يلزم أن يثبت الحكم عقيب ما رتب عليه فيلزم سببته للحكم إذ لا معنى بها سوى ذلك وفيه نظر لأن هذا لا يتمشى فى مثال الاول كذا ذكر الفئرى ودفع ذلك بتغيير التقرير وهو أن يقال الفاء تدل على الترتيب وضما ودلالاتها على العلية إنما تستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام حتى يعرف ان هذا ترتيب حكم على الباعث أو بالعكس وكلاهما حسن لأن الباعث متقدم فى العقل متأخر فى الوجود فى الخارج يجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء فى كل من الحكم والعلّة فان قلت الفاء فى فرجم داخل على الحكم دون الوصف مع أن الراوى يحكى ما كان فى الوجود * قلنا الباعث قد يتقدم فى الوجود كما فى قعدت عن الحرب جبننا فان قلت المصنف جعل الاقسام من الايمان وغيره كالمصدق مما صرح فيه بالعلية فما التوفيق قلنا لما احتاجت دلالتها على العلية إلى النظر لم تكن وضعية صرفة فلذا جمعه المصنف من الايمان ولما دلت على الترتيب بالوضع جعله غيره من أقسام ما يدل بوضعه * فان قلت لم قدم مثال القسم الثانى على مثال الاول والاوّل على الثالث قلنا لأن دخول الفاء فى كلام الشارع أبلغ فى العلية منه فى كلام الراوى لجواز كونه مخطئاً ومقرراً عليه دون الشارع فلذا أخرج الثالث عن الاولين ودخلها فى كلام الشارع على الحكم أبلغ من دخولها فيه على الوصف لأن اشعار العلية بالمعلول أقوى من اشعار المعلول بالعلّة فلذا قدم الثانى على الاول كذا ذكر الفئرى * (فرع) على اقتضاء ترتب الحكم على الوصف بالفاء العلية وكان عليه أن يثبت أولاً إفادة الترتيب للعلية ثم يفرع هذا الفرع لكنه لم يشبهه أولاً اقتداء بالمحصول قيل إنما لم يثبت أولاً لأنه يعلم من الفرع ورد بأن الفرع أصل له لا فرع عليه كذا ذكر الفئرى أقول إنما يستدل على ثبوت ذلك أولاً لتوقف ذلك على شيئين كما مر اقتضاء الفاء الترتيب ولا حاجة إلى ذكره لظهوره وثبوته وضماً وانضمام نظر ما إلى ذلك ليستفاد العلية * وذا أمر يستفاد بالتأمل فى خصوصيات التراكيب فاكتمنى فى ذلك بذكر الأمثلة ووجه التفرع أن البحث من كون الترتيب بالفاء مفيداً للعلية مما ينساق إلى أنه بدونها هل يفيد ذلك أم لا فقال البعض (ترتيب الحكم على الوصف يقتضى العلية) سواء كان الوصف مناسباً أولاً وهو مختار المصنف (وقيل) إنما يفيد (إذا كان مناسباً لنا) على المختار

أنه لو قيل أكرم الجاهل وأهن العالم قبُح وليس مجرد الأمر فإنه قد يحسن فهو لسبق التعليل قيل الدلالة في هذه الصورة لا تستلزم دلالة في الكل قلنا يجب دفعاً للاشتراك (أقول الإيما قال ابن الحاجب هو أن يقرن وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً وقال غيره هو ما يدل على عليه وصف بحكم بواسطة قرينة من القرائن ويسمى بالتفنيه أيضاً وهو على خمسة أنواع الأول ترتيب الحكم على الوصف بواسطة الفاء وهو أن يذكر حكم ووصف وتدخل الفاء على الثاني منهما سواء كان هو الوصف أو الحكم وسواء كان من كلام الشارع أو الراوى فحصل منه أربعة أقسام الأول أن تدخل الفاء على الوصف في كلام الشارع كقوله عليه السلام لا تقربوه طيباً فإنه يثبت يوم القيامة ملياً الثاني أن يدخل عليه في كلام الراوى ولم يظفروا له بمثال الثالث أن يدخل على الحكم في كلام الشارع كقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا) الرابع أن يدخل عليه في كلام الراوى كقول الراوى زنى ماعز فرجم ولا فرق في الراوى بين الفقيه وغيره كما قاله ابن الحاجب قال الإمام ولا شك أن الوارد في كلام الشارع أقوى في العلية من الوارد في كلام الراوى قال ويشبه أن يكون تقديم العلة أقوى من عكسه ثم علة بهلة فيها نظر وهذا الذي ذكره المصنف من كون هذه الأقسام من باب الإيما نص عليه الآمدى أيضاً وحزم ابن الحاجب بأن الجميع من باب الصريح (قوله فرع الخ) اعلم أن هذا تفريع على شيء غير مذكور فإن كلامه الآن في أن ترتيب الحكم على الوصف بدون الفاء هل يكون علة مطلقاً أم لا بد من المناسبة والكلام فيه متوقف على أن الترتيب المذكور يقتضى العلية ولم يتقدم له ذكر هنا ولا في المحصول بل تقدم فيهما ما يقتضى عكسه

(أنه لو قيل أكرم الجاهل وأهن العالم قبُح) أى نسب إلى القبح (وليس) ذلك التقييح (مجرد الأمر) باكرام الجاهل وإهانة العالم (فإنه قد يحسن) لشرف نسب الجاهل وشجاعته وسوابق نعمته والثاني لفسق العالم وخبثه ودناءة نسبه وخسته (فهو) أى الاستقباح (لسبق التعليل) إلى الفهم من جعل الجهل علة للاكرام والعلم للاهانة فعلم أن مطلق الترتيب مفيد لعلية الوصف للحكم في هذه الصورة فإن (قيل) سلمنا دلالة على التعليل هنا لكن (الدلالة) أى دلالة الترتيب المذكور على علية الوصف للحكم (في هذه الصورة لا تستلزم دلالة) عليها (في الكل) أى في جميع الصور إذ المثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية (قلنا) إذا دل عليها في هذه (يجب) أن يدل عليها في الجميع (دفعاً للاشتراك) إذ لو كان دالاً على غير العلية في بعض الصور لاشتراك وهو خلاف الأصل قال الحنجرى وفيه نظر لأنه إنما يلزم لو دل التركيب على عدم العلية في غير

فإن اشتراطه للقاء دليل على أنه بدونها لا يفيد فإن قيل إنما لم يذكره أولاً لكونه يعلم من هذا الفرع قلنا فيلزم حينئذ أن يكون الفرع أصلاً لما قبله لا فرعاً عليه وأقرب ما في تصحيح كلامه أن يقال معناه إذا ثبت أن الترتيب السابق يقتضى العلية فهل يكون نفس الترتيب المجرد عن اللقاء مقتضياً أيضاً أم لا وإذا قدرنا اقتضاه لإياها فهل يشترط في الوصف أن يكون مناسباً أم لا والحاصل أن المختار عنده أن الترتيب بدون اللقاء يقتضى العلية وإن لم يكن مناسباً وقيل لا بد من المناسبة واختاره الآمدى وابن الحاجب مع ترجيحهما أن ما عدا هذا النوع من أنواع الإيما وهو ترتيب الحكم على الوصف لا يشترط فيه المناسبة ولم يتعرض له المصنف ثم استدل المصنف على مذهبه بأنه لو قال قائل أكرم الجاهل وأهن العالم لكان ذلك قبيحاً عارفاً وليس قبيحاً لمجرد الأمر باكرام الجاهل وإهانة العالم فإن الأمر باكرام الجاهل قد يحسن لدينه أو شجاعته أو نسبه أو سوابق نعمه وكذلك الأمر بإهانة العالم قد يحسن أيضاً لفسقه أو بدعته أو سوء خلقه وإذا لم يكن القبح لمجرد الأمر فهو لسبق التعليل أى لكونه يسبق إلى الأفهام لتعليل هذا الحكم بهذا الوصف لأن الأصل عدم علة أخرى وإذا سبق إلى الأفهام التعليل مع عدم المناسبة لزم أن يكون حقيقة * اعترض الخصم بأن دلالة الترتيب الذى لا يناسب على العلية في هذه الصورة لا يستلزم دلالة عليها في جميع الصور لأن المثال الجزئى لا يصح القاعدة الكلية لجواز اختلاف الجزئيات في الأحكام وأجاب المصنف بأن هذا الترتيب لو لم يدل عليها في باقى الصور لكان مشتركاً لكونه يدل على العلية تارة وعلى عدمها أخرى فإن قيل لا نسلم دلالة على عدم العلية إذ لا يلزم من عدم الدلالة وجود الدلالة على العدم فالجواب أن هذا الترتيب قد وقع على مقتضى اللغة فلا بد أن على شئء فدلوله في غير هذه الصورة إن كان هو التعليل فلا كلام وإن كان غيره فقد دل على العلية وإقائل أن يقول الترتيب فرد من أفراد المركبات والمركبات عند الإمام والمصنف غيره موضوعه كما تقدم غير

هذه الصورة وهو ممنوع إذ لا يلزم من عدم الدلالة الدالة على العدم قال الفخرى إن هذا التركيب عربى صحيح فلا بد أن يدل على شئء فدلوله في غيرها إن كان التعليل فذاك وإن كان غيرها لزم الاشتراك ضرورة هذا إذا ذكر كل من الوصف والحكم فإنه إيماء اتفاقاً فإن ذكر الوصف ويستنبط الحكم مثل أن يذكر حل البيع ويستنبط منه الصحة كما في قوله تعالى : وأحل الله البيع . أو بالعكس مثل أن يذكر حرمة الخمر ويستنبط الاسكار في مثل حرمة الخمر فقد اختلف في أنه هل يكون إيماء حتى يقدم على المستنبط بلا إيماء عند التعارض فعند البعض كلاهما إيماء وعند البعض ليس شئء منهما بإيماء وعند آخرين الأول إيماء دون الثانى والأول مبنى على أن الإيماء اقتران الحكم والوصف وإن قدر أحدهما * والثانى على أن لا بد فيه من ذكرهما

مرة ووصف اللفظ بالاشتراك والمجاز فرع عن وضعه قال الآمدى واستنباط العلة من الحكم المملوظ به كتمليل تحريم الخمر بالاسكار ليس من قبيل الايماء قال بخلاف العكس يعنى استنباط الحكم من الوصف كاستنباط الصحة من الحل في قوله تعالى (وأحل الله البيع) فان الحق الذى عليه المحققون أنه من قبيل الايماء وحكى ابن الحاجب في المسألتين ثلاثة مذاهب قال (الثانى أن يحكم عقب عليه بصفة المحكوم عليه كقول الأعرابي أفطرت يا رسول الله فقال : أعنتق رقبة لأن صلاحية جوابه تغلب كونه جواباً والسؤال معاد فيه تقديرأ فالتحق بالأول الثالث أن يذكر وصفاً لو لم يؤثر لم يفد مثل إنها من الطوافين عليكم ثمرة طيبة وماء طهور

ليتحقق الاقتران والثالث على أن اثبات مستلزم الشيء يقتضى اثباته والعلة كالحل نستلزم المعلول كالصحة فيتحقق الاقتران تقديرأ واللازم حيث ليس اثباته اثباتاً للضرورة لا يقتضى اثباته فلا يتحقق الاقتران كذا ذكر المحقق النوع (الثانى) من الايماء (أن يحكم) الشارع بحكم (عقب عليه بصفة) المكلف (المحكوم عليه) بذلك الحكم (كقول الأعرابي أفطرت يا رسول الله فقال) عليه السلام عقيب عليه بأن السائل أفطر بالوقاع (أعنتق رقبة) فانه يعلم منه أن الافطار بالوقاع علة للكفارة (لأن) كلامه هذا صالح للجواب عن سؤاله ولا خفاء أن (صلاحية جوابه تغلب) على الظن (كونه جواباً) إذا ذكر عقيب السؤال لأن انقطاعه عنه خلاف الظاهر للزوم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة (والسؤال معاد فيه) أى فى الجواب (تقديرأ) أرى صير تقدير السلام واقعت فأعنتق (فالتحق) هذا النوع من الايماء (بالأول) أى النوع الاول . به وهو أن يكون مرتباً على الوصف بالفاء لكن هذا دونه فى الظهور لأن الفاء ههنا مقدرة وثمة محققة لاحتمال قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقنى ماء كل ذلك وان بعد اسكنه امس بممتنع النوع (الثالث أن يذكر) الشارع (وصفاً لو لم يؤثر) ولم يكن علة للحكم (لم يفد) أى ذكره فيكون علة ولا واقع فى كلام الشارع مالا يفيد وذلك أربعة أقسام الاول أن يذكر لدفع الاشكال (مثل) أنه كان عليه السلام لا يدخل على قوم عندهم كلب فقيل إنك تدخل على من عندهم مرة فقال عليه السلام إنما ليست بنجسة (إنها من الطوافين عليكم) فلوم يكن للطواف علة للطهارة دافعاً للاشكال لم يكن لذكره فائدة الثانى أن يبتدأ بذكر وصف لا حاجة إلى ذكره لو لم يؤثر فى الحكم كما روى عن ابن مسعود أنه قال عليه السلام ليلة الجن حين طلب الماء ليتطهر به فى ماء نبذ فيه تيمرات لتجذب ملوحة الماء (ثمرة طيبة وماء طهور) فلوم يكن طهارة التمر فى انثال المذكور مقتضياً لبقاء الماء

وقوله أَيْنَقْصُ الرُّطْبُ إِذَا جَفَّ قِيلَ نَعَمْ قَالَ فَلَا إِذَا وَقَوْلُهُ لَعَمْرُكَ وَقَدْ سَأَلَهُ عَنْ قُبْلَةِ الصَّائِمِ أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضُّمَضْتَ بِمَاءٍ ثُمَّ مَجَّجْتَهُ الرَّابِعَ أَنْ يَفَرِّقَ فِي الْحَكْمِ بَيْنَ شَيْئَيْنِ بِذِكْرِ وَصْفٍ مِثْلُ : الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ وَ

على طهوريته لم يقدّر ذكرها وفيه بحث الثالث أن يسأل عن وصف ويقرر عليه حكماً كما أنه عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر (وقوله أَيْنَقْصُ الرُّطْبُ إِذَا جَفَّ قِيلَ نَعَمْ قَالَ فَلَا إِذَا) فلو لم يكن نقصانه باليبس علة للمنع من البيع لم يكن لذكره وتقرير الحكم عليه فائدة . في محصول الإمام وهذا أيضاً يدل على العلية من حيث الجواب بالفاء وهو إشارة إلى أنه لا ينافي في مسلك النص بين مرتبتى التصريح والإيحاء أو بين المرتبتين من الإيحاء لاجتماعهما الرابع أن يسأل عن حكم فيتعرض لحكم آخر ويذهب على علته فيعلم الجامع بينهما وبين الحكم المسؤول عنه ويعرف علة المسؤول عنه أيضاً (و) مثاله (قوله) عليه السلام (لَعَمْرُكَ وَقَدْ سَأَلَهُ عَنْ قُبْلَةِ الصَّائِمِ أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضُّمَضْتَ بِمَاءٍ ثُمَّ مَجَّجْتَهُ) أكان ذلك مفطراً فقال عمر لا فذكر حكم المضمضة وهو عدم الفساد ونبه على علته وهي عدم ترتيب المقصود وهو هنا الشرب عليها ليعلم أن القبلة أيضاً لا تفسد لعدم ترتيب الوقاع عليها فلو لم يكن عدم ترتيب المقصود المؤثر في الفساد على مقدمته مؤثراً في عدم الفساد لم يكن لقوله أَرَأَيْتَ الخ فائدة وقيل هذا ليس من ذلك بل قد توهم عمر أن كل مقدمة للمفسد مفسد فنقض عليه ذلك بالمضمضة وليس ذلك تعليلاً لمنع الفساد بكون المضمضة مقدمة للفساد لم تنفض إليه لأن غاية ذلك أنه لم يوجد ما يوجب الفساد ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الفساد فوجوده كعدمه فأما لو قدرنا عدم المضمضة لكان عدم الفساد متحققاً أيضاً والمثال المتفق عليه أنه لما قالت له عليه السلام الخنعمية إن أبى أدركته الوفاة وعليه الحج فإن حججت عنه أينفعه قال أَرَأَيْتَ لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك فقالت نعم قال فدين الله أحق بأن يقضى * سأله عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الأمدى وقضاؤه فيه على التعليل به أى كونه علة للنفع وإلا لزم العبث فيفهم أن نظيره في المسؤول وهو دين الله وقضاؤه كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع النوع (الرابع أن يفرق) الشارع (فى الحكم بين شَيْئَيْنِ بِذِكْرِ وَصْفٍ) لو لم يكن علة لذلك الحكم لم يكن لذكره معنى وهو نوعان أحدهما أن يذكر حكم أحدهما في الخطاب دون الآخر (مثل) قوله عليه السلام (الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ) عند جريان ذكر الميراث بحضرته فرقا بينه وبين سائر الورثة بذكر القتل المناسب لمنع الإرث فيعلم أن القتل علة للمنع وليس في هذا الخطاب ذكر حكم سائر الورثة وثانيهما أن يذكر حكمهما وفي محصول الإمام أن هذا خمسة أقسام الأول أن تقع التفرقة بالشرط (و) نظيره

قوله عليه السلام إذا اختلف الجنس فبيعوا كيف شئتم يبدأ بيد الخامس انتهى
عن مفوت الواجب مثل : (وذروا البيع) أقول النوع الثاني من أنواع الإيماء أن يحكم
الشارع على شخص بحكم عقب عليه بصفة صدرت منه كقول الأعرابي واقمت أهلي في نهار
رمضان يا رسول الله فقال عليه الصلاة والسلام أعتق رقبة فإنه يدل على أن الجماع علة في
الاعتاق لأن قوله عليه الصلاة والسلام أعتق صالح لجواب ذلك السؤال والكلام الصالح
لأن يكون جواب السؤال إذا ذكر عقب السؤال يغلب على الظن كونه جواباً له وإذا كان
جواباً يكون السؤال معاداً فيه تقديراً فكأنه قيل واقمت فأعتق وحيثئذ فيلتحق بالنوع
الأول وهو الترتيب وتمثيل المصنف هنا بالافطار غير مستقيم والصواب التمثيل بالجماع كما
قلنا النوع الثالث من أنواع الإيماء أن يذكر الشارع وصفاً لم يؤثر في الحكم أى لو لم
يكن علة فيه لم يكن ذكره مفيداً ثم مثل له المصنف بأربعة أمثلة إشارة إلى ما قاله في المحصول
من كونه ينقسم إلى أربعة أقسام الأول أن يكون ذكره دافماً لسؤال أورده من توهم الاشتراك
بين صورتين كما روى أنه عليه الصلاة والسلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل
له أنك دخلت على قوم عندهم هرة فقال عليه الصلاة والسلام إنها ليست بنجسة إنها من
الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن طوافها علة لعدم النجاسة كان ذكره هنا عبثاً لاسيما
وهو من الواضحات فإن قيل كيف جمع الهرة بالياء والنون مع أنها لا تعقل قلنا المراد
أنها من جنس الطوافين والطوافات الثاني أن يذكر الشارع وصفاً في محل الحكم لو لم يكن
علة لم محتج إلى ذكره كحديث ابن مسعود المشهور على ضعفه أنه أحضر للنبي صلى الله عليه
وسلم ماءً نبذ فيه تمر أى طرح فيه فتوضأ به وقال ثمرة طيبة وماء طهور فإن وصف المحل
وهو التبيذ بطيب ثمرة وطهورية مائه دليل على بقاء طهورية الماء الثالث أن يسأل الشارع

(قوله عليه السلام) بعد نهيه عن بيع الأشياء الستة متفاضلاً عند اتحاد الجنس (إذا اختلف
الجنس فبيعوا كيف شئتم يبدأ بيد) فيعلم أن اختلاف الجنس علة جواز البيع
متفاضلاً الثاني التفرقة بالغاية كقوله تعالى : ولا تقربوهن حتى يطهرن . فقد فرق في الحكم
بين الطهر والحيض . والثالث : بالاستثناء كقوله تعالى : فنصف ما فرستم إلا أن يعفون .
الرابع : بالاستدراك مثل : لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم به
الآيمان . الخامس : أن يقع باستثناء أحد الشئيين بذكر صفة من صفاته صالحة للعلية بعد
ذكر الآخر كقوله عليه السلام : للراجل سهم ولل فارس سهمان . وصاحب الحاصل لم يذكر من
هذا النوع إلا القسم الأول وتبعه المصنف النوع (الخامس) من الإيماء (انتهى عن
مفوت الواجب) أى فعل يفوته (مثل) قوله تعالى : فاسعوا إلى ذكر الله (وذروا البيع)

عن وصف فإذا أجاب عنه المسئول أقره عليه ثم يذكر بعده الحكم كقوله عليه الصلاة والسلام حين سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر متساويا أينقص الرطب إذا جف فقليل نعم فقال فلا إذن الرابع أن يقرر الرسول عليه الصلاة والسلام السائل على حكم ما يشبه المسئول عنه مع تنبيهه على وجه الشبه فيعلم أن وجه الشبه هو العلة كقوله عليه الصلاة والسلام لعمر وقد سأله عن افساد الصوم بالقبلة من غير انزال أرايت لو تضرعت بماء ثم مججته يعني لفظته أكنت شاربه فنهى الرسول بهذا على أن حكم القبلة في عدم افسادها الصوم كحكم ما يشبهها وهي المضمضة ووجه الشبه أن كلا منهما مقدمة لم يترتب عليه المقصود وهو الشرب والانزال . النوع الرابع من الايماء أن يفرق الشارع في الحكم بين شيئين بذكر وصف لأحدهما فيعلم أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم وإلا لم يكن لتخصيصه بالذکر فائدة ومثل له المصنف بمنالين إشارة إلى ما قاله في المحصول من كونه على نوعين أحدهما أن لا يكون حكم الشيء الآخر وهو قسم الموصوف مذكوراً معه كقوله عليه الصلاة والسلام للقاتل لا يرث فإن هذا الحديث ليس فيه التخصيص على توريث غير القاتل والثاني أن يكون مذكوراً معه وهو على خمسة أقسام ذكرها في المحصول أحدها وعليه اقتصر المصنف تبعاً للمحصل أن تكون التفرقة بالشرط كقوله عليه الصلاة والسلام لا تتبعوا البر بالبر ولا الشعر بالشعر إلى أن قال فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم يبدأ بيد الثاني أن تكون التفرقة بالغاية كقوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) الثالث أن يكون بالاستثناء كقوله تعالى (فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون) الرابع أن يكون بالاستدراك كقوله تعالى (لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤخذكم بما عقدتم الأيمان) الخامس أن يكون باستئناف ذكرهما كقوله عليه الصلاة والسلام : للراجل سهم والفارس سهان . النوع الخامس انتهى عن فعل يكون مانعاً لما تقدم وجوبه علينا كقوله تعالى (فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) فانه تعالى لما أوجب علينا السعى ونهانا عن البيع علينا أن العلة فيه تفويت الواجب قال : (الثالث الإجماع كتعليل تقديم الأخ من الأبوين على الأخ من الأب في الإرث بامتزاج النسبين

فانه لما وجب السعى وقت النداء وقد نهانا عن البيع المفوت لهذا الجواب علم أن علة التحريم كونه مفوتاً للواجب في ذلك الوقت فهذه أنواع الايماء وهي تدل على العلية ظاهراً فلو اختلفت في صورة مانع فذا لا يقدر في العلية في غير هذه الصورة الطريق (الثالث) من الطرق المفيدة لعلية الوصف (الإجماع) على كونه علة للحكم (كتعليل تقديم الأخ من الأبوين) أى الأخ لأب وأم (على الأخ من الأب في الإرث بامتزاج النسبين) أى الأبوى والابوى فان هذا التعليل يجمع عليه وهذا هو الظاهر من

الرابع المناسبة المناسب ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً

هبة المصنف وصرح به الجاربردى وقال القنرى فى شرح هذا المقام أن المجمع عليه لعليل تقديم الأول على الثانى بطله الامتزاج فى التكاح فيقاس على ذلك تقديمه عليه فى الارث أقول لا يخفى ما فيه من البعد ونبو كلام المتن عنه ولوعكس لكان أقرب وكأنه من الناسخ فإن قلت إذا كانت العلة مجمعا عليها كان ذلك بمنزلة الاجماع على الفرع فيلزم أن يكون فيه اختلاف وإثبات بالقياس واللازم باطل قلنا يتصور الخلاف إذا كان الاجماع ظنيا كالثابت بالأحاد والسكوتى أو يكون ثبوت الوصف فى الاصل أو الفرع ظنياً أو يدعى الخصم معارضاً فى الفرع وبهذا ظهر ضعف ما زعم المراغى من أن وجود العلة فيما إذا كان قطعياً لا يسوغ الخلاف لأن مجرد ذلك لا يكفي فى هذا (الرابع) من الطرق (المناسبة) ويسمى أماله لأنه بالنظر إلى الوصف يتخال انه علة أى يظن ذلك ويسمى تخرج المناط لأنه إبداء مناط الحكم وحاصله أن يتعين فى الاصل العلة بمجرد ابداء الملازمة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره كالاسكار للتحريم فان النظر فى المسكر وحكمه ووصفه يعلم منه كون الاسكار ملائماً لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه بالنظر إلى ذاته مناسب لشرع القصاص كذا ذكر المحقق قيل ابداء الملازمة إنما هو من ذات الوصف فقوله من ذات الاصل من سهو القلم أو مراده بالأصل الوصف على ما قيل ان العلة أصل فى الفرع فرع فى الاصل قال الفاضل وظاهر قوله فان النظر فى المسكر الخ أنه أراد بالأصل ما هو المتعارف وقصد أن النظر فى ذاته باعتبار ماله من الوصف والحكم يفضى إلى تعيين العلة المناسبة لمقتضى ما ذكره هو الوصف المتعين عليه بمجرد ابداء المناسبة لا نص وغيره ويقال فى الاصطلاح على ما هو أعم وهو الوصف الظاهر المنضبط الذى يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا للعقلاء والمقصود اما حصول مصلحة أو دفع مفسدة والمصلحة اللذة ووسيلتها والمفسدة الألم ووسيلته كالقتل العمد العدوان فانه وصف جامع للأوصاف المذكورة إذ يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه وهو القصاص المقصود هو بقاء النفس لأن العازم على القتل يرتدع إذا بعقل القصاص فيحفظ النفسان عن القتل وهو المراد بقوله تعالى : ولكم فى القصاص حياة . قوله الظاهر احتراز عن الخفى والمنضبط عن المضطرب وقوله عقلا عن الشبه وإنما فسر المقصود أمثالا يتوهم أن المراد المقصود من شرعية الحكم كما ذكره الآمدى فيلزم الدور لأن ذلك إنما يعرف بكونه مناسباً فلو عرف كونه مناسباً بذلك لزم الدور وذكر الإمام فى الحصول للناسب تفسيرين أحدهما ما اختاره المصنف وهو قوله (المناسب ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً)

وهو حقيق دنيوى ضرورى كحفظ النفس بالقصاص والدين بالقتال والعقل بالزجر عن المنكرات والمال بالضمان والنسب بالحد

وفسر النفع والضرر بما فسرنا به المصلحة والمفسدة وثانيتها أنه الوصف الملائم لأفعال العقلاء في العادات كما يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه أى الجمع بينهما في سلك واحد ملائم فالمناسبة على الأول كون الوصف بحيث يقتضى إلى جلب النفع أو دفع الضرر وعلى الثانى ملاءمة الوصف لأفعال العقلاء في العادة ثم قال التعريف الأول قول من يعقل الأحكام بالحكم والمصالح والثانى قول من يأباه قيل كل منها غير جامع إذ لا يصدق على القتل العمد العذران أنه يجلب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً ولا أنه ملائم لأفعال العقلاء في العادات مع أنه وصف مناسب لشرعية القصاص وبهذا ظهر ان عد الخنجرى مثل القتل للعمد العدوان والردة والاسكار والسرقة والغصب والزنا أوصافاً مناسبة بعد أن فسر المناسب بأول تفسير الإمام عما لا يصح والمصنف لما بينه على ذلك جعل المقاصد أنفسهم أمثلة المناسب كما ستعرف لصدق التعريف عليها ولا يخفى ما فيه لتصريحهم بأن المعنى بالمناسب الوصف اللهم إلا أن يدعى الاشتراك أو الاصطلاح الجديد قال أبو زيد المناسب ما تعرض على العقول تلقته بالقبول وهو عما لا يمكن إثباته في المناظرة إذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلى وتلقى عقلك له بالقبول لا يصير حجة على وأبو زيد نفسه قائل أيضاً بامتناع التمسك بالمناسبة في مقام المناظرة دون مقام النظر إذ العاقل لا يكابر نفسه فيما يقضى به عقله (وهو) أى المناسب (حقيق دنيوى ضرورى) والمراد بالحقيقى مالم يظهر بعد البحث حقيقة أنه غير مناسب والاقناعى مقابله والدينى ما يتعلق بمصلحة الدنيا ويقابله الآخرى وهو ما يتعلق بمصلحة الآخرة والضرورى ما تكون المصلحة في محل الضرورة ويقابله المصلحى والتحسينى فان الأول ما يكون في محل الحاجة لكن بحيث لم يذته إلى حد الضرورة والثانى مالم يكن في محل الحاجة ولا في الضرورة ونظر الحقيقى الدينى الضرورى المقاصد الخمسة التى روعيت في كل ملة الأول (كحفظ النفس بالقصاص) أى شرعيته بقوله : كتب عليكم القصاص (و) الثانى كحفظ (الدين بالقتال) لشرعية المقاتلة مع أهل الحرب بقوله : قاتلوا الذين لا يؤمنون . والزواج عن الردة والبدع المفضية إلى الكفر وذلك لانه إذا قوبل مع أهل الحرب امتنعوا عن بيضة الاسلام وإذا قتل المرتد وزجر المبتدع لم يرتد أحد بعد ولم يحدث في الدين بدعة خيفى الدين محفوفاً (و) الثالث كحفظ (العقل بالزجر عن المنكرات) لشرع الحد (و) الرابع مثل حفظ (المال) الذى به المعاش (بالضمان) أى لشرع الضمان والحد على الغاصب والسارق والمحارب أى قاطع الطريق (و) الخامس كحفظ (النسب بالحد)

على الزنا ومصلحي كنصب الولي للصغير وتحسيني كتحريم
القاذورات وأخروي كتزكية النفس وإقناعي يظن أناساً فيزول
بالتأمل فيه) أقول لما تقدم أن الطرق الدالة على العلية تسعة وتقدم منها شيان وهما
النص والاياء بأقسامهما شرع في الثالث وهو الاجماع فاذا أجمعت الامة على ~~صكون~~
الوصف الفلاني علة للحكم الفلاني ثبتت عليه له كجامعهم على أن علة تقديم الأخ من
الأبوين على الأخ من الأب في الارث هو امتزاج النسيب أي كونه من الأبوين وحيث
فيقاس عليه تقديمه في ولاية النكاح والصلاة عليه وتحمل العقل بجامع امتزاج النسيب
(قوله الرابع) أي الطريق الرابع من الطرق الدالة على العلية المناسبة ثم إن المصنف شرع
في تعريف المناسب لأنه المقصود هنا ويعرف منه تعريف المناسبة والمناسب في اللغة هو
الملائم واختلفوا في معناه الشرعي فقال ابن الحاجب المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل
عقلاً من ترتيب الحكم علة ما يصلح أن يكون مقصوداً من جلب منفعة أو دفع مضرة
وذكر الآمدى نحوه أيضاً وذلك كالقتل العمد العدوان فانه وصف ظاهر منضبط يلزم من
ترتيب الحكم عليه وهو إيجاب القصاص على القاتل حصول منفعة وهو بقاء الحياة وإن شئت
قلت دفع مضرة وهو التعدي فإن الشخص إذا علم وجوب القصاص امتنع عن القتل وفي
التعريف نظر لأن المناسب قد يكون ظاهراً منضبطاً وقد لا يكون بدليل صحة انقسامه إليهما

أي بشرعه (على الزنا) لأن المزاحمة على الابضاع مفضية إلى الفساد والتقابل واختلاط الانساب
المفضى إلى انقطاع تعاهد الأولاد للمنافى لبقاء النوع (و) حقيقى دنيوى (مصلحي كنصب الولي
للصغير) كيلاً تضع حقوقه (وتحسيني) وهو على قسمين مايقع لاعلى معارضة قاعدة معتبرة
(كتحريم) تناول (القاذورات) وثانيهما مايقع على هذه المعارضة كالكتابة فإنها وإن كانت
مستحسنة عادة وشرعاً إلا أنها منافية لقاعدة عدم جواز بيع الرجل ماله بماله (و) حقيقى (أخروي
كتزكية النفس) عن الرذائل بالرياضة وتهذيب الأخلاق فإن منفعتها في سعادة الآخرة
(وإقناعي) وهو ما (يظن) في بادىء الرأى (مناسباً فيزول) ذلك الظن (بالتأمل) واما عن
النظر (فيه) والبحث عنه كما يحق فيظهر عدم مناسبته كتعليل الشافعية تحريم بيع الميتة بنجاستها وقياس
الكلب عليه ووجه التمسك بالمناسبة أن نجاسة الشيء تناسب إدلاله ومقابلته بمال مناسب اعزازه
وبينها منافاة فالنجاسة يظن أولاً مناسبتها لتحريم البيع لكن بالتفتيش يزول ذلك الظن إذا المعنى بنجاستها
عدم جواز الصلاة معها ولا مناسبة بين المنع من استصحابها في الصلوة وبين منع نفسه قوله ومصلحي
وتحسيني عطف على ضرورى وقوله وأخروي عطف على دنيوى وقوله وإقناعي عطف على حقيقى وقسم

حيث قالوا إن كان ظاهراً منضبطاً اعتبر في نفسه وإن كان خفياً أو غير منضبط اعتبرت
مظنته وقال الإمام من لا يعلل أحكام الله تعالى يقول أن المناسب هو الملائم لأفعال العقلاء
في العادات ومن يعلمها يقول أنه الوصف المقتضى إلى ما يجلب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً
وفيه نظر أيضاً فانهم نصروا على أن القتل العمد العدوان مناسب لمشروعية القصاص مع أن
هذا الفعل الصادر من الجاني لا يصدق عليه أنه وصف ملائم لأفعال العقلاء عادة ولا أنه وصف
جانب للنفع أو دافع للضرر بل الجانب أو الدافع انما هو المشروعية وكذلك الردة والاسكار والسرقه
والغصب والزنا وقال المصنف المناسب هو ما يجلب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً فجعل
المقاصد أنفسها أوصافاً مناسبة على خلاف اختيار الإمام وهو فاسد ألا ترى أن مشروعية
القصاص مثلاً جالبة أو دافعة كما بيناه وليست هي الوصف المناسب لأن المناسب من أقسام
العلل فيكون هو القتل في مثالنا لا المشروعية لأنها معلولة لاعلة وكذلك الردة وغيرها مما
قلناه (قوله وهو حقيقي إلى آخره) يعني أن المناسب إما حقيقي أو إقناعي لأن مناسبتها إن
كانت بحيث لا يزول بالتأمل فيه فهو الحقيقي وإلا فهو الإقناعي والحقيقي إما دنيوي بأن يكون
لمصلحة تتعلق بالدنيا أو أخرى بأن يكون لمصلحة تتعلق بالآخرة. والدنيوي إما ضروري أو
مصلحي أو تحسيني لأن الوصف المشتمل على المصلحة إن انتهت مصلحته إلى حد الضرورة
فهو الضروري وإلا فإن كانت في محل الحاجة فهو المصلحي وإن كانت مستحسنة في العادات
فهو التحسيني فالضروري هو المتضمن لحفظ النفس أو الدين أو العقل أو المال أو النسب
فأما النفس فمحفوظة بمشروعية القصاص فان القتل العمد العدوان مناسب لوجوب القصاص
لأنه مقرر للحياة التي هي أجل المنافع وأما الدين فمحفوظ بمشروعية القتال مع الحربيين

البعض المناسب بحسب المقاصد التي شرع لها الأحكام على طريقة أخرى حيث قال ان ذلك
ضربان ضروري وغير ضروري الضرب الاول إما ضروري في أصله أو مكمل له والاول
أعلى المراتب في إفادة ظن الاعتبار كالحسنه الضرورية والثاني كد قليل المسكر وهو لا يزال
العقل وحفظه حاصل بتحريم المسكر وتحريم القليل للتكميل لدعوة القليل إلى الكثير ومن
حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه والضرب الثاني إما حاجي أو غير حاجي والاول إما حاجي
في نفسه كالبيع والاجارة والقروض والمساقاة فان المعاملة وإن ظنت أنها ضرورية فكل من
هذه ليس بحيث لو لم يشرع لادى إلى فوات شيء من الضروريات الجنس واما مكمل للحاجي
فكوجوب رعاية لكفالة ومهر المثل في الولي إذا زوج الصغيرة لأنه أشد افضاء إلى
دوام النكاح فهو من مكملات مقصوده والثاني وهو غير الحاجي مالا حاجة
إليه لكن فيه تحسين وتزيين وسلوك منهج أحسن من منهج كسلب العبد أهلية الشهادة وإن
كان متديناً عدلاً يظن صدقه فلو جعل أهل الشهادة لحصل منه ما يحصل من الشاهد

والمرتدين فان الحرية والردة مناسبة له وأما العقل فمحفوظ بمشروعية الجزر عن المنكرات فانه مناسب له وأما المال فمحفوظ بمشروعية الضمان عند أخذه بالباطل وأما النسب فمحفوظ بمشروعية وجوب الحد على الزنا وهذه الاشياء مناسبة لما ظاهراً وهي المعروفة بالكماليات الخمس التي لم تبح في ملة من الملل وأما المصالحى فكنصب الولي على الصغيرة أى تمسكته من تزويجها كما قال في المحصول فان مصالح النكاح غير ضرورية في الحال إلا أن الحاجة اليه حاصلة وهو تحصيل الكفو الذى لو فات لربما فات لا إلى بدل وأما التحسينى فكنسب القاذورات فان نفرة الطباع عنها لحساستها مناسبة لحرمة توارها حثاً للناس على مكارم الاخلاق وبخس الشيم ومن هذا القبيل كما قاله في المحصول سلب أهلية الشهادة والولاية عن العبد لأن شرفهما لا يناسب العبد الذى هو نازل المقدار وأما الاخرى فهو المعالى المذكورة فى علم الحكمة فى باب تركية النفس وهى تهذيب الاخلاق ورياضة النفوس المتقتضية لشرعية العبادات فان الصلاة مثلاً وضعت للخضوع والتذلل والصوم لانكسار النفس بحسب القوى الشهوانية والعصية فاذا كانت النفس زكية تؤدى المأمورات وتجتنب المنهيات حصلت لها السعادات الاخرى وأما الاقناعى فمثل له فى المحصول بتعليل الشافعى رضى الله عنه بتحريم بيع الخمر والميتة بالنجاسة ثم يقيس عليه السكاب والخنزير والمناسبة أن كونه نجساً يناسب اذلاله ومقابلته بالمال فى البيع اعزازاً والجمع بينهما متناقض فهذا وإن كان يظن به فى الظاهر أنه مناسب لكنه فى الحقيقة ليس كذلك لأن كونه نجساً معناه أنه لا يجوز الصلاة معه وليس بينه وبين امتناع البيع مناسبة قال : (والمناسبة ، تفيد العلانية إذا اعتبرها الشارع فيه كالشكر فى الحرمة أو فى جنسه كامتزاج النسبين فى التقديم

الحر من المصلحة لكن سلب ذلك لنقصه عن المناصب الشريفة ليسكون الجرى على المألوف من محاسن العادات من تفويض الامر الافضل إلى ما هو أكثر فضيلة دون الادون وإن كان كل منهما قائم بتمكينه القيام بما يقوم به الآخر كذا ذكر المحقق (والمناسبة تفيد العلانية إذا اعتبرها) أى العلة المناسبة أى نوعها (الشارع فيه) أى فى الحكم يعنى فى نوعه (كالسكر فى الحرمة) فان السكر نوع من الوصف اعتبره الشارع فى نوع من الحكم كالحرمة فى الخمر فلذا يقاس النقيض على الخمر فى الحرمة لعل السكر هذا ولكن فى جعل السكر مثال المناسب على ما يشعر به كلامه نظر لعدم صدق تعريف المناسب عليه على أنه جعل فى التقسيم الاول حفظ العقل المناسب لا السكر (أو) يعتبر نوع العلة (فى جنسه) أى الحكم (كامتزاج النسبين فى التقديم) أى تقديم الاخ من الابوين على الاخ لاب فانه يقاس تقديم الاول على الآخر فى النكاح على تقديمه عليه فى الارث بجامع الامتزاج المذكور فانه وإن لم يثبت من الشارع اعتباره

أو بالعكس كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط الصلاة أو جنسه في جنسه كإيجاب حد القذف على الشارب لكون الشرب مظنة القذف والمظنة قد أقيمت مقام المظنون

في التقديم في النكاح لكنه قد اعتبره في التقديم في الجملة كما في التقديم في الإرث ، ومطلق التقديم جنس للتقديمين (أو بالعكس) أى يعتبر جنس العلة في نوع الحكم (كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط الصلاة) فإنه يقاس سقوط الصلاة عن الحائض على سقوط رصمى الصلاة من المسافر كركعتي الرباعية بجامع المشقة فالمشقة المشتركة بين مشقتي الحيض والمسافة جنس لهما ، وقد اعتبر في نوع الحكم ، وهو سقوط الصلاة (أو) يعتبر (جنسه) أى جنس العلة المناسبة (فى جنسه) أى الحكم (كإيجاب حد القذف على الشارب لكون الشرب مظنة القذف) كما مر في قول على رضى الله عنه فأقيمت المظنة كالشرب مقام المظنون كالقذف في إيجاب حد القذف (والمظنة قد أقيمت مقام المظنون) في الشرع كما أن الخلوة مع الأجنبية وهى مظنة الزنا أقيمت مقامه في الحرمة فالحاصل أنه قيس وجوب الحد بالشرب من حيث أنه مظنة القذف على ثبوت حرمة الخلوة مع الأجنبية من حيث أنها مظنة الزنا بجامع أن كلا منهما مظنة تصلح أن تقوم مقام المظنون فالمظنة جنس للمظنتين ، وقد اعتبره الشارع في الحكم في الجملة كالحرمة والحكم من حيث هو جنس لوجوب الحد قال الفري وأعتبره الشارع في جنس الحكم ، وهو وجوب الحد الذى هو جنس لحد الشرب وحد الزنا أقول لا يخفى ما فيه على من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد فهذه أربعة أقسام للمناسبات الثابت عليه بحسب اعتباره نوعه في نوع الحكم أو في جنسه أو جنسه في نوعه أو في جنسه والأشكلة ما مر وذكر في غير هذا الكتاب فى مثال الأول تعليل الحدث باللامسة الثابت بالنص وتعليل ولاية المال بالصغر الثابت بالإجماع وفى الثانى إثبات ولاية النكاح للأب على الصغيرة كما ثبت له عليها ولاية المال بجامع الصغر ، وهو نوع اعتبر في مطلق الولاية التى هى جنس لنوعى التصرف بالإجماع أو الإجماع على اعتباره فى جنس ولاية المال لإجماع على اعتباره فى جنس الولاية بخلاف اعتباره فى ولاية الإنكاح فإنه إنما ثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه حيث ثبتت الولاية معه فى الجملة وإن وقع الاختلاف فى أنه للصغر أو البكارة وأولها جميعاً * وفى الثالث جواز رخصة الجمع بمنع المطر قياساً على السفر بجامع الحرج فالحكم وهو رخصة الجمع نوع واحد ووصف الحرج جنس يجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانقطاع والحاصل بالمطر وهو التأذى به وهما نوعان وقد اعتبر جنسه فى رخصة الجمع للنص والإجماع على اعتبار

لأن الاستقراء دلّ على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد تفضيلاً وإحساناً فحيث ثبت حكم وهناك وصف ولم يوجد غيره ظنّ كونه علة وإن لم تعتبر وهو المناسب المرسل اعتبره مالك) أقول الوصف المناسب على ثلاثة أقسام أحدهما أن يلغيه الشارع أى يورد الفروع على عكسه فلا إشكال في أنه لا يجوز التعليل

الحرج ولو في الحج فيها ، وأما اعتبار نوع الحرج كخروج السفر مثلاً فليس إلا بمجرد ترتيب الحكم على وفقه إذ لانص ولا إجماع على عليّة نفس حرج السفر ، وفى الرابع وجوب القصاص فى القتل بالمثل قياساً على القتل بالمحدد بجماع كونها جناية عمد عدوان فالحكم مطلق القصاص ، وهو جنس يجمع القصاص فى النفس وفى الأطراف وغيرهما من القوى والوصف جناية العمد العدوان وأنه جنس يجمع الجناية فى النفس وفى الأطراف وفى المال وقد اعتبر جنس الجناية فى جنس القصاص بالنص والإجماع وهو ظاهر لكن التحقيق أن اعتبار نفس القتل العمد العدوان فى نفس القصاص فى النفس ليس بالنص أو الإجماع بل لمجرد ترتب الحكم على وفقه بما فيه خفاء ووجهه أن لانص ولا إجماع على أن العلة ذلك وحده أو مع قيد كونه بالمحدد كذا ذكر الفاضل قوله (لأن الاستقراء) دليل على أن المناسب إذا كان معتبراً على أحد الطرق المذكورة يفيد العلية فى نظر المجتهد وتقريره إن استقرأ الأحكام الشرعية (دل على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد تفضيلاً) عليهم (وإحساناً) إلهيم فإن العلماء تبعوها فوجدوها مقارنة للحكم والمصالح غير منفكة عنها . فحكوا بأن شرعيتها للمصالح لكن لم يحكموا كالمعتولة بوجوب ذلك عليه لما عرف من أنه لا يجب عليه شيء بل قالوا : بأن ذلك إنما هو تفضل منه وإحسان وإذا كان كذلك (فحيث ثبت حكم) شرعى (وهناك وصف) مناسب (ولم يوجد) وصف صالح للعلية (غيره ظنّ كونه علة) لذلك الحكم لكون الأصل عدم غيره من الأوصاف الصالحة للعلية * وامتناع خلو الحكم عن العلة فالمناسبة حينئذ تفيد عليّة الوصف فى ظن المجتهد والمظنون يجب العمل به قطعاً فيجب ترتب الحكم على هذا الوصف وهو المطلوب (وإن لم تعتبر) الشارع الوصف المناسب على أحد الاتحاد المذكورة (وهو المناسب المرسل اعتبره مالك) مطلقاً وعندنا هو على التفصيل كما سيحىء ثم اعلم أن المناسب المرسل على ما صرح به فى المنتهى نوعان ما علم لإغاؤه شرعاً وما لم يعلم باعتباره ولا لإغاؤه الأول كما يجب الصوم على الملك الجانى فى صوم رمضان بالوقوع فان كونه ملكاً لا يزجره لإيجاب الاعتاق عن الإفطار لسهولة ذلك عليه مناسب لإيجاب صوم شهرين عليه مبالغة فى زجره عن قضاء شهوة فرجه حرمة للصوم لكن ذلك ملغى شرعياً وإن أفتى به البعض فى مثل هذا الملك إذ

فيه ، ولهذا أهمله المصنف وذلك كإحجاب صوم شهرين في كفارة الجماع في نهار رمضان على مالك فإنه وإن كان أبلغ في ردعه من العتق . لكن الشارع الغاء بإجماعه الإعتاق ابتداء فلا يجوز اعتباره كما قلنا ، وقد أنكروا على يحيى بن يحيى تلميذ مالك حيث أفتى بعض ملوك المغاربة بذلك الثاني أن يعتبره الشارع أى يورد الفروع على وفقه وليس المراد باعتباره أن ينص على العلة . أو يومئذ إليها والالم تكن العلة مستفادة من المناسبة وهذا النوع على أربعة أقسام ذكرها المصنف * أحدها أن يعتبر الشارع نوع المناسبة في نوع الحكم كالسكر مع الحرمة فإن السكر نوع من الوصف والتحرير نوع من الحكم ، وقد اعتبره الشارع فيه حيث حرم الخمر فيلحق به النبيذ وإلى هذا أشار بقوله إذا اعتبرها الشارع فيه اعتبر النوع في النوع وإنما أهمل التصريح به لكونه يعلم بما بعده * واعلم أن المصنف في التقسيم السابق قد جعل الوصف المناسب لتحرير المسكر هو حفظ العقل ثم جعله هنا نفس السكر وهذا الثاني لا يوافق تفسيره المناسب لأن نفس السكر لا يصدق عليه أنه جالب نفعا ولا دافع ضررا * الثاني أن يعتبر الشارع نوع الوصف في جنس الحكم ، وإليه أشار بقوله أو في جنسه وتقرير أنه يعتبر الشارع النوع في الجنس وذلك كامتزاج النسيب مع التقديم فان امتزاج النسيب وهو كونه أخا من الأبوين نوع من الوصف وقد اعتبره الشارع في التقديم على الأخ من الأب فإنه قدمه في الميراث وقسنا عليه التقديم في ولاية النكاح والصلاة عليه وتحمل الدية لمشاركتها في الجنسية وإن خالفه في النوعية إذ التقديم في ولاية النكاح نوع مغاير للتقديم في الإرث بخلاف الحكم المتقدم وهو تحرير النبيذ والخمر فإن الاختلاف هناك بالمحل خاصة ولا أثر له فيكون تحريرهما نوعا واحدا * الثالث أن يعتبر الشارع جنس المناسبة في نوع الحكم وإليه أشار بقوله أو بالعكس ، وذلك كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط القضاء فإن الشارع اعتبر جنس المشقة في نوع سقوط قضاء الركعتين ، وإنما جعلنا الأول جنسا والثاني نوعا لأن مشقة السفر نوع مخالف لمشقة الحيض ، وأما سقوط قضاء الركعتين بالنسبة إلى المسافر والحائض فهو نوع واحد * الرابع أن يعتبر الشارع جنس الوصف في

الحصول مرتبة في الكفارة إذ الأقدم العتق ثم الصوم ثم الإطعام ، وهذا القسم مردود اتفاقا والافتاء المذكور بما لا يعتد به وأما الثاني فنحن في باب الأدلة المختلف فيها والمصنف خص المناسب المرسل بالقسم الثاني في الغاية القصوى وإليه يشير كلام الآمدى وعلى هذا أجرى الكلام هنا وإلا فالنكاح لم يعتبر القسم الأول إذ عدم اعتباره اتفاقا وفسره الإمام في المحصول بأنه وصف مناسب اعتبر جنسه في جنس الحكم ولم يوجد ما يدل على اعتبار عينه في عينه وبالنظر إلى هذا التفسير قد تحير المراجع في هذا الموضع وظن سقوط شيء من المتن وقد

جنس الحكم أى قال رضى الله عنه فى شارب الخمر أرى أنه إذا شرب هذى وإذا هذى افترى
 فيكون عليه حد المفترى يعنى القاذف ، ووافقه الصحابة على ذلك فقد أوجبوا حد القذف
 على الشرب لا لكونه شرباً بل أقاموا مظنة القذف وهو الشرب مقام القذف قياساً على إقامة
 الخلوة بالأجنبية مقام الوطء فى التحريم لكون الخلوة مظنة له فقد ظهر أن الشارع اعتبر المظنة
 التى هى جنس لمظنة الوطء ولمظنة القذف فى الحكم الذى هو جنس لايجاب حد القذف
 ولحرمة الوطء والمراد بالجنس هنا هو القريب لأن اعتبار الجنس البعيد فى الجنس البعيد
 هو المناسب المرسل كما ستعرفه ثم اعلم أن للجنسية مراتب قال فى المحصول فأعم أوصاف الأحكام
 كونه حكماً ثم الحكم ينقسم إلى وجوب وغيره والوجوب إلى عبادة وغيرها والعبادة إلى صلاة
 وغيرها والصلاة إلى نافلة وغيرها فما ظهر تأثيره فى الفرض أخص بما ظهر تأثيره فى الصلاة
 قال وكذا فى جانب الوصف فأعم الأوصاف كونه يناط به الحكم ثم المناسب ثم الضرورى
 (قوله لأن الاستقرار) هو متعلق بقوله يفيد العلية وتقديره أن المناسبة فى هذه الأقسام
 الأربعة تفيد العلية لانا استقرينا أحكام الشرع فوجدنا كل حكم منها مشتملاً على مصلحة عائدة
 إلى العباد ويعلم منه أن الله تعالى شرع أحكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل التفضل والإحسان
 لا على سبيل العزم والجور خلافاً للعزلة وحيفئذ حيث ثبت حكم فى الصورة وهناك وصف
 مناسب له متضمن لمصلحة العبد ولم يوجد غيره من الأوصاف الصالحة لللية غلب على الظن
 أنه هاته لكون الأصل عدم غيره وإذا ثبت أنه علة ثبت أن المناسبة تفيد العلية وهو المدعى
 وقال الإمام فى المعالم أنه لا يجوز تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد (قوله وإن لم تعتبر)
 هو بالناء بنقطتين من فوق لانه قسم لقوله والمناسبة تفيد العلية إذا اعتبرها الشارع فيه وأشار
 بهذا إلى القسم الثالث وهو المناسب الذى لا يعلم هل اعتبره الشارع أو ألغاه وهو المسمى بالمناسب
 المرسل وفى اعتباره خلاف يأتى مبسوطاً فى الكتاب الخامس إن شاء الله تعالى قال الإمام وذلك
 إنما يكون بحسب أوصاف هى أخص من كونه وصفاً مصلحياً وإلا فمحرّم كونه وصفاً مصلحياً
 مشهود له بالاعتبار ولاجل ما ذكره أعنى الإمام هجر عن المناسب المرسل بأنه المناسب الذى اعتبر
 جنسه فى نفسه ولم يوجد له أصل يدل على اعتبار نوعه وهذا التفسير الذى فسر بأنه كلام
 المصنف للمرسل وهو أن لا يعلم اعتباره ولا إلغائه صرح به الأمدى وكذلك المصنف فى الغاية
 القصوى ، وقال ابن الحاجب المرسل هو الذى لم يعتبره الشارع سواء علم أنه ألغاه أم لم يعلم
 الإهتبار ولا الإلغاء وإنما حملنا كلام المصنف على الأول لكونه مطابقاً لكلامه فى الغاية
 وموافقاً لما نقله عن مالك فإن مالك لم يخالف فى القسم الذى ألغاه الشارع قال (والغريب

عرفت استقامة الكلام بتفسير المصنف قوله (والغريب) تقسيم للناسب باعتبار آخر

ما أثر هو فيه ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربا والملاثم ما أثر جلسه في جنسه أيضاً والمؤثر ما أثر جنسه فيه مسألة المناسبة لا تبطل بالمعارضة

على ما ذكره الجاربردى وهو أن المناسب اما غريب أو ملاثم أو مؤثر فالمناسب الغريب (ما أثر هو فيه) أى نوعه في نوع الحكم (ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربا) فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم فى ربوية سائر المطعومات كالخضراوات كذا ذكر الفنزى أقول هذا إنما يصح على قول مالك دون الشافعى فالأقرب أن يقال معناه أن نوع الوصف كالطعم مؤثر فى نوع الحكم كحرمة الربا أو جنسه كالانتفاع مثلاً غير مؤثر فى جنس الحكم كحرمة مطلق المبادلة (والملاثم ما أثر جنسه فى جنسه أيضاً) كما أثر نوعه فى نوعه كالقتل العمد العدوان فانه مؤثر فى وجوب القصاص . وكذا جنس الجنابة معتبر فى جنس العقوبة (والمؤثر ما أثر جنسه فيه) أى فى جنس الحكم لا نوعه فى نوعه ومثاله قد مر فى أمثلة المناسبات الاربعة ولم يذكر مالم يؤثر نوعه فى نوعه ولا جنسه فى جنسه لكونه مردوداً كذا ذكر الجاربردى وشرحه الخنجى نظراً إلى ظاهر العبارة بأن المؤثر هو ما اعتبر جنسه فى نوع الحكم كالمشقة فى اسقاط الصلاة واختار الفنزى ما فى المحصول من أنه الوصف المؤثر فى جنس الحكم وحمل عبارة المصنف على سهو الناسخ فلعلة كان هكذا والمؤثر ما أثر فى جنسه والحق أن المؤثر هو الذى ثبت اعتبار نوعه فى نوع الحكم بنص أو إجماع على مانص عليه الاستاذ والآمدى والمدقق وغيرهم وان الغريب قسمان الأول ما اعتبر فيه خصوص الوصف فى خصوص الحكم فقط لكن لا بنص ولا إجماع بل يترتب الحكم على وفقه فقط وهو ثبوته معه فى المحل كاعتبار الاسكار فى تحريم الخمر على تقدير عدم النص المسمى إلى العلية وعدم ظهور اعتبار نوعه فى جنس الحكم ولا بالعكس ولا جنسه فى جنسه . والثانى ما اعتبر جنسه فى جنسه فقط ولا بنص ولا إجماع . والملاثم ما اعتبر نوعه فى نوعه لكن لا بنص ولا إجماع مع اعتبار جنسه فى جنسه كذا ذكر الآمدى والمذكور فى المختصر وشرح المحقق أن الملاثم مالم يعتبر نوعه فى نوع الحكم بالنص أو الإجماع بل يترتب الحكم على وفقه فقط لكن بشرط أن يثبت بأحدهما اعتباره فى جنسه أو العكس أو جنسه فى جنسه وإن لم يثبت فهو الغريب ومالم يعتبر نوعه فى نوع الحكم لا بنص ولا إجماع ولا يترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وهو إما معلوم الالغاء أولاً والثانى إما من المعلوم اعتبار نوعه فى جنس الحكم أولاً والأول مع الأخير مردود اتفاقاً والوصف مختلف فيه * (مسألة — المناسبة لا تبطل بالمعارضة) يعنى إذا ثبت حكم على وفق وصف مشتمل على نفع لكن يلزم منه ضرر أيضاً فتعارض النفع والضرر لا تبطل مناسبتها للحكم

لأنَّ الفعل وإنْ تضمنَ ضرراً أزيد من نفعه لا يصيرُ نفعه غيرَ نفعٍ لكنَّ يندفعُ مقتضاهُ) أقول هذا تقسيم للقسم الأول وهو المناسب الذي علم إعتباره وحاصله أنه ينقسم باعتبار تأثير نوعه وجنسه في نوع الحكم وجنسه إلى الغريب والملائم والمؤثر * والمناسب الغريب هو الذي أثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه وسمى به لكونه لم يشهد غير أصله المعين باعتباره ومثاله الطعام في الربا فإن نوع الطعام مؤثر في حرمة الربا وليس جنسه مؤثراً في جنسه وقد سبق له مثال آخر ذكره المصنف وهو السكر مع الحرمة * والملائم هو ما أثر جنسه في جنسه كما أثر نوعه في نوعه كالقتل العمد العدوان مع وجوب القصاص فإن نوعه مؤثر في وجوب القصاص وكذا جنسه وهو الجنابة مؤثر في جنس القصاص وهو العقوبة قال الآمدي وهذا القسم متفق على قبوله بين القياسيين وما عداه فختلف فيه * والمؤثر هو ما أثر جنسه في نوع الحكم لا غير كالمسقة مع سقوط الصلاة على ما مر هكذا ذكره المصنف وهو خلاف ما في أصلية الحاصل والمحصول فأما المحصول ففيه قبيل الكلام على المشبه أن المؤثر هو ما أثر نوعه في بعض الحكم قال كاترأج النسبين مع التقديم كما تقدم إيضاحه وهذا عكس ما ذكره المصنف وأما الحاصل ففيه في الموضع المذكور أيضاً أن المؤثر هو ما أثر جنسه في جنس الحكم والظاهر أنه اشتبه عليه كلام الإمام فغلط في اختصاره له وقد خالف ابن الحاجب أيضاً هذا التقسيم فقال الوصف المناسب الذي اعتبره الشارع إن كان إعتباره بتنقيص الشارع على كونه علة أو بقيام الإجماع عليه فهو المؤثر وإن كان إعتباره بترتيب الحكم على وفقه نظر إن اعتبر عينه في جنس الحكم أو بالعكس أو جنسه في جنسه فهو الملائم وإن

على المختار (لأن الفعل) الواقع على وفق المناسبة ان تضمن ضرراً أقل من نفعه لا يبطل المناسبة وإلا لزم إبطال المرجوح الراجح وإن تضمن ضرراً مساوياً لم يبطل أيضاً امتناع إبطال أحد المتساويين الآخر وإن كان الضرر أزيد من النفع فكذلك لأن الفعل (وإن تضمن ضرراً أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع) لاستحالة الانقلاب (لكن يندفع مقتضاه) أي مقتضى المنع لكونه مرجوحاً ، وعدم ترتب الحكم على الوصف المتضمن للنفع لمعارض الضرر ، لا يقدح في مناسيته للحكم . ولا في علميته ، لما سيجيء من أن النقص مع المانع غير قاذح في العلية . وإنما اقتصر على الشق الأخير . لأن عدم بطلان المناسبة على هذا التقدير يستلزم عدم بطلانها على التقديرين الأولين ، ومختار المدقق بطلان المناسبة بالمعارضة . لأن العقل قاض بأن لا مصلحة مع مفسدة تساويها أو تزيد عليها ، ومن قال لعقل مع هذا مع ربح مثل ما تخسر ، أو أقل منه لم يقبل ، وعلل بأنه لا ربح حينئذ ، ولو فعل لعد

اعتبر نوعه في نوعه فهو الغريب وإذا علمت هذا علمت أنه مخالف لكلام المصنف في المؤثر والملائم وموافق له في الغريب ، وأما الآمدى فتفسيره للملائم والغريب موافق لتفسير المصنف وتفسيره للمؤثر موافق لتفسير ابن الحاجب . وأعم أن أقسام المناسب على ما تقتضيه القسمة العقلية تسعة لانه إما أن يؤثر نوعه أو جنسه أو كلاهما في نوع الحكم أو جنسه أو كليهما قال الآمدى : والواقع من هذه الأقسام خمسة ذكر في الكتاب ألقاباً ثلاثة منها وبقي منها قسمان سبق مثالهما لم يتعرض للقيهما . أحدهما : أن يكون جنس الوصف مؤثراً في جنس الحكم دون النوع في النوع كتأثير المظنة في مظنونها على من سبق إيضاحه ، وتمثيلة بشرب الخمر . قال في الأحكام ، وهو من جنس المناسب الغريب . والثاني : أن يكون نوع الوصف مؤثراً في جنس الحكم كامتزاج الفسبين مع التقديم وقد لقيه ابن الحاجب بالملائم كما تقدم نقله عنه (قوله : مسألة الخ) اعلم أن الوصف إذا كان مشتملاً على مصلحة لمشروعية الحكم وعلى مفسدة تقتضى عدم مشروعيته فهل يكون تضمنه للمفسدة موجباً لإبطال مناسبته للحكم أم لا فيه مذهبان حكاهما في الأحكام من غير ترجيح أحدهما وهو المختار عند ابن الحاجب أنها تبطل إذا كانت المفسدة مساوية أو راجحة والثاني لا تبطل وهو اختيار الإمام وأتباعه واستدل المصنف عليه بأن الفعل وإن تضمن ضرراً أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لاستحالة انقلاب الحقائق وإذا بقي نفعه بقيت مناسبته وهو المطلوب غاية ما في الباب أنه لا يترتب عليه مقتضاء لكونه مرجوحاً قال : (الخامس - الشبهة قال القاضي المقارن للحكم إن ناسبه بالذات كالسكر للحرمة فهو المناسب أو بالتبع كالطهارة لاشتراط النية

خارجاً عن تصرفات العتلاء * (الخامس) من طرق العلة (الشبهة) ذكر المحقق أن الوصف إن علم مناسبته بالنظر إليه فهو المناسب ، وإلا فإن اعتبره الشارع في بعض الأحكام والتفت إليه فهو الشبهة ، وإلا فالطرد قال القاضي : وتحقيق كونه من الطرق أن الوصف كما أنه قد يكون مناسباً فيظن عليه كذلك قد يكون شبهياً فيفيد ظناً بالعلية وقد تنازع في إفادته للظن فيحتاج إلى إثباته شيء من مسالك العلة من إجماع أو نص أو شبه إلا أنه لا يثبت بمجرد المناسبة ولا يخرج عن كونه شبهياً إلى كونه مناسباً مع ما بينهما من التقابل اللهم إلا إذا كان الوصف شبهياً في بادية الرأي ثم ثبت عليه بأن يتأمل فيبين له مناسبة (قال القاضي) الوصف (المقارن للحكم إن ناسبه بالذات كالسكر للحرمة) في قياس التمييز على الحر لمناسبة زوال العقل بالذات للتحريم (فهو المناسب) المقبول اتفاقاً (أو) ناسب الوصف الحكم (بالتبع) بأن لا يناسب بنفسه بل يقتضى أمراً مناسباً للحكم (كالطهارة لاشتراط النية) في قياس الوضوء على التيمم فإن الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية وإلا اشتراط

فهو الشَّيْبَة وإن لم يُناسب فهو الطَّرْدُ كبناء القنطرة للتطهير وقيل ما لم يناسب إن علم اعتبار جنسه القريب فهو الشَّيْبَة وإلا فهو الطَّرْدُ واعتبر الشافعي المشابهة في الحكم وابنُ عُلَيَّة في الصورة

في طهارة الخبث بل لاقتضائها من حيث التقرب إلى الله وصف العبادة المناسبة لاشراطها (فهو الشبه) وإنما سمي بذلك . اما لانه يشبه الطردى من حيث أنه غير مناسب ، ويشبه المناسب من حيث التفات الشارع إليه ، واما لان عدم مناسبته للحكم بالذات تقتضى ظن عدم العلية ومناسبته بالتبع ظن العلية فاشتبه الامر فيه ، وفسر بعضهم المناسب بالذات بما تعقل فيه المناسبة ، وإن لم يرد الشرع ، والمناسب بالتبع بخلافه (وإن لم يناسب) الوصف الحكم لا بالذات ولا بالتبع (فهو الطرد) المردود اتفاقاً (كبناء القنطرة للتطهير) في قياس الماء المستعمل على الماء في النهر بجامع كون كل منهما مائساً تبني عليه القنطرة فإن بناء القنطرة لا يناسب التطهير لا بالذات ولا بالتبع . كذا ذكر الجاربردى وذكر الفهرى في المثال قياس الخل على الدهن في عدم إزالة النجاسة بجامع أن كلا منهما مائع لا تبني عليه القنطرة وبناء القنطرة علة للتطهير فإذا اتفق انتفى لحكم (وقيل ما) أى الوصف الذى (لم يناسب) الحكم (إن علم) في الشرع (اعتبار جنسه القريب) أى الجنس القريب للحكم (فهو الشبه) كما يقال الطهارة من الخبث لا تجوز إلا بالماء كالحديث والجامع كون كل منهما طهارة مرادة للصلاة فإن هذا لوصف لا يناسب تعيين الماء سكن في الشرع اعتبر جنسه القريب وهو التطهير بالماء الذى هو أعم مما يراد الصلاة وما يراد لمس المصحف أو الطواف في الجنس القريب للحكم وهو العبادة المشروطة بالطهارة وإنما سمي شبيهاً لأنه يشبه غير المعبر من حيث عدم المناسبة والمعتبر من حيث اعتبار جنسه في جنسه قد تبين (وإلا) أى وإن لم يعلم ذلك الاعتبار (فهو الطرد) قال الجاربردى اختلفوا في أن الشبه الذى يغلب ظن العلية هى المشابهة حكماً أو صورة أو أعم (واعتبر الشافعي المشابهة في الحكم وابن علية) يعتبرها (في الصورة) وعلى هذا الخلاف الحق الشافعي العبد المقتول بسائر المملوكات حتى تجب القيمة على القاتل دون القصاص والدية بجامع كونهما مما يباع ويشترى وهو المشابهة في الحكم وحمل ابن علية على الحر ليجب القصاص أو الدية بجامع أن كلا منهما إنسان مكلف وهو المشابهة الصورية وذكر الفهرى الخلاف في العبد المقتول خطأ إن زادت قيمته على دية الحر فالشافعي يعتبر القيمة أى قدر كانت إلحاقاً له بسائر المملوكات في الحكم كالفرس وغيره إذا تلف . وابن علية يقول : لا يجب ما زاد على دية الأحرار إلحاقاً له بالأحرار ، وفيكون هذه المسألة مما نحن فيه كلام ، وهو أنهم ذكروا أنه قد يطلق الشبه على معنى آخر

والإمام ما يظن استلزامه ولم يعتبر القاضى مُطلقاً لنا أنه يفيد ظن وجود العلة فيثبت الحكم قال ما ليس بمناسب فهو مردود بالإجماع قلنا ممنوع أقول هذا هو الطريق الخامس من الطرق الدالة على العلية وهو الشبه واختلفوا في تعريفه فقال بعضهم : وهو الوصف الذى لا تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ، ولكن أنف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام فهو دون المناسب و فرق الطردى ولاجل شبهه بكل منهما سمى الشبه ومثاله قول الشافعى فى إزالة النجاسة طهارة تراد لأجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث فإن الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة وبالنظر إلى كون الشارع اعتبرها فى بعض الأحكام كس المصحف والصلاة والطواف يوم اشتغالها على المناسب وهذا القول نقله الآمدى عن أكثر المحققين قال وهو الأقرب إلى قواعد الأصول ولم يذكره المصنف وقال القاضى أبو بكر الباقلانى الوصف المقارن للحكم إن ناسبه بالذات فهو المسمى بالمناسب كالسكر مع التحريم وإن لم يناسبه بالذات بل بالتبع أى بالاستلزام

وذلك أن الوصف الجامع لوصف آخر إذا تردد بهما الفرع بين أصلين يشاركهما فى الجامع إلا أنه يشارك أحدهما فى أوصاف أكثر الحاقه به شها كالنفسية والمالية فى العبد المقتول فإنه يتردد بهما بين الحر والغرس ، وهو بالحر أشبه مشاركته له فى الأوصاف والأحكام أكثر ، وحاصله تعارض مناسبتين يرجح إحداهما وليس من الشبه المقصود فى شيء كذا ذكر المحقق (و) اعتبر (الإمام ما يظن استلزامه) للحكم يعنى متى حصلت المشابهة فى شيء يظن أنه مستلزم للحكم بأن يظن أنه علة أو مستلزم لها صح القياس صورية كانت المشابهة أو حكمية وإلا فلا (ولم يعتبر القاضى) الشبه (مطلقاً) ذاهباً إلى أنه ليس من مسالك العلة أصلاً (أنا) على كونه طريقاً للعلية (أنه يفيد ظن وجود العلة) أما على التفسير الأول أنه فلاقضاء ما هو مناسب للحكم وأما على التفسير الثانى فلأنه لما ثبت تأثير جنسه فى نفسه ولم يكن غيره من الأوصاف أصلح منه فى العلية ولم يكن للحكم الثابت قبوله يدمن العلة غلب على الظن إسناد الحكم إليه (فيثبت الحكم) به (قال) القاضى الوصف حيث يتحقق الشبه ليس بمناسب وإلا لكان المناسب المجمع على قبوله (و) ما ليس بمناسب فهو مردود بالإجماع (لأنه طرد) قلنا (إن أريد المناسبة بالذات سلينا أنه ليس بمناسب لكن كونه مردوداً بالإجماع) ممنوع (ولا نسلم أنه طرد ، وإنما يصح لو لم يناسب بوجه من الوجوه ، وهو ممنوع بل يناسبه بالتبع أو باعتبار جنسه فى نفسه كما مر ، وإن أريد المناسبة فى الجملة فلا نسلم أنه ليس بمناسب قوله ، وإلا لكان مجمعا على قبوله قلنا : لا نسلم وإنما يصح لو ناسب بالذات

فهو الشبه كتعليل وجوب النية في التيمم بكونه طهارة حتى يقاس عليه الوضوء فان الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية وإلا لاشتطت في الطهارة عن النجس لكن تناسبه من حيث أنها عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية ، وإن لم تناسبه بالذات ولا بالتبعية فهو الطرد كاستدلال المالكي مثلاً على جواز الوضوء بالماء المستعمل بقوله إنه مائع تنبئ القنطرة على جنسه فيجوز الوضوء به قياساً على الماء في النهر فإن بناء القنطرة على الماء ليس مناسباً لكونه طهوراً أو مستلزماً له ، وقال بعضهم الوصف الذي لم يناسب الحكم إن علم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم فهو الشبه وإن لم يعلم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب فهو الطرد ومثله بعضهم بإيجاب المهر بالخلوة بالزوجة على القول القديم فإن الخلوة لا تناسب وجوب المهر لأن وجوبه في مقابلة الوطء إلا أن جنس هذا الوصف وهو كون الخلوة مظنة للوطء قد اعتبر في جنس الوجوب وهو الحكم ، ووجه اعتباره فيه أنه قد اعتبر في التحريم والحكم جنس له فعلمنا من التقسيم الأول أن الشبه هو الوصف المقارن للحكم المناسب له بالتبع وهذا هو المعبر بقياس الدلالة وقد فسروه بأنه الجمع بين الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن يستلزم المناسب وعلمنا من التقسيم الثاني أنه الوصف الذي ليس بمناسب وعلم اعتبار جنسه القريب في جنس الحكم القريب ، ولم يرجح الإمام ولا أتباعه شيئاً من هذا الخلاف وكذلك ابن الحاجب أيضاً ، وأعلم أن التعبير عما ليس بمناسب ولا مستلزم للناسب بالطرد ذكره جماعة والتعبير المشهور فيه هو الطرد بزيادة الياء وأما الطرد فن جملة الطرق الدالة على العلية كما سيأتي في القسم الثاني (قوله : واعتبر الشافعي الخ) هو فرع آخر سماه الشافعي قياس الاشياء ، وأدخله المصنف في مسألة قياس الشبه لأن فيه مناسبة له ، وحاصله أنه إذا تردد فرع بين أصليين قد أشبه أحدهما في الحكم والآخر في الصورة . فإن الشافعي رحمه الله يعتبر المشابهة في الحكم ، ولهذا ألحق العبد المقتول بسائر المملوكات في لزوم قيمته على القاتل وإن زادت على الدية والجامع أن كلا منهما يباع ويشترى واعتبر ابن علية المشابهة في الصورة حتى لا يزداد على الدية ، ونقله إمام الحرمين في البرهان عن أبي حنيفة وأحمد ، ولهذا أوجب أحمد التشهد الأول كالثاني ولم يوجب أبو حنيفة الثاني كالاول وقال الإمام غفر الدين متى حصلت المشابهة فيما يظن أنه علة للحكم أو مستلزم لما هو علة له صح القياس مطلقاً سواء كان في الصورة أو الحكم ، وقال القاضي أبو بكر : لا اعتبار بعلية ما ذكر هنا مطلقاً ومقتضى كلام المصنف ان القاضي خالف في الشبه وفي قياس الاشياء ، وقد أخذ الشارحون بظاهره فصرحوا به وليس كذلك فقد صرح الغزالي في المستصفى بأن قياس الاشياء ليس فيه خلاف لانه . تردد بين قياسين مناسبين ، ولكن وقع التردد في تعيين أحدهما ذكر ذلك في الطرف الثالث قبيل باب أركان القياس وذكر في البرهان قريباً منه أيضاً وكلام المحصول لا يرد عليه

فىء فانه نقل خلاف القاضى فى الشبه خاصة ولكن الذى أوقع المصنف فى الوهم أن الإمام بعد فراغه من تفسير الشبه قال وأعلم أن الشافعى رحمه الله يسمى هذا قياس غلبة الأشباه وهو أن يكون الفرع واقعاً بين أصليين إلى آخر ما قال فتوهم المصنف أنه أشار بقوله هذا إلى ما تقدم من تفسير قياس الشبه وليس كذلك بل إشارة إلى وقوع الفرع بين أصليين (قوله لنا) أى الدليل على أن قياس الشبه معتبر وذلك أن الشبه يفيد ظن كون الوصف حلة أما على التفسير الأول من تفسيرى المصنف فلائنه مستلزم للعلة وأما على التفسير الثانى فلائنه لما ثبت أن الحكم لابد له من علة ورأينا تأثير جنس الوصف فى جنس الحكم دون غيره من الاوصاف كأن ظن إسناد الحكم إليه أقوى من ظن إسناده إلى غيره وإذا ثبت إفادته للظن وجب العمل به لما تقدم غير مرة احتج القاضى بأن الشبه ليس بمناسب وما ليس بمناسب فهو مردود بالاجماع وأجاب المصنف بالمنع فان ما ليس بمناسب قد يكون مستلزماً للمناسب وقد لا يكون فان كان مستلزماً له فليس مردوداً بالاتفاق بل هو حجة عندنا وهو أول المسألة قال : (السادس الدوران وهو أن يحدث الحكم بحدوث وصف وينعدم بعدمه وهو يفيد ظناً وقيل قطعاً وقيل لا قطعاً ولا ظناً لنا أن الحوادث له علة وغير المدار ليس بعلة لأنه إن وجد قبله فليس بعلة للتخلف وإلا فالأصل عدمه

بحدوث الطريق (السادس الدوران) ويسمى الطرد والعكس (وهو أن يحدث الحكم بحدوث وصف وينعدم بعدمه) ومثل الإمام بحدوث حرمة العصير عند حدوث وصف الاسكار وزوالها عند زواله كما إذا صار خلا ويسمى الوصف مداراً والحكم دائراً (وهو) أى الدوران بمجرد (يفيد ظناً) بعلة الوصف وهو مختار إلا أكثر (وقيل) يفيد (قطعاً) بذلك وهو قول المعتزلة (وقيل لا) يفيد (قطعاً ولا ظناً) بل الدوران المراد به المعنى المذكور مع صلوحية العلية بمعنى ظهور مناسبة ما يفيد ظن العلية إذ لا خفاء فى أن الوصف إذا كان صالحاً للعلية وقد ترتب الحكم عليه وجوداً وعدمه حصل ظن العلية بخلاف ما إذا لم يظهر له مناسبة كالرائحة الخصوصية للملازمة للسكر فانها تعدم فى العصير قبل الاسكار وتوجد معه وتزول بزواله ومع ذلك فليس بعلة قطعاً ولأن الدوران بالمعنى الذى ذكرتم يصدق على تلازم المتضايقين ثبوتاً وانتفاءً مع القطع بعدم العلية (لنا) على المختار (أن) الحكم (الحادث له علة) البتة أما لحدوثه أو لكون الاحكام تابعة لمصالح (وغير المدار ليس بعلة لأنه) أى غير المدار (إن وجد قبله) أى الحكم (فليس بعلة للتخلف) أى تخلف ما فرض معلوله وهو الحكم عنه (وإلا) أى وإن لم يوجد قبل الحكم (فالأصل عدمه) إذ الأصل بقاء ما كان على ما كان فيكون

وأيضاً عليّة بعض المدارات مع التخلّف في شيء من الصور لا تجتمع مع عدم عليّة بعضها لأن ماهيّة الدوران إما أن تدلّ على 'عليّة المدار' فيلزم عليّة هذه المدارات أو 'لا تدلّ' فيلزم عدم عليّة تلك للتخلّف السالم عن المعارض والأول ثابت فانتفى الثاني وعورض بمثله

هند حصوله الحكم أيضاً معدوماً ظاهراً فلا يكون علة لامتناع حدوث المعلول مع عدم العلة وإذا لم يكن بد من العلة ولم يكن غير المدار علة ظن كونه علة فأفاد الدوران ظن العلية قال الفخرى وفيه نظر أقول ولعل وجهه أنا لا نسلم أن غير المدار أن وجد قبل الحكم لم يكن علة له للتخلّف لجواز أن يكون التخلّف لمانع وهو غير قادح في العلية بل إذا ينافي العلة التامة المستجمعة لوجود الشرائط وارتفاع الموانع (وأيضاً عليّة بعض المدارات مع التخلّف) أي تخلّف الدائر عنه (في شيء من الصور لا تجتمع مع عدم عليّة بعضها) أي المدارات كالذي لم يتخلّف الدائر عنه (لأن ماهية الدوران إما أن تدلّ على عليّة المدار) للدائر (فيلزم عليّة هذه المدارات) التي لم يتخلّف الدائر عنها في شيء من الصور للدليل الدال على عليّتها كما تلزم عليّة المدارات المتخلّف عنها الدائر (أو) الماهية (لا تدلّ) على عليّة المدار (فيلزم عدم عليّة تلك) أي المدارات التي تخلّف عنها الدائر (للتخلّف) الدال على عدم العلية (السالم عن المعارض) وهو دلالة ماهية الدوران على العلية قال الجاربردى وأن لم تدلّ الماهية يلزم أن لا يكون شيء من المدارات علة للتخلّف أقول ينبغي أن يحمل على أنه لا يكون شيء من المدارات المتخلّف عنها علة للتخلّف وإلا لم يستقيم على ما لا يخفى (والأول) أي عليّة بعض المدارات مع التخلّف (ثابت) كما في التنازع بالألقاب الدائر معه الغضب وجوداً وعدماً وفي شرب السقمونيا الدائر عليه الاسهال لأنه قد يتخلّف الغضب عن الأول والاسهال عن الثاني مع عليّة كل منهما (فانتفى الثاني) وهو عدم عليّة بعض المدارات فيثبت عليّة جميعها وحاصل الدليل التمسك بقياس استثنائي مركب من منفصلة مانعة الجمع ووضع المقدم لينتج رفع التالي فيلزم تحقق نقيضه وهو المطلوب مع وضع المقدم وصورته أن يقال أما أن تثبت عليّة بعض المدارات المتخلّف عنه الدائر أثبتت عدم عليّة بعض آخر لكن عليّة البعض الأول ثابتة فيلزم انتفاء عدم عليّة البعض الآخر فتثبت عليّته ويلزم عليّة الجميع (وعورض) هذا الدليل (بمثله) وقيل عدم عليّة بعض المدارات مع التخلّف في شيء من الصور لا يجتمع مع عليّة بعض آخر لأن ماهية الدوران أن دلت على العلية كان البعض الأول علة فالحلّ علة وإن لم يدلّ كان البعض

وأجيب بأن المدلول قد لا يثبت لمعارض

الآخر غير علة بالأصل فلا يكون شيء منها علة والاول وهو عدم علية البعض الاول ثابت كما في الاتفاقيات فانتفى الثاني وهو علية بعض المدارات (وأجيب بأن المدلول قد لا يثبت لمعارض) وحيثئذ نختار أن الدوران يدل على العلية ولا نسلم علية تلك المدارات المتخلف عنها الدائر وإن وجد الدليل على عليةها لوجود المعارض وهو التخلف فلا تتم المعارضة كذا ذكر الفري أقول يقال عليه يلزم عليه تلك المدارات لوجود الدليل وعدم المعارض إذ التخلف لا يصلح معارضا إلا لو لم يتم قولكم والاول ثابت كما في التنازع وشرب السقمونيا وأيضاً قد سبق أن التخلف لما منع غير مناف للعلية فلا يصح معارضا لما يدل عليها على أنه يمكن التقرير على وجه لا يتأتى عليه هذا الجواب وهو أن علية البعض مع التخلف لا يجتمع مع عدم علية بعض معين ما ذكرتم والثاني ثابت كما في الجزء الأخير للعلة مع المعلول والمتضايقين فانتفى الاول فلا يكون شيء منهما علة والمراعى جمل قوله وأجيب مرة جواباً عن الوجه الاول ووجهه ما ذكرنا في تقرير نظر الفري وأخرى عن الوجه الثاني أقول تقريره أنا نختار عدم دلالة ماهية الدوران على العلية قوله فيلزم عدم علية المدارات الغير المتخلف عنها الدائر للتخلف قلنا لا نسلم ذلك لجواز أن يكون التخلف لمعارض فلا ينافى العلية لجواز التخلف عن العلة التي هي في الحقيقة اماره فلا يلزم عدم العلية أو يختار دلالة الماهية على العلية قوله فيلزم علية المدارات الغير المتخلف عنها الدائر قلنا لا نسلم لجواز أن يكون ثمة ما يدل قطعاً على عدم العلية كما في الجزء الأخير للعلة فيتخلف مدلول الدوران لمعارض وشنعه الفري بأن ذلك تحير منه في تطبيق قوله وأجيب على المتن وإن سبب ذلك سقوط لفظ وعورض بمثله عن النسخة الواقعة اليه أقول الحق أنه لا بعد في أن يجعل وأجيب جواباً عن الوجه الثاني أيضاً فيكون ثمة جوابان أحدهما بالمعارضة والثاني بالحل وقدرة الخنجي المعارضة بأن عدم علية البعض مع التخلف لا يجتمع مع علية بعض لأن الماهية إن لم تدل على العلة لزوم عدم علية ذلك البعض للتخلف السالم عن المعارضة وإن دلت لزوم علية والاول ثابت فانتفى الثاني ولا خفاء أنه لم يبين في الحق الاول إلا اثبت أحد الأمرين ولا يلزم منه عدم اجتماعها مع أنه هو المقصود بالبيان إذ ذاك إنما يثبت ببيان انتفاء أحدهما وبين الجاربردى المعارضة بأن عدم علية البعض مع علية بعض لا يجتمع لأن الماهية إن دلت على العلية لزوم علية الجميع وإن لم تدل لزوم أن لا يكون شيء من المدارات عملاً بالأصل السالم عن المعارض والاول ثابت كما في مثل المتضايقين وغيره فانتفى الثاني وتقرير الجواب أنا لا نسلم أن الدوران إن دل على العلية لزوم علية كل مدار لأن دلالة عليها ظنية والمدلول قد يتخلف عن الدليل

قيل الطرد لا يؤثر والعكس لم يُعتبر قلنا يكون للمجموع ما ليس لأجزائه) أقول الطريق السادس من الطرق الدالة على العلية الدوران وسماه الآمدى وابن الحاجب الطرد والعكس وهو كما قال المصنف عبارة عن حدوث الحكم بحدوث الوصف وانعدامه بعده وذلك الوصف يسمى مدارا والحكم يسمى دائرا ثم أن الدوران قد يكون في محل واحد كالسكر مع عصير العنب فانه قبل أن يحدث فيه وصف الاسكار كان مباحا وعند حدوثه حدثت الحرمة وقد يكون في محلين كالطعم مع تحريم الربا فانه لما وجد الطعم في التفاح كان ربويا ولما لم يوجد في الحرير لم يكن ربويا وأراد المصنف بحدوث الاحكام حدوث تعلقاتها وأماذواتها فهي قديمة كما تقدم وتعبيره بقوله بحدوث وبقوله بعده يقتضى أنه لا بد أن يكون الوصف علة للحدوث والعدم فان الباء دالة على التعليل وقد صرح الغزالي في المستصفى وفي شفاء العليل بذلك فقال والمؤثر من الدوران هو أن يكون الثبوت بالثبوت والعدم بالعدم وأما الدوران بمعنى الثبوت مع الثبوت والعدم مع العدم فليس بعلة واعتراض عليه الإمام غفر الدين في الرسالة البهائية بأن قال الثبوت بالثبوت هو كونه علة له فكيف يستدل به على علية الوصف لثبوت الحكم وهذا الاعتراض بعينه وارد على عبارة المصنف لا جرم أن الإمام في المحصول عبر بالثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء لكنه ينتقض بالمتضايقين كالنفقة والابوة فان الحد صادق على ذلك مع أنه ليس من الدوران لأن الدوران يفيد العلية كما سيأتي وأحد المتضايقين ليس علة للآخر لأن العلة متقدمة على المعلول والمضافان معا واختلفوا في أن الدوران هل يفيد العلية أم لا فقال الإمام والمصنف أنه يفيد التعليل ظنا وقال بعض المعتزلة يفيد العلية قطعاً وقال بعضهم لا يفيدها أصلاً لا قطعاً ولا ظناً

الظني لمعارض ثم قال ويحتمل وجهاً آخر وهو أن الترجيح معنا فان قولكم بعدم علية شيء من المدار مع مقارنة الحكم في بعض الصور لإثبات الحكم بلا علة إذ المفروض أن الأصل عدم علة أخرى وهو فاسد بخلاف ما ذكرنا من دلالة الدوران على العلية فان غايته تخلف المدلول عن الدليل وهو جائز لمعارض أقول الاول لا خفاء في صلوحه جواباً عن أصل الاستدلال كما مر والثاني دليل مستقل لترجيح لاحد الدليلين على الآخر إلا إذا ثبت صحة الترجيح بكثرة الأدلة كما استدلل على مذهب الخصم و (قيل الطرد لا يؤثر) في إفادة العلية وفاقا (والعكس لم يعتبر) في العلل الشرعية إذ لم يعتبر في العلة أن يلزم من انتفائها انتفاء المعلول لجواز أن يثبت الحكم بعامل شتى فلا شيء منها دل على العلية والدوران مركب منها فلا يفيدهما (قلنا) لا يلزم من عدم دلالة كل منها بانفراده على العلية عدم دلالة المجموع المركب عليها إذ قد (يكون للمجموع ما ليس لأجزائه) كما في الحبل المؤلف من الشعرات والخبر المتواتر المركب

واختاره الآمدى وابن الحاجب وكلام المحصول فى الافعال والاختيارية قبل البعثة يقتضيه
 (قوله لنا) أى الدليل على ما قلنا من وجهين أحدهما أن الحكم لم يكن ثم كان فيكون حدثا
 وكل حادث لا بد له من علة بالضرورة فعلته أما الوصف المدار أو غيره لا جائز أن يكون
 غير المدار وهو العلة لأن ذلك الغير إن كان موجودا قبل صدور ذلك الحكم فليس بعلة له
 ولا لازم تخلف الحكم عن العلة وهو خلاف الأصل وإن لم يكن موجودا فالأصل بقاؤه على
 العدم وإذا حصل ظن أن غير المدار ليس بعلة حصل ظن أن المدار هو العلة وهو المدعى
 الثانى ولم يذكره الإمام ولا صاحب الحاصل أن علية بعض المدارات للحكم الدائر مع تخلف
 ذلك الدائر عن ذلك المدار فى شئ من صورته لا تجتمع مع عدم علية بعض المدارات للدائر
 لأن ماهية الدوران من حيث هى إما أن تدل على علية المدار للدائر أولا فإن دلت فيلزم
 علية هذه المدارات التى هى فرضنا عدم عليتها لأنه حيث وجد الدوران وجد علية المدار
 للدائر فلا تجتمع علية المدارات مع عدم علية بعضها وإن لم تدل ماهية الدوران على علية
 المدار للدائر فيلزم عدم علية تلك المدارات أى التى فرضنا عليتها وتخلف عنها الدائر فى شئ
 من صورها لوجود المقتضى لعدم العلية وهو تخلف الدائر عن المدار مع سلامته عن المعارض
 وهو دلالة ماهية الدوران على العلية فإن دلالة ماهية الدوران على العلية تقتضى علية المدار وتخلف
 يقتضى عدم علية فبينهما تعارض فنبت أن علية بعض المدارات مع التخلف لا تجتمع مع
 عدم علية بعضها والأول وهو علية بعض المدارات مع التخلف ثابت بالاتفاق لأن شرب السقمونيا
 علة الاسهال مع تخلف الاسهال فى بعض الامكنة بالنسبة إلى بعض الاشخاص وإذا ثبت
 الأول اتفق الثانى وهو عدم علية بعض المدارات للدائر ويلزم من انتفاء علية جميع المدارات
 وهو المدعى وإنما قيد علية بعض المدارات بالتخلف المذكور ليستدل به على عدم علية
 تلك على تقدير عدم دلالة ماهية الدوران على العلية (وقوله وعورض) أى عارض الخصم
 هذا الدليل بمثله وتقرير المعارضة أن يعاد الدليل السابق بغينه فيقال علية بعض المدارات
 مع التخلف الخ إلا انا نبذل قولهم والأول ثابت فينتفى الثانى بقولنا والثانى ثابت كالمضايقين
 فينتفى الأول هذا هو الصواب فى تقريره فاعتمده وأجاب المصنف بأن جواب المعارضة
 هو الترجيح وهو حاصل معنا وذلك لأنه يلزم بما قلناه وهو كون جميع المدارات علة للدائر
 مع التخلف فى بعض الصور أن يوجد الدليل بدون المدلول وهو أمر معقول فانه يجوز أن
 يتخلف المدلول المانع ويلزم بما قالوه وهو كون المدارات ليست بعلة مع علية بعضها أن يوجد
 المدلول بدون الدليل وهو غير معقول (قوله قيل الطرد) أى احتج من قال أن
 الدوران لا يفيد العلية مطلقا بأن الدوران مركب من الطرد وهو ترتب وجود الشئ على
 وجود غيره والعكس وهو ترتب عدم الشئ على عدم غيره والطرد لا يؤثر فى إفادة العلية
 لأن الطرد معناه سلامته من الانتقاض وسلامة المعنى من مبطل واحد من مبطلات العلية

لا توجب انتفاء كل مبطل والعكس غير معتبر في العلال الشرعية على الصحيح لأن عدم العلة مع وجود المعلول لعلّة أخرى لا يقدح في عليّة العلة المدعومة لجواز أن يكون للمعلول علتان على التعاقب كالبول والمس بالنسبة إلى الحدث وأجاب المصنف بأنه لا يلزم من عدم دلالة كل واحد منهما على الانفراد عدم دلالة مجمرهما فانه يجوز أن يكون للهيئة الاجتماعية تأثير لا يكون لكل واحد من الأجزاء كالأجزاء العلة فان كلا منها منفردا غير مؤثر ومجموعهما مؤثر قال * (السابع) التقسيم الحاصر كقولنا ولاية الإيجاب إمّا أن لا تعلل أو تعلل بالبكارة أو الصغر أو غيرهما والكل باطل سوى الثانى فالأول والرابع للإجماع والثالث لقوله عليه الصلاة والسلام الثيب أحق بنفسها والسيبر غير الحاصر مثل أن تقول علّة حرمة الربا إمّا الطعم أو الكيل أو القوت فإن قيل لا علّة لها أو العلّة غيرها قلنا قد بينّا أن الغالب على الأحكام

من الآحاد وأيضا الاتفاق على عدم تأثير الطرد ممنوع * الطريق * (السابع) التقسيم وهو نوعان لأنه ان كان منحصرا بين النفي والاثبات فهو التقسيم (الحاصر) وإلا فالسيبر الغير الحاصر * الاول إنما يفيد القطع بالمطلوب إذا كان الحصر وإبطال غير المطلوب قطعين فيكون حجة في العقليات والشرعيات مثال الشرعى (كقولنا ولاية الإيجاب) معللة بالبكارة لأنها (إما أن لا تعلل) بشيء (أو تعلل بالبكارة أو الصغر أو غيرهما والكل) أى جميع الأقسام (باطل سوى) القسم (الثانى فالأول) وهو أن لا يعمل بشيء (والرابع) وهو أن يعمل بغيرهما باطلان (الإجماع) على التعليل وعلى أن غيرهما ليس بعلة للولاية (والثالث) وهو التعليل بالصغر باطل لأنها لو عللت به لثبتت الولاية على البنت الصغيرة واللازم باطل (لقوله عليه الصلاة والسلام الثيب أحق بنفسها) من ولها وإذا بطلت الأقسام سوى الثانى ثبتت عليه وهو المطلوب (و) الثانى وهو (السيبر غير الحاصر) حجة في الشرعيات فقط إذ لا يفيد القطع (مثل أن تقول علّة حرمة الربا) في البر (إما الطعم أو الكيل أو القوت) والكل باطل سوى الطعم فتمتعين التعليل به * فمحصول الامام وهذا إذا لم يتعرض الإجماع على تعليل حرمة الربا فيه وعلى حصر العلال في الأقسام وإلا لكان تقسما حاصرا (فإن قيل) على السيبر لا نسلم أن حرمة الربا معللة لجواز أن يكون من الأحكام الغير المعللة ولو سلم فيجوز أن تكون العلة غير المذكورات وهذا معنى قوله (لا علّة لها) أى لحرمة الربا (أو العلة غيرها) أى المذكورات (قلنا) جوابا عن الاول (قد بينّا) في باب المناسبة (أن الغالب على الأحكام)

تعليلها والأصل عدم غيرها) أقول الطريق السابع من الطرق الدالة على العلية التقسيم الحاصر والتقسيم الذى ليس بحاصر ويعبر عنهما بالسبر والتقسيم ومعناه أن الباحث عن العلة يقسم الصفات التى يتوهم عليها بأن يقول هلة هذا الحكم أما هذه الصفة وأما هذه يسبر كل واحدة منها أى يختبره ويلغى بعضها بطريقة فيتعين الباقي للعلية فالسبر هو أن يختبر الوصف هل يصلح للعلية أم لا والتقسيم وقولنا العلة إما كذا وإما كذا فكان الأولى أن يقدم التقسيم فى اللفظ فيقال التقسيم والسبر لكونه متقدماً فى الخارج فالتقسيم الحاصر هو الذى يكون دائراً بين النفي والإثبات كقول الشافعى مثلاً ولاية الأجير على النكاح إما أن لا تعمل بعله أصلاً أو تعمل وعلى التقدير الثانى فيما أن تكون معللة بالبكارة أو الصغر أو بغيرهما ، والأقسام الأربعة باطلة سوى القسم الثانى ، وهو التعليل بالبكارة فأما الأول وهو أن لا تكون معللة والرابع ، وهو أن تكون معللة بغير البكارة والصغر فباطلان بالإجماع ، وأما الثالث فلأنها لو كانت معللة بالصغر اثبتت الولاية على الثيب الصغيرة لوجود العلة وهو باطل لقوله عليه الصلاة والسلام الثيب أحق بنفسها وهذا القسم يفيد القطع إن كان الحصر فى الأقسام وإبطال غير المطلوب قطعياً وذلك قليل فى الشرعيات وإن لم يكن كذلك فإنه يفيد الظن وأما التقسيم الذى ليس بحاصر فهو الذى لا يكون دائراً بين النفي والإثبات ، ويسمى بالتقسيم المنتشر وعبر عنه المصنف بالسبر غير الحاصر ، وعبر عن الأول بالتقسيم الحاصر تليهما على جواز إطلاق كل واحد من السبر ، والتقسيم على كل واحد من القسمين ، وهذا القسم لا يفيد إلا الظن فلا

الشرعية (تعليلها) بالحكم والمصالح ، فظن تعليلها أغلب من عدم تعليلها (و) عن الثانى أن (الأصل عدم) علة أخرى (غيرها) أى غير المذكورات هذا والحق أن كلا من القسمين يسمى السبر والتقسيم إذ هو عبارة عن حصر الأوصاف المتعددة فى الأصل الصالحة للعلية فى عدد بمعنى ادعاء عدم ، وصف آخر صالح فى الأصل ثم إبطال بعضها ، وهو ما سوى المدعى عليه واحد أو أكثر سواء كان الحصر بالترديد بين النفي والإثبات أولاً ، ولا خفاء فى تحقيق هذا المعنى فى القسمين . ثم التحقيق إن الحصر محصل التقسيم ، والإبطال محصل السبر ، وإن معنى الإبطال وإن كان بيان عدم صلوح البعض للعلية لكنه لا ينافى ما فرض من أن الأوصاف كلها صالحة لها لأن هذا إنما هو بالنسبة إلى بادى الرأى وذلك إنما هو بعد النظر والتأمل ثم هنا بحثان الأول أنه إذا منع الحصر فيما لم يردد بينهما كفى أن يقول لى بحثت فلم أجد سواها ويصدق فى ذلك لأنه عدل متدين وذلك مما يلب ظن عدم غيره لأن الغالب أنه لو كان لما خفى عليه أو يقول الأصل عدم الغير فانه بذلك يحصل الظن المطلوب وبهذا اندفع ما يقال لعله لم يبحث أو بحث ووجد ولم يذكره ترويحاً لكلامه

يكون حجة في العقليات بل الفرعيات فقط كقولنا علة حرمة الربا اما للطعم أو الكيل أو القوت والثاني والثالث باطلان بالنقض أو بغيره فتعين الطعم وهو المطلوب قال في المحصول وهذا إذا لم يتعرض الإجماع على تعميل حكمه وعلى حصر العلة في الأقسام فإن تعرض لذلك كان قطعياً (قوله فإن قيل) أى أورد على الاستدلال بالسبر الغير الحاصر فويل لأنسلم أن تحريم الربا معلل فإن من الأحكام ما لا علة له بدليل أن علية العلة غير معللة ولا يلزم التسلسل سلمنا فلم لا يجوز أن تكون العلة غير هذه الثلاث فإنكم لم تقيموا دليلاً على الحصر فيها وأجاب المصنف عن الأول بأنا بينا في باب المناسبة أن الغالب على الأحكام الشرعية تعليلها بالمصالح فيكون ظن التعليل أغلب من ظن عدم التعليل، وعن الثاني بأن الأصل عدم علة أخرى غير الأمور المذكورة وذلك كاف في حصول الظن بعلية أحدهما قال * (الثامن الطرد وهو أن يثبت معه الحكم فيما عدا المتنازع فيه فيثبت فيه إلحاقاً للمفرد بالأعم الأغلب وقيل تكفي مقارنته في صورة وهو ضعيف) * أقول الطريق

وإن لم يجد فلا يدل على عدمه الثاني * ان للمعارض أن يقول هناك وصف آخر ككون البر جزء قوت في المثال المذكور ، وحيفئذ يلزم المستدل إبطاله وإلالم يثبت مدعاه وهو الحصر ولا يلزم انقطاعه إذ غايته منع مقدمة فيلزم إقامة الدليل عليها دون الانقطاع إذ ليس كل منع قطعاً . وقيل : ينقطع لظهور بطلان مدعاه ، وهو الحصر والحق انه إذا أبطله فقد سلم حصره ، وله أن يقول هذا مما علب في بادىء الرأى أنه لا يصلح للعلية فلم أدخله في الحصر بخلاف ما أثبت بطلان صلوحه فإنه كان في بادىء الرأى صالحاً ، وإن تبين بطلانه بالتأمل وأيضاً فإنه إنما ادعى الحصر بحسب ظنه عدم الغير لا مطلقاً ، وهو فيه صادق كذا ذكر المحقق . الطريق (الثامن : الطرد وهو أن يثبت معه) أى الوصف (الحكم فيما عدا المتنازع فيه) أى في جميع الصور المغايرة له مع أن الوصف مما لا يناسب ذلك الحكم ولا يستلزمه فهو عند كثير من الفقهاء يفيد ظن ثبوت الحكم في المتنازع فيه (فيثبت فيه) أى في المتنازع (وإلحاقاً للمفرد بالأعم الأغلب) وذلك لأننا رأينا الوصف فيه الاكثر مقارناً للحكم ثم رأيناه حاصلًا في الفرع استدلنا على ثبوت الحكم معه فيه إلحاقاً لهذه الصورة بسائر الصور لأن استقراء الشرع يدل على إلحاق النادر بالأغلب (و) قد (قيل تكفي) في دلالة الطرد على العلية (مقارنته) أى الحكم الوصف (في صورة) واحدة إذ العلم بأن لا بد للحكم مع علة مع العلم بوجود هذا الوصف المقترن معه الحكم في صورة أخرى وخلق الذهن عن سائر الأوصاف يفيد ظن علية له وإلا لكان ذلك إما لاعتقاد الاستغناء عن العلة ، وهو باطل واستناده إلى الغير ، وهو كذلك إذ المفروض عدم الشعور بالغير (وهو ضعيف)

الثامن من الطرق الدالة على العلية الطرد والطارده صدر بمعنى اللاتراد وهو أن يثبت الحكم مع الوصف الذي لم يعلم كونه مناسباً ولا مستلزماً للناسب في جميع الصور المتغايرة محل النزاع وقد اختلفوا فيه فمن لا يقول بحجة الدوران كالآمدى وابن الحاجب لا يقول بهذا بطريق الأولى ومن يقول بحجته اختلفوا هنا فذهب الغزالي في شفاء العليل والإمام غفر الدين في الرسالة البهائية إلى أنه حجة ومال إليه في المحصول وصرح به صاحب الحاصل وقطع به المصنف وذهب جماعة منهم الغزالي في المستصفي إلى أنه ليس بحجة واستدل الأولون بأن الحكم إذا كان ثابتاً مع الوصف في الصور المتغايرة محل النزاع ثم وجد ذلك الوصف بعينه في محل النزاع لزم أن يثبت الحكم فيه الحاقاً للمفرد بالأعم الأغلب فإن كان استقراء الشرع يدل على أن النادر في كل باب ملحق بالغالب وذهب بعضهم إلى أنه يكفي في التعليل بالوصف مقارنته للحكم في صورة واحدة لأننا إذا سلمنا أن الحكم لا بد له من علة وعلينا حصول هذا الوصف ولم نعلم غيره ظنتنا أنه علة إذا الأصل عدم ما سواه قال المصنف وهو ضعيف لأن الظن لا يحصل إلا بالتكرار قال * (التاسع تمنعج المناط بأن يبين إلغاء الفارق وقد يُقال العلة إما المشترك أو المميز ولا يكفي أن يُقال محل الحكم إما المشترك أو المميز الأصل لأنه لا يلزم من ثبوت المحل

لوجوه الأول لا نسلم أن ذلك يفيد ظن العلية قوله وإلا لكان الخ قلنا ذلك لظن اسناده إلى الغير قوله المفروض كذا قلنا المفروض عدم الشعور مفصلاً لا بجملاً فجاز أن يستدل إلى الغير بجملاً الثاني لو كفي المقارنة في صورة لزم فتح باب الهذيان كما يقال مس المرأة لا ينقض الوضوء لأنها حيوان كالفرس الثالث أن ذلك حكم بالتشبه والهوى وهو باطل في الشرع لقوله ولا تتبع الهوى قال الغزالي وفي الأخيرين نظر أول ولعله في الأول أن الكلام في الوصف المحتمل للعلية لأنها علم عدم عليته قطعاً وفي الثاني أننا لا نسلم أنه حكم بالهوى بل هو اتباع الظن * (التاسع تمنعج المناط) أى مناط الحكم وهو ماعلق الشارع لكم به وذلك (بأن يبين إلغاء الفارق) بين الأصل والفرع وعدم تأثيره في الحكم يقال مثلاً لا فارق بينها إلا كذا وهو ملغى لأنه غير مؤثر في الحكم فالمؤثر أمر مشترك فيلزم اشتراكهما في الحكم (وقد) يبين بعبارة أخرى (يقال) الحكم لا بد من علة و (العلة إما المشترك) بين الأصل والفرع (أو المميز) أى ما به يمتاز الأصل وهو الفارق والثاني باطل لأنه ملغى فيثبت الأول وهو علية المشترك فيثبت الحكم في الفرع لوجود العلة فيه فيقال الامام هو طريق جيد وهو في الحقيقة راجع إلى السبر والتقسيم (ولا يكفي أن يقال) الحكم لا بد له من محل و (محل بالحكم إما المشترك أو المميز الأصل) والثاني باطل فتعين الأول وهو المشترك محل الحكم فيثبت الحكم في الفرع لثبوت محله (لأنه لا يلزم من ثبوت المحل)

ثُبُوتُ الْحُكْمِ) * أقول الطريق التاسع وهو آخر الطرق الدالة على العلية تنقيح المناط
أى تلخيص ما أناط الشارع الحكم به أى ربطه به وعقله عليه وهو العلة والمناط اسم مكان
الاناطة والاناطة للتعليل والالصاق قال حبيب الطائي :

بلاذ بها نيطت على تمانى وأول أرض مس جلدى تراها
أى عقلت على الحروز بها فلما ربط الحكم بالعلة وعاق عليها سميت مناطا وتنقيح مناط العلة
هو أن يبين المستدل لإلغاء الفارق بين الأصل والفرع وبينه وبين ما يشترط اشتراكها في الحكم مثاله
أن يقول الهافى للحنفى لا فارق بين القتل بالنقل والمحدد لا كونه محمداً وكونه محمداً لا مدخل
له في العلية لكون المقصود من القصاص هو حفظ النفوس فيكون القتل هو العلة وقد وجد في المقتل
فيجب فيه القصاص وهذا النوع عند الحنفية يسمونه بالاستدلال وليس عندهم من باب القياس كما
تقدم بسطه (قوله وقد يقال) أى قد يقرر بعبارة أخرى فيقال علة الحكم اما المشترك بين الأصل والفرع
وهو القتل العمد فى مثالنا أو المميز للأصل عن الفرع أى الذى اختص به الأصل وهو كونه
قتلاً بالمحدد والثانى باطل لكذا فثبت الأول ويلزم من ذلك ثبوت الحكم فى الفرع قال فى
المحصل وهذا طريق جيد إلا أنه هو بمعنى طريقة السير والتنقيح من غير تفاوت (قولاً
ولا يكفى) أى لا يكفى أن يقال فى تقريره أن هذا الحكم لا بد له من محل وهو اما المشترك
بين الأصل والفرع أو المميز والثانى باطل لكذا فتعين الأول وإنما قلنا لا يكفى لأنه لا يلزم
منه ثبوت الحكم فى الفرع لأنه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحال والفرق بين تنقيح المناط
وتخريج المناط وتحقيق المناط على ما نقله الامام الغزالى أن تنقيح المناط هو إلغاء الفارق كما
بيناه وأما تخريج المناط فهو استخراج علة معينة للحكم ببعض الطرق المتقدمة كالمناط وذلك
كاستخراج الطعم أو القوت أو السكيل بالنسبة إلى تحريم الربا وأما تحقيق المناط فهو تحقيق
العلة المتفق عليها فى الفرع أى إقامة الدليل على وجودها فيه كما إذا اتفقا على أن العلة فى الربا
هى القوت ثم يختلفان فى أن التين هل هو مقتات حتى يجرى فيه الربا أم لا قال (تنبيه
قيل لا دليل على عدم عليته فهو علة)

أى محل الحكم (ثبوت الحكم) يعنى لا يلزم من عموم محل الحكم عموم الحكم فانه إذا
صدق هذا الرجل طويل صدق الرجل طويل ثم لا يلزم صدق كل رجل طويل ومثال ذلك فى المسائل
ما يقال رجوب الكفارة حكمه غل وهو المفطر فذا إما المفطر بالقاع أو المشترك بينه وبين المفطر
بالأكل والأول باطل فيثبت الثانى فيثبت الحكم فى الفرع * (تنبيه) على فساد طريقين
مزيين جملا من الطرق الدالة على العلية أحدهما ما (قيل) من أن هذا الوصف علة لإ
(لا دليل على عدم عليته) وما يكون كذلك يكون علة (فهو علة) وحاصله جعل

قلنا لا دليل على عليته فليس بعلة قيل لو كان علة لتأتى القياس المأمور به قلنا
هو دور أقول نبه المصنف بهذا على فساد طريقين ظن بعض الأصوليين أنها مفيدان للعلية
أحدهما أن يقال هذا الوصف علة لأنه لا دليل على عدم عليته وإذا اتقى الدليل على عدم عليته
انتفى عدم عليته لأنه يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول وإذا اتقى عدم عليته ثبتت عليته
لامتناع ارتفاع النقيضين والجواب أنا نعارضه بمثله فنقول هذا الوصف ليس بعلة لأنه
لا دليل على عليته وإذا اتقى الدليل عليها لزم انتفاؤها وإذا انتفت ثبت عدم عليته بعين ما قالوه
الطريق الثاني أن يقال إن الوصف على تقدير عليته يتأتى معه العمل بالقياس وعلى تقدير عدم عليته
لا يتأتى معه ذلك والقياس مأمور به ولا شك أن العمل بما يستلزم المأمور به أولى من
غيره وأجاب المصنف بأن هذا الطريق يلزم منه الدور لأن تأتى القياس متوقف على
كون الوصف علة فلو أثبتنا كونه علة يتأتى القياس لزم الدور وهذا الجواب لم يذكره
الإمام ولا نختصر كلامه واعلم أن تقرير الطريق الثاني على الوجه الذى ذكره المصنف فاسد
فإن قوله لو كان علة لتأتى القياس المأمور به إنما يكون محصلاً للدعى وهو كونه علة أن لو كان

عجز الخصم من إفساد عليته دليل العلية (قلنا) هو معارض بمثله بأن يقال هو ليس بعلة إذ
(لا دليل على عليته) وما هو كذلك لا يكون علة (فليس) هو (بعلة) وحاصل المعارضة
جعل المعجز عن تصحيح عليته دليلاً على عدم العلية إذ ليس جعل المعجز عن الفساد دليلاً على
الصحة أولى من جعل المعجز عن التصحيح دليلاً على الفساد ولو قال عدم الدليل على العلية لا يستلزم
انتفاءها والدليل ملزوم المدلول ولا يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم قلنا وكذلك عدم
الدليل على عدم العلية لا يستلزم انتفاءه حتى يلزم العلية وثانيتها ما (قيل) من أن الوصف علة
لأنه (لو كان علة) تحقق شرط القياس و (لتأتى القياس المأمور به) فالقول بعليته تحقيق للعلية وتيسير
إلى امتثال الواجب وما هو كذلك فهو أولى مما ليس كذلك وهو القول بعدم العلية أو التوقف
فالقول بالعلية أولى أو نقول معناه تحقق العلة مقدمة القياس المأمور به فلو قلنا بالعلية تحققت المقدمة
ولتأتى المأمور به فهو تحصيل مقدمة الواجب وهو واجب فالقول بالعلية واجب وبهذا اندفع
ما قال الخنجرى من أن نظم هذا الدليل فى المتن فاسد لأن التلازم ووضع اللازم ورفع الملزوم
لا ينتج المطلوب فلا بد من التعبير بأن يقال العلية توجب تأتى القياس وما هو كذلك أولى مما
لا يوجب فالعلة أولى من (الالعية) وذلك لأن ما ذكره ليس ملازمة للقياس الاستثنائى
بل شرطية تشير إلى صغرى الدليل وهو أن القول بالعلية تيسير إلى امتثال الواجب إذ هو
تحصيل مقدمته والكبرى مطلوبة (قلنا هو) أى هذا الاستدلال (دور) لأن ما ذكرتم
إنما يستقيم لو علم أن القياس فى المتنازع فيه واجب فيتوقف لإثبات العلة هنا على ذلك وهذا

القياس الاستثنائي منتجا لعين المقدم عند الاستثناء عين التالي كقولنا لكنه يتأتى معه القياس
المأموره فيكون علة وليس كذلك فان المنتج في القياس الاستثنائي أمران أحدهما استثناء
عين المقدم لانتاج عين التالي والثاني استثناء نقيض التالي لانتاج نقيض المقدم اما استثناء
عين التالي أو نقيض المقدم إقامتهما لا ينتجان والطريق في اصلاح هذا أن يجعل قياساً اقترانيا
فيقال عليه الوصف توجب تأتى القياس وكل ما يوجب تأتى القياس فهو أولى فينتج أن عليه
الوصف أولى قال (الطرف الثاني فيما يبطل العلية وهو ستة الاول : النقص وهو إبداء
الوصف بدون الحكم مثل أن تقول لمن لم يبيت تعزى أول صومه عن
النية فلا يصح فينتقض بالتطوع

لا يكون مالم تثبت العلية ويقرب من هذا ما قال الفري من أن تأتى القياس المأموره متوقف
على عليه هذا الوصف فلو توقف عليته على تأتى القياس المأموره به لزم الدور يعني أن العلم بأن
هناك قياساً مأموراً به متوقف على العلم بتحقيق العلة فلو توقف ذا على ذلك كما هو
مقتضى دليلكم لزم الدور * (الطرف الثاني فيما يبطل العلية) أى في الطرق المبطله لها (وهو
ستة) وهى في الحقيقة اعتراضات على الدليل الدال على العلية وكلها راجع إلى منع ومعارضة
وإلا لم يسمع لأن غرض المستدل اثبات مدعاء بدليله والالزام وغرض المعارض الخسامة
بمنعه عن الاثبات فالمستدل هو المدعى والاثبات هو مدعاء والشاهد عليه الدليل واصله
للشهادة بصحة المقدمات ونفاذها بترتب الحكم عليه إنما هو عند عدم المعارض والا يكون
كتعارض البيهتين وتهاتراهما والمعارض هو المدعى عليه والدافع للدعوى * والدفع يكون بهدم
أحد الأمرين فهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته بمنع مقدمه من مقدماته وطلب الدليل
عليها وعدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها وبمنع ثبوت حكمها فما ليس من القبلين لا يتعلق
بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت إليه بالجواب بل الجواب عنه فاسد من حيث انه
جواب لمن لا ينبغي أن يجاب وان فرض صحيحاً في نفسه كذا ذكر المحقق * المبطل (الاول
النقص) وهو نوعان منع المقدمة تفصيلاً ويسمى مناقضة في فن النظر واجمالاً مثل أن يقال
لو صحت مقدمات دليلك وهى جارية في هذه الصورة ليثبت الحكم فيها وليس بثابت وهو
المسمى بالنقض الاجمالى وما نحن فيه (وهو إبداء الوصف) المدعى عليته (بدون
الحكم) من الثاني على ما لا يخفى ويسمى تخصيص العلة (مثل أن تقول) الشافعية في
وجوب التيميم (لمن لم يبيت) الصيام من الليل (تعزى أول صومه عن
النية فلا يصح) صومه لعراء أوله عنها إذ الصوم هو الامساك في جميع النهار باقتران
النية فجعلوا العراء المذكور علة للبطلان (فينتقض) هذا التعليل عند الخصم (بالتطوع)

قيل يَقْدَحُ وقيل لا مطلقاً وقيل في المنصوصة وقيل حيث مانع وهو المختار
قياساً على التخصيص والجامع جمع الدليلين ولأن الظن باق بخلاف ما إذا
لم يكن مانع قيل العلة ما يستلزم الحكم وقبل انتفاء المانع لم يستلزمه
قلنا بل ما يغلب على ظنه وإن لم يخطر المانع

أى بصوم التطوع فانه يصح بالنية قبل الزوال وإن عرى أوله عن النية فتخلف البطلان عنه ثم
اختلف في كونه قادحاً في العلية (قيل يقدح) فيها منصوصة كانت أو مستنبطة لمانع كان
التخلف أولاً (وقيل لا) يقدح (مطلقاً) أى أصلاً (وقيل) لا يقدح (في المنصوصة)
ويقدح في المستنبطة (وقيل) لا يقدح (حيث مانع) أى حيث يوجد مانع أوجبت مانع من
الموانع يوجد ويجوز أن يكون من قبيل أما ترى حيث سهيل طالعاً * والحاصل أن النقض
لا يقدح في العلية حيث التخلف للمانع وإن ثبتت العلية بغير النص كالمناسبة والدوران ويقدح
حيث التخلف لا للمانع (و) هذا القول (هو المختار قياساً على التخصيص) فإن تخصيص العام
لا يقدح في كونه حجة فكذا النقض في علية الوصف وذلك لأن نسبة العام إلى الأفراد كنسبة
العلة إلى الموارد والتخصيص بالتخصص المعارض للعام كالتنقض للمانع المعارض للعلة وكما أن
التخصيص بمخصص لا يمنع حجية العام في غير صورة التخصيص فكذا النقض لمانع لا ينافي
موجبية العلة للحكم من غير صورة المانع (والجامع) بينهما (جمع الدليلين) أى الجمع
بينهما ، وقد مر طريقه في صورة التخصيص ، وأما في النقض فبان تعمل العلة فيما عدا
صورة التخلف والمانع فيها بعد اقتضاء العلة ثبوت الحكم في الجميع ، والمانع عدم ثبوته
في هذه الصورة (ولأن) عطف على قياساً ، وهو دليل ثان وتقريره أن (الظن) بعلية
الوصف (باق) مع التخلف لمانع لإسناد العقل تخلف الحكم إلى المانع لا إلى عدم كون
الوصف مقتضياً فلا ينخرم ظن علية (بخلاف ما إذا لم يكن مانع) أى بخلاف النقض
الذى لم يكن هناك مانع ، فانه يغلب على الظن أن التخلف لعدم مقتضى * استدلل على قدح
النقض في العلية مطلقاً (قيل) ان التخلف لمانع قادح إذ (العلة ما يستلزم الحكم)
فبمعكس عكس النقيض إلى ان ما لا يستلزم الحكم فهو ليس بعلة والوصف المقارن للمانع
لا يستلزم الحكم ، وهذا معنى قوله (وقبل انتفاء المانع لم يستلزمه) أى الوصف الحكم
بجعل هذا صغرى للعكس ليمتدح من الأول ان هذا الوصف ليس بعلة أو يجعله صغرى لأصل
العكس ليمتدح من الثاني المطلوب وإذا تبع هذا في النقض لمانع ففي غيره أولى (قلنا) لانسلم
أن العلة ما ذكرتم (بل ما يغلب على ظنه) أى ثبوت الحكم (وإن لم يخطر المانع)

وجوداً أو عدماً والوارد استثناء لا يقدر كسألة العرايا لأن الإجماع أدل من النقص) أقول لما فرغ المصنف من الطرق الدالة على كون الوصف علة شرع في الطرق الدالة على كونه ليس بعلة وهي ستة النقض وعدم التأثير والكسر والقلب والقول بالموجب والفرق الأول النقض وهو إبداء الوصف المدعى عليه بدون وجود الحكم في صورة يعبر عنه بتخصيص الوصف كقول الشافعي في حق من لم يبيت النية تعرى أول صومه عنها فلا يصح فيجعل عراء أول الصوم عن النية علة لبطالته فيقول الحنفى هذا ينتقض بصوم التطوع فإنه يصح بدون النية فقد وجدت العلة وهو العراء بدون الحكم وهذا عدم الصحة إذا علمت هذا فنقول النقض إن كان وارداً على سبيل الاستثناء كالعرايا فيساقى أنه لا يقدر وإن لم يكن كذلك ففيه أربعة أقوال أحدهما يقدر مطلقاً سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة وسواء كان تخلف الحكم عن الوصف لما نفع أم لا واختاره الإمام غر الدين وقال الآمدى أنه الذى ذهب إليه أكثر أصحاب الشافعي في العلة المستنبطة قال : وقيل أنه منقول عن الشافعي نفسه وتوجيه

بالبال (وجوداً أو عدماً) لأن الكلام في العلة الشرعية لا العقلية حتى يلزم منها استلزام الحكم وعدم المانع والوصف المنقوض لما نفع مما يغلب الظن ثبوت الحكم إذا لوحظ من حيث هو مع قطع النظر عن وجود المانع وعدمه إذ كلامنا في مثل هذا الوصف فيكون علة وتخلف الحكم ثمة في صورة لما نفع لا بعدم ظن ثبوت الحكم به في الجملة هذا كله إذا لم يكن النقض وارد بطريق الاستثناء (والوارد استثناء لا يقدر) في علة الوصف ، وهو الصورة التي يفتى فيها الحكم ، وتوجد العلة آية كانت من العلة المعتبرة في حكم المسألة على أى مذهب كان سواء كانت معلومة كسألة ضرب الدية على العاقلة فإنه انتفى فيه حكم عدم الأخذ بالضمان مع وجود العلة المعلولة وهي عدم الجنابة أو مظنونة (كسألة العرايا) فإنها وردت على سبيل الاستثناء وترد نقضاً على جميع العلة كالطعم والكيل والقوت والمال مع أنه غير قاذح في علة أحدهما ولذا يقال أن المستثنى لا يقاس عليه ولا يناقض به فإذا قيل في الذرة مطعم فيجب فيه التساوى كالب لا يضر نقضه بالعرايا بأن يقال تخلف وجوب التساوى عن وصف الطعم في هذه الصورة لأنه مستثنى يرد على كل علة تعتبر فيه فلو أبطل العلة لا بطل جميع العلة المنصوصة به فيكون دالاً على أن شيئاً منها ليس بعلة وقد دل الإجماع على أن أحدهما قطعاً علة فيلزم إبطاله لما ثبت بالإجماع فيلزم كونه أدل منه واللازم باطل (لأن الإجماع أدل) لعدم تطرق الخطأ إليه أصلاً كما ثبت بالأدلة ثم لا يلزم على المستدل أن يحتز في متن الاستدلال (من النقض) بالمستثنى بأن يذكر قيداً يخرج به مثل أن يقول في الذرة مطعم لا حاجة استدعى إلى التفاضل فيه حتى تخرج العرايا وذلك بالاتفاق وهل يجب عليه أن يحتز عن النقض

مكون النقص قادحا في العلة المنصوصة ما قاله الغزالي وهو أنا نقبين بعد وروده ان ما ذكر لم يكن تمام العلة بل جزءا منها كقولنا عارج فينقض الطهر أخذنا من قوله عليه الصلاة والسلام الرضوء بما خرج ثم انه لم يتوصفا من الحجامة فنعلم أن العلة هو الخروج من المخرج المعتاد لا مطلق الخروج والثاني لا يقدح مطلقا والثالث لا يقدح في العلة المنصوصة سواء حصل مانع أم لا ويقدح في العلة المستنبطة مطلقا والرابع واختاره المصنف لا يقدح حيث وجد مانع مطلقا سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة فان لم يكن مانع قدح مطلقا وإلى المذهبين الآخرين أشار بقوله وقيل في المنصوصة وقيل حيث مانع وتقديره وقيل لا يقدح في المنصوصة وقيل لا يقدح حيث مانع وإنما لم يصرح بالثاني لكونه معطوفا على منفي اختيار ابن الحاجب أنه إن كانت العلة مستنبطة فلا يجوز تخصيصها إلا بالمانع أو انتفاء شرط وان كانت منصوصة فإنها تختص بالنص المانع لحكمها وحيث فقدت فيقتدر المانع في صورة التخلف وذكر الآمدى نحوه أيضاً (قوله قياساً) أى الدليل على ما قلناه من وجهين أحدهما قياس النقص على التخصيص فكما أن التخصيص لا يقدح في كون العام حجة فكذلك النقص لا يقدح في كون الوصف علة والجامع بينهما هو الجمع بين الدليلين المتعارضين فان مقتضى العلة ثبوت الحكم في جميع محالها ومقتضى المانع عدم ثبوته في بعض تلك الصور فيجتمع بينهما بأن ترتب الحكم على العلة فيما عدا صورة وجود المانع كما أن مقتضى العام ثبوت حكمه في جميع افراده ومقتضى المخصص عدم ثبوته في بعضها وقد جمعنا بينهما فالنقص للمانع المعارض للعلّة كالتخصيص للمخصص المعارض للعام * الدليل الثاني أن ظن العلة باق إذا كان التخلف المانع لأن التخلف والحالة هذه يسنده العقل إلى المانع لا لعدم المقتضى بخلاف التخلف لا المانع فان العقل يسنده إلى عدم المقتضى لأن انتفاء الحكم إما لا انتفاء العلة أو لوجود المانع والثاني منتف فمعين الأول وحيث قد يزول ظن العلية وإذا بقي الظن بعلية الوصف مع النقص المانع لم يكن قادحا بخلاف ما إذا انتفى لأن المراد بالعلية هو الظن بها (قوله قيل العلة) أى احتج القائلون بأن النقص يقدح مطلقاً بأن العلة هو ما يستلزم الحكم * والوصف مع وجود المانع لا يستلزمه فلا يكون علة وحيث قد يكون النقص مع المانع قادحا وإذا قدح مع المانع قدح مع عدمه بطريق الأولى وعبر المصنف عن حالة وجود المانع بقوله وقيل انتفاء

بغيره ففيه اختلاف والخيار أنه لا يجب لأن عليه أن يبين العلة ويستدل عليها وتوفى به والنقص دليل عدم العلية فهو في الحقيقة معارضة ونفي المعارض ليس من الدليل فلا يلزم منه لأنه إنما التزم الدليل لا غير ثم الظاهر من عبارة المصنف أن عدم قدح النقص استثناء العلية رأى الجميع وصرح به الخنجرى حيث قال لاختلاف بين الأصوليين في أنه لا يقدح والفاضل حيث قال لا نزاع في أنه لا تفسد العلية وهو يخالف ما يشعر به ما في الحصول قال قوم لا يقدح وهو مختار الغنوى حيث قال فذهب قوم أنه لا يقدح

المانع وهي عبارة ركيكة وأجاب المصنف بأننا لا نسلم أن العلة هو ما يستلزم الحكم بل العلة عندنا هو ما يقرب على الظن وجود الحكم بمجرد النظر إليه وإن لم يخطر بالبال وجود المانع أو عدمه (قوله والوارد الخ) يعني أن ما تقدم جميعاً فحلّه فيما إذا لم يكن النقص الوارد بطريق الاستثناء فإن كان مستثنى أى ناقضاً لجميع العال وأردا على خلاف القياس لازماً لجميع المذاهب فإنه لا يقدح كما جزم به المصنف وقال في الحاصل أنه الأصح ونقله في المحصول عن قوم ولم يصرح بمخالفتهم ولا موافقتهم ومثال ذلك العرايا وهو بيع الرطب على رؤس النخل بالتمر فإنها ناقضة لعلة تحريم الربا قطعاً لأن الإجماع منعقد على أن العلة في تحريمه أمة الطعم أو الكيل أو القوت أو المال وكل منها موجود في العرايا ثم استدلل المصنف على كونه لا يقدح بأن النقص وإن دل على الوصف المنقوض بعلة لكن الإجماع منعقد على كونه علة ودلالة الإجماع على العلية أقوى من دلالة النقص على عدم العلية لكون الإجماع قطعياً فلذلك لم يقدح ومثل له الامام أيضاً بضرب الدية على العائلة فإنه ناقض لعلة عدم المأواخذة وهو عدم الجنابة وفيه نظر فإن هذا من باب العكس وهو إبداء الحكم بدون العلة لأن الجنابة علة لوجوب الضمان فلذلك اختار المصنف التمثيل بالعرايا وادعى إمام الحرمين في البرهان أن الصورة المستثناة لا تكون معقولة المعنى وخالفه غيره واختلف الأصوليون في أنه هل يجب على المستدل أن يحتز في دليله عن النقص في المستثنى على مذهبين حكاهما في المحصول من غير ترجيح وحكى ابن الحاجب في الاحتراز عن النقص مطلقاً مذاهب ثلثها أن يجب في الصورة المستثناة دون غيرها واختار أنه لا يجب مطلقاً قال : (وجوابه منع العلة لعدم قيد

(وجوابه) أى طريق دفع النقص أمور ثلاثة لأن النقص إبداء الوصف بدون الحكم فدفعه نارة بمنع وجود الوصف في مادة التخلف وتارة بمنع عدم تحقق الحكم وأخرى بإبداء المانع على القول بأن التخلف لمانع غير قادح لجواب النقص أحد الأمور أما (منع) وجود (العلة) في صورة النقص (لعدم قيد) من القيود المعتمدة في العلة وذلك القيد إما أن يكون له معنى واحد يقع به الاحتراز ظاهراً كما يقال تشتط النية في الوضوء كالتيميم والعلة كون كل منهما طهارة عن حدث فإن نقضه الحنفى بإزالة النجاسة فإنها طهارة ولا يشترط فيها النية يدفع بأن قيد الطهارة عن الحدث مقصود ثمة فلم توجد العلة أو خفياً كما يقال في السلم الحال عقد معاوضة فيصح حالاً كبيع فينقض بالكتابة فإنها كذلك ولا يصح حالاً ويدفع بأنها ليست عقد معاوضة لأن المعنى به مبادلة العاقل المال بمال غيره بل هو عقد ارفاق فانتفاء قيد المعاوضة فيها خفى وأما أن يكون له معنيان يشتركان فيه أما معنى كما يقال الصوم عبادة متكررة فيحتاج إلى تعيين النية كالصلاة فينتقض بالحج فإنه يتكرر على زيد

وليس للمعترض الدليل على وجوده لأنه نقل ولو قال ما دللت به على وجوده هنا دل عليه ثمة فهو نقل إلى نقض الدليل

وعمره ويدفع بأن المعنى بالتركب هنا التكرار في الأزمان لاني الأشخاص واما لفظاً كما يقال جمع الطلقات الثلاث في قرء واحد غير بدعي كما إذا جمعها في قرء يتخلل الرجعة فينتقض بجمعها في حيض فانه أيضاً جمعها في قرء مع أنه يدعى فيجيب بأن المعنى بالقرء الطهر لا الحيض (وليس للمعترض الدليل) أى إقامته (على وجوده) أى الوصف أو القيد إذا منع المستدل وجود العلة في النقض لا تنفاه قيد معتبر فيها (لأنه) أى الاستدلال على وجود الوصف أو القيد (نقل) من الاعتراض على علية الوصف إلى الدليل على وجوده وهو غضب قال الفري وفيه نظر إذا النقض يسمع وفاقاً وهو مركب من إثبات الوصف ومن تخلف الحكم عنه وإثبات مقدمة المطلوب ليس بنقل ويقرب منه ما أشير إليه في كلام المحقق من أنه متمكن من إبطال دليل الخصم فيتمكن من متماته وإثبات الوصف منها وهذا هو مختار البعض وقيل ان كان وجود الوصف في صورة النقض حكماً شرعياً فليس له ذلك لأن الاشتغال بإثبات حكم شرعى هو الانتقال بالحقيقة وإلا فله ذلك لظهور كونه متمماً لمطلوبه لا انتقالاً إلى مطلوب آخر أقول سبق ادعاء المستدل على الوصف والمعارض وجوده في صورة النقض مع تخلف الحكم عنه ثم منع المستدل وجوده فيها دليل واضح على أن إثبات المعارض وجوده تتميم للنقض لا انتقال وان كان حكماً شرعياً وقيل لا يسمع أصلاً مادام له طريق في القدرح أولى من النقض وإلا لجاز ذلك لأن الغضب والانتقال إنما ينفيان استحساناً فلا يرتكبان إذا وجد الأحسن وإلا فالضرورة تجوزهما ثم قال بعضهم (ولو) دل المستدل على وجود العلة في الفرع بدليل موجود في محل النقض فنقض المعارض ذلك فقال المستدل لا نسلم وجود العلة فيه فلو (قال) المعارض (ما دللت به على وجوده هنا دل عليه) أى على وجوده (ثمة) أى ما ذكرت من الدليل على وجود الوصف مع قيوده المعتبرة في الفرع دل على وجوده معها في النقض أيضاً فلو لم يوجد فيه لانتقض الدليل (فهو) أى هذا القول من المعارض (نقل) من نقض العلة (إلى نقض الدليل) أى دليل وجودها فلا يسمع وهو مذهب الجدليين في مختصر المدقق وفيه نظر ووجهه البعض بأن غير المسموع إنما هو الانتقال من الاعتراض إلى الاستدلال وهذا انتقال من اعتراض إلى اعتراض والبعض بأن الغرض ان لا تثبت العلية بالدليل المذكور وهو تارة يكون بالقدرح في نفس العلة وأخرى بالقدرح في الدليل وصورة ذلك على ما ذكر الجاربردى أن يقال من نوى قبل الزوال في رمضان صح صومه كمن نوى من الليل والجامع

أَوْ دَعَوَى الْحُكْمِ مِثْلُ أَنْ يَقُولَ السَّلْمُ عَقْدُ مَعَاوِضَةٍ فَلَا يَشْتَرَطُ فِيهِ
التَّأْجِيلُ كَالْبَيْعِ فَيَنْتَقِضُ بِالْإِجَارَةِ فَلَنَا هُنَاكَ لاسْتِقْرَارُ الْمَعْقُودِ عَلَيْهِ
لَا لَصِحَّةِ الْعَقْدِ وَلَوْ تَقْدِيرًا كَقَوْلِنَا رِقُّ الْأُمِّ عِلَّةٌ رِقُّ الْوَلَدِ

الآتيان يسمى الصوم لأن الصوم الامساك في جميع النهار مع النية فينتقض بالصوم مع النية
بعد الزوال فان تخلف الحكم مع وجود العلة هو الآتيان يسمى الصوم فيقال لانسلم وجود
العلة هنا فيجواب بأنه ينتقض دليل العلة حينئذ لدالاته على وجودها هنا هذا إذا ادعى
انتقاض دليل العلة معينا ولو ادعى أحد الأمرين بأن يقال يلزم إما انتقاض العلة أو انتقاض
دليلها وكيفا كان فلا تثبت العلية تسمع وفاقا لأنه لا انتقال من شيء إلى آخر بالكلية قال الفزري
وفيه نظر لأن نقض أحدهما مطلقاً غير نقض أحدهما معينا فهذا أيضاً انتقال بالكلية أقول
لانسلم أنه انتقال بالكلية وإنما يلزم لو لم يتعلق ادعاء النقض ولو بالتريد بالعلة وأما أنه
لا يثبت العلية كيفما كان أى سواء لزم انتقاض العلة أو انتقاض دليلها فلأن المفروض أن البعض
يبطل العلية وأنه لا بد لثبوت العلية من مسلك صحيح وأما ما يقال من أن انتقاض دليل العلة
يستلزم انتقاض العلة فظاهر البطلان كذا ذكر الفاضل أقول وذلك لأن بطلان الدليل
لا يستلزم بطلان المدلول كما مر قوله (أودعوى) عطف على منع العلة أى وجواب النقض
منع ثبوت العلة أو دعوى ثبوت (الحكم) في محل النقض وذلك إنما يتأتى إذا انفرد المعترض
بدعوى عدم الحكم بأن يدفعه المستدل بإثباته في محله ولا يجدى على المعترض أن يقول الحكم
ليس ثابت هنا على مذهبي وأما إذا لم ينفرد بل اتفقا عليه أو تفرد بذلك المستدل يتوجه
النقض لاحالة بأن يقول المعترض الحكم غير ثابت هنا وفاقا أو على مذهبك ولا يسع المستدل
الدفع لأنه خلاف مذهبه وثبوت الحكم قد يكون ظاهراً كما يقال الأرز ربوى لأنه مطعوم
كالبز فينتقضه المالكى أو الحنفى بالتفاح فيجواب عنه بدعوى الحكم فيه بأن ربوى عندنا أيضاً
أو خفياً (مثل أن يقول) في جواز السلم الحال (السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل
كالبيع فينتقض بالإجارة) فانها أيضاً عقد معاوضة مع اشتراط التأجيل (فلنا) التأجيل (هناك)
أى فى الإجارة إنما يشترط (لاستقرار المعقود عليه) فان منافع المستأجر لا تستقر ولا تستوفى
إلا بمضى الاجل (لا) أنه شرط (لصحة العقد) فعدم اشتراط التأجيل لعقد الإجارة
أمر خفى يحتاج إلى تدقيق قوله (ولو تقديرًا) متعلق بدعوى الحكم أى بدفع النقض
بدعوى الحكم ولو كان ثبوته فى محل النقض تقديرًا لا تحقيقاً (كقولنا رِقُّ الْأُمِّ عِلَّةٌ
رِقُّ الْوَلَدِ) فينتقض بولد المغرور بحرية جارية نكحها لرق الأم مع تخلف رِقُّ الْوَلَدِ عنه

وَيَثْبُتُ فِي وَلَدِ الْمَغْرُورِ تَقْدِيرًا وَإِلَّا لَمْ تَجِبْ قِيَمَتُهُ أَوْ إِظْهَارُ الْمَانِعِ) أَقُولُ لَمَّا
تَقْدِمُ أَنَّ النِّقْضَ عِبَارَةٌ عَنْ إِبْدَاءِ الْوَصْفِ بِدُونَ الْحَكْمِ وَأَنَّهُ إِنَّمَا يَقْدَحُ إِذَا تَخَلَّفَ لغير مانع لَزِمَ أَنْ
يَكُونَ جَوَابُهُ بِأَحَدِ أُمُورِ ثَلَاثَةٍ وَهُوَ إِمَّا مَنَعٌ وَجُودُ الْعِلَّةِ فِي صُورَةِ النِّقْضِ أَوْ دَعْوَى وَجُودِ الْحَكْمِ
فِيهَا أَوْ إِظْهَارُ الْمَانِعِ فَلِذَلِكَ أَرَدَفَهُ الْمَصْنِفُ بِهِ وَأَمَلَّ رَابِعًا وَهُوَ بَيَانُ كَوْنِهِ وَارِدًا عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِثْنَاءِ
الْأَوَّلِ مِنَ الْأُمُورِ الثَّلَاثَةِ مَنَعٌ وَجُودُ الْعِلَّةِ فِي صُورَةِ النِّقْضِ لِعَدَمِ قِيَمِهِ مِنَ الْقِيُودِ الْمَعْتَبَرَةِ فِي عِلَّةِ
الْوَصْفِ مِثَالُهُ مَا قَالَهُ الْمَصْنِفُ فِي أَوَّلِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ وَهُوَ أَنَّ يَقُولُ الشَّافِعِيُّ فَيَمُنُّ لَمْ يَبَيِّنِ التَّيْبَةَ فِي
رَمْضَانَ يَعْرِى أَوَّلَ صَوْمِهِ عَنْهَا فَلَا يَصِحُّ فَيَنْقُضُهُ الْحَنْفِيُّ بِالتَّطَوُّعِ فَيَجِيبُهُ الشَّافِعِيُّ أَنَّ الْعِلَّةَ فِي الْبَطْلَانِ
هُوَ عَرَاءُ أَوَّلِ الصَّوْمِ بِقَيِّدِ كَوْنِهِ وَاجِبًا لَا مَطْلُوقِ الصَّوْمِ وَهَذَا الْقَيِّدُ مَفْقُودٌ فِي التَّطَوُّعِ فَلَمْ تَوْجَدْ
الْعِلَّةَ فِيهِ ثُمَّ إِذَا مَنَعَ الْمَعْلَلُ وَجُودَ الْعِلَّةِ فِي صُورَةِ النِّقْضِ لِعَدَمِ الْقَيِّدِ كَمَا فَرضْنَا فَهَلْ لِلْمَعْتَرِضِ
أَنْ يَقِيْمَ الدَّلِيلَ عَلَى وَجُودِ الْوَصْفِ بِتِمَامِهِ فِي صُورَةِ النِّقْضِ فِيهِ مَذَاهِبٌ حَكَاهَا ابْنُ الْحَاجِبِ
مَنْ غَيْرِ تَرْجِيحِ أَحَدِهَا وَبِهِ جَزَمَ الْإِمَامُ وَالْمَصْنِفُ أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ نَقَلَ مِنْ مَرْتَبَةِ الْمَنَعِ
إِلَى مَرْتَبَةِ الْإِسْتِدْلَالِ وَعِلَّةُ الْإِمَامِ بِأَنَّهُ نَقَلَ مِنْ مَسْأَلَةٍ إِلَى مَسْأَلَةٍ يَعْنِي أَنَّ الْإِتِّقَالَ إِلَى وَجُودِ
الْعِلَّةِ فِي صُورَةِ النِّقْضِ إِتِّقَالَ مِنْ مَسْأَلَةٍ إِلَى أُخْرَى فِي غَيْرِ اللَّيِّ كَانَا فِيهَا وَكَلَامُ الْمَصْنِفِ يَحْتَمِلُ
الْأَمْرَيْنِ وَالثَّانِي لَهُ ذَلِكَ مُطْلَقًا لِأَنَّ النِّقْضَ مُرَكَّبٌ مِنْ مَقْدَمَتَيْنِ إِحْدَاهُمَا إِثْبَاتُ الْعِلَّةِ وَالثَّانِيَةِ
تَخَلُّفِ الْحَكْمِ وَإِثْبَاتُ مَقْدَمَةٍ مِنْ مَقْدَمَاتِ الْمَطْلُوبِ لَيْسَ نَقْلًا مِنْ بَحْثٍ إِلَى آخَرٍ وَالثَّالِثُ وَهُوَ
رَأْيُ الْآمِدِيِّ أَنَّهُ إِنْ تَعَيَّنَ ذَلِكَ طَرِيقًا لِلْمَعْتَرِضِ فِي دَفْعِ كَلَامِ الْمُسْتَدَلِّ وَجِبَ قَبُولُهُ وَإِنْ أَمَكَّنَهُ
الْقَدَحُ بِطَرِيقٍ آخَرَ هُوَ أَفْضَى إِلَى الْمَقْصُودِ (قَوْلُهُ وَلَوْ قَالَ الْخ) يَعْنِي إِذَا مَنَعَ الْمَعْلَلُ وَجُودَ
الْعِلَّةِ فِي مَحَلِّ النِّقْضِ وَلَمْ يُمْكِنِ الْمَعْتَرِضُ مِنْ إِقَامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى وَجُودِهَا كَمَا بَيَّنَّا وَكَانَ الْمَعْلَلُ قَدْ
إِسْتَدَلَّ عَلَى وَجُودِ الْعِلَّةِ فِي مَحَلِّ التَّعْلِيلِ بِدَلِيلٍ مُوجُودٍ فِي مَحَلِّ النِّقْضِ كَمَا سَتَعْرِفُهُ فَتَمَسَّكْ بِهِ
الْمَعْتَرِضُ فَقَالَ مَا ذَكَرْتَ مِنَ الدَّلِيلِ عَلَى وَجُودِ الْعِلَّةِ فِي مَحَلِّ التَّعْلِيلِ فَهُوَ بَعِينُهُ يَدُلُّ عَلَى وَجُودِهَا
فِي مَحَلِّ النِّقْضِ لِحُزْمِ الْآمِدِيِّ بِأَنَّهُ لَا يَكُونُ مَسْمُوعًا أَيْضًا قَالَ لِكَوْنِهِ إِتِّقَالَ مِنْ نَقْضِ الْعِلَّةِ إِلَى
نَقْضِ دَلِيلِهَا وَذَكَرَ ابْنُ الْحَاجِبِ مِثْلَهُ أَيْضًا ثُمَّ قَالَ وَفِيهِ نَظَرٌ وَظَاهِرُ كَلَامِ الْحَصُولِ أَوْ صَرِيحِهِ
يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ مَقْبُولٌ وَكَلَامُ الْمَصْنِفِ يَحْتَمِلُ الْأَمْرَيْنِ وَهُوَ إِلَى عَدَمِ الْقَبُولِ أَقْرَبُ وَمِثَالُ ذَلِكَ

فَإِنَّهُ جُزْءُ اتِّفَاقٍ وَيُدْفَعُ بِأَنَّ الرِّقَ قَدْ تَحَقَّقَ (وَيَثْبُتُ فِي وَلَدِ الْمَغْرُورِ تَقْدِيرًا) وَإِنْ لَمْ
يَثْبُتْ تَحْقِيقًا (وَإِلَّا) أَيْ وَإِنْ لَمْ يَثْبُتِ الرِّقَ تَقْدِيرًا (لَمْ تَجِبْ) عَلَى الْمَغْرُورِ (قِيَمَتُهُ)
أَيْ الْوَلَدُ لِأَنَّ الْقِيَمَةَ إِنَّمَا تَكُونُ لِلرَّقِيقِ قَوْلُهُ (أَوْ إِظْهَارُ) عَطَفَ عَلَى دَعْوَى الْحَكْمِ أَوْ
مَعَ الْعِلَّةِ أَيْ أَحَدُ أَجُوبَةِ النِّقْضِ إِظْهَارُ (الْمَانِعِ) فِي مَحَلِّ النِّقْضِ لَيْسَ كَوْنُ التَّخَلُّفِ لِمَانِعٍ فَلَا يَكُونُ
حَائِلًا كَمَا مِثَالُهُ أَنْ يَقَالَ يَحْرَمُ أَكْلُ الشَّيْءِ الْفُلَانِي قِيَاسًا عَلَى أَكْلِ الْمَيْتَةِ بِجَمَاعٍ تَزْكِي النَّفْسِ

أن يقول الحنفى من نوى صوم رمضان قبل الزوال فصومه صحيح قياساً على من توى ليلاً والجامع هو الاتيان بمسمى الصوم في الصورتين لأن الصوم عبارة عن الامساك مع النية فيقول الشافعى هو منقوض بما إذا نوى بعد الزوال فإن العلة وهى الاتيان بمسمى الصوم موجودة هناك مع عدم الصحة فيقول الحنفى لأن العلة موجودة هناك فيقول الشافعى له ما ذكرته من الدليل على وجود العلة في صورة الخلاف دل بعينه على وجودها في صورة النقض ثم قال الآمدى وابن الحاجب وغيرهما أن طريق المعارض والحالة هذه أن يقول ابتداء يلزم ملك إما انتقاض دليلك أو انتقاض علتك لأن العلة إن كانت موجودة في صورة النقض فقد انتقضت وإن لم تكن موجودة فقد انتقض الدليل (قوله أو دعوى الحكم) هذا هو الطريق الثانى في دفع النقض وهو أن يدعى الملل ثبوت الحكم في تلك الصورة التى نقض بها المعارض وثبوته قد يكون تحقيقياً وقد يكون تقديرىاً فالتحقيق مثل أن يقول الشافعى السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل قياساً على البيع فينقضه الحنفى بالاجارة فانها عقد معاوضة مع أن التأجيل يشترط فيها فيقول الشافعى ليس الاجل شرطاً للصحة عقد الاجارة أيضاً بل التأجيل الذى هو فيها إنما هو لاستقرار المعقود عليه وهو الانتفاع بالعين إذ لا يتصور استقرار المنفعة المعدومة في الحال ولا يلزم من كون الشيء شرطاً في الاستقرار أن يكون شرطاً في الصحة ومثال التقديرى أن يقول المستدل رق الأم علة لرق الولد فينقضه المعارض بولد المغرور بحرمة الجارية فان رق الأم موجود مع انتفاء رق الولد فيقول الملل رق الولد موجود تقديرىاً لأننا لو لم نقدر رقه لم نوجب قيمته لأن القيمة للرقيق لا للحر والأول وهو التحقيق يدفع النقض إن كان ثبوت الحكم فيه مذهباً للملل سواء كان مذهباً للمعارض أم لا كما قاله فى المحصول وفى تمكين المعارض من الاستدلال على عدمه الأقوال التى تقدمت فى العلة كما قاله ابن الحاجب وغيره وأما الثانى وهو التقديرى فتوقف فيه الإمام ومختصرو كلامه وجزم المصنف بأنه يدفع ولم يتعرض له الآمدى ولا ابن الحاجب (قوله أو اظهر المانع) هذا هو الطريق الثالث فى دفع النقض ومثاله أن يقول الشافعى القتل العمد العدوان علة فى وجوب القصاص وحينئذ فيجب فى المثلل فينقضه الحنفى بقتل الولد ولده فيقول الشافعى إنما لم أوجبه على الوالد لوجود المانع وهو كون الوالد سبياً لوجود الولد فلا يكون الولد سبياً لعدمه قال (تنبيهه

عن القاذورات فينتقض بحال الخمصة لوجود العلة مع تخلف الحرمة ويدفع بأن هناك التخلف المانع وهو وجوب رفع هلاك النفس أو يقال القتل العمد العدوان يوجب القصاص فى المثلل كما فى المحدث فينتقض بقتل المسلم الكافر فإنه قد وجد العلة ثمة مع عدم القياس ويدفع بأن فضيلة الاسلام هناك تمنع عن القصاص المقتضى المساواة * (تنبيهه) * على شرائط تجب

دَعْوَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ أَوْ نَفْيِهِ عَنْ صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ أَوْ مُبْهَمَةٍ
يَنْتَقِضُ بِالْإِثْبَاتِ أَوْ النِّفْيِ الْعَامِّينِ بِالْعَكْسِ) أَقُولُ لِمَا تَقْدِمُ الْكَلَامَ فِي حَدِّ
النَّقْضِ وَعَلَّ قَدَحَهُ وَطَرِيقَ دَفْعِهِ شَرَعَ فِي بَيَانِ مَا يَكُونُ نَقْضًا عَمَّا لَا يَكُونُ فَقَوْلُ دَعْوَى الْحَكْمِ
قَدْ تَكُونُ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ وَقَدْ تَكُونُ فِي كُلِّهَا فَإِنْ كَانَ فِي الْبَعْضِ نَفْيُهُ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ لِأَنَّهُ إِنْ
ادْعَى ثُبُوتَ الْحَكْمِ فَقَدْ يَكُونُ فِي صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ أَوْ مُبْهَمَةٍ وَإِنْ ادْعَى نَفْيَهُ فَقَدْ يَكُونُ فِي صُورَةٍ
مُعَيَّنَةٍ أَوْ مُبْهَمَةٍ فَدَعْوَى ثُبُوتِ الْحَكْمِ فِي صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ أَوْ مُبْهَمَةٍ يَنْتَقِضُ بِالنِّفْيِ الْعَامِّ أَيْ بِنَفْيِ ذَلِكَ
الْحَكْمِ عَنْ كُلِّ صُورَةٍ لِأَنَّ الْمَوْجِبَةَ الْجُزْئِيَّةَ تَنَاقُضُهَا السَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ لَا بِالنِّفْيِ عَنْ بَعْضِ الصُّوَرِ
لِأَنَّهُ لَا مَنَاقِضَةَ بَيْنَ الْقَضِيَّتَيْنِ الْجُزْئِيَّتَيْنِ وَدَعْوَى نَفْيِ الْحَكْمِ عَنْ صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ أَوْ مُبْهَمَةٍ تَنْتَقِضُ
بِالْإِثْبَاتِ الْعَامِّ أَيْ بِإِثْبَاتِهِ فِي كُلِّ صُورَةٍ لِأَنَّ السَّالِبَةَ الْجُزْئِيَّةَ تَنَاقُضُهَا الْمَوْجِبَةَ الْكُلِّيَّةُ لَا بِإِثْبَاتِهِ
فِي بَعْضِ الصُّوَرِ لِمَا قُلْنَا مِنْ عَدَمِ التَّنَاقُضِ بَيْنَ الْجُزْئِيَّتَيْنِ نَعَمْ دَعْوَى الثَّبُوتِ فِي صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ
تَنْتَقِضُ بِالنِّفْيِ عَنْ تِلْكَ الصُّورَةِ وَكَذَلِكَ بِالْعَكْسِ وَلَمْ يَصْرَحْ بِهِ الْمَصْنِفُ وَإِلَى هَذِهِ الْأَقْسَامِ
أَشَارَ بِقَوْلِهِ دَعْوَى ثُبُوتِ الْحَكْمِ إِلَى الْعَامِّينِ وَتَقْرِيرُ كَلَامِهِ دَعْوَى ثُبُوتِ الْحَكْمِ فِي صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ
أَوْ مُبْهَمَةٍ تَنْتَقِضُ بِالنِّفْيِ الْعَامِّ وَدَعْوَى نَفْيِ الْحَكْمِ عَنْ صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ أَوْ مُبْهَمَةٍ تَنْتَقِضُ
بِالْإِثْبَاتِ الْعَامِّ وَهُوَ مِنْ بَابِ الْفِّ وَالذَّشْرِ عَلَى جَعْلِ الْأَوَّلِ لِلثَّانِي وَالثَّانِي لِلأَوَّلِ وَإِنْ كَانَ
الْأَحْسَنُ عَكْسَهُ كَمَا قَالَهُ الشَّلَوْبِيْنَ لِيَكُونَ عَلَى وَفْقِ التَّرْتِيبِ (قَوْلُهُ وَبِالْعَكْسِ) أَشَارَ بِهِ إِلَى

رِعَايَتِهَا فِي النَّقْضِ (دَعْوَى ثُبُوتِ الْحَكْمِ) فِي صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ أَوْ مُبْهَمَةٍ (أَوْ) دَعْوَى (نَفْيِهِ عَنْ
صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ أَوْ مُبْهَمَةٍ يَنْتَقِضُ بِالْإِثْبَاتِ أَوْ النِّفْيِ الْعَامِّينِ) أَيْ إِذَا ادْعَى أَنَّ الْحَكْمَ ثَابِتٌ فِي هَذِهِ
الصُّورَةِ أَوْ صُورَةٍ مَا فَتَقْضُ كُلُّ مَنِهَا يَكُونُ بِالنِّفْيِ الْعَامِّ بِأَنَّهُ يُقَالُ الْحَكْمُ لَيْسَ بِثَابِتٍ فِي شَيْءٍ
مِنَ الصُّوَرِ لِتَحَقُّقِ الْمَنَاقِضَةِ بَيْنَ الْمَوْجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ وَالسَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ لَا بِالنِّفْيِ عَنْ بَعْضِ
إِذَا لَا يَنَاقُضُ بَيْنَ الْجُزْئِيَّتَيْنِ وَإِذَا ادْعَى أَنَّهُ لَيْسَ بِثَابِتٍ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ أَوْ بَعْضِ الصُّوَرِ
فَيَنْقُضُ كُلُّ مَنِهَا يَكُونُ بِالْإِثْبَاتِ الْعَامِّ بِأَنَّهُ يُقَالُ هُوَ ثَابِتٌ فِي جَمِيعِ الصُّوَرِ لِتَحَقُّقِ الْمَنَاقِضَةِ بَيْنَ
السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ وَالْمَوْجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ لَا بِإِثْبَاتِهِ فِي الْبَعْضِ إِذَا لَا تَنَاقُضُ بَيْنَهُمَا كَمَا مَرَّ وَبِهَذَا ظَهَرَ أَنَّ
مَا ذَكَرَهُ مِنَ الْفِّ وَالذَّشْرِ الْغَيْرِ الْمَرْتَبِ وَالْأَقْلِيلُ يَنْتَقِضُ بِالنِّفْيِ أَوِ الْإِثْبَاتِ لِيَرْتَدَّ النِّفْيُ الْمَتَقَدِّمُ إِلَى الثَّبُوتِ
الْمَتَقَدِّمِ وَالْإِثْبَاتِ الْمَتَأَخِّرُ إِلَى النِّفْيِ الْمَتَأَخِّرِ قَوْلُهُ (وَبِالْعَكْسِ) أَيْ دَعْوَى ثُبُوتِ الْحَكْمِ عَامًّا يَنْتَقِضُ
بِالنِّفْيِ عَنْ صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ أَوْ مُبْهَمَةٍ مِثْلَ أَنْ يُقَالُ الْحَكْمُ ثَابِتٌ فِي جَمِيعِ الصُّوَرِ فَيَنْتَقِضُ بِأَنَّهُ لَيْسَ بِثَابِتٍ فِي
هَذِهِ الصُّورَةِ أَوْ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ لِتَحَقُّقِ التَّنَاقُضِ بَيْنَ الْإِجَابِ الْكُلِّيِّ وَالسَّلْبِ الْجُزْئِيِّ وَلَا يَحْسَنُ أَنْ يُقَالُ
لَيْسَ بِثَابِتٍ فِي شَيْءٍ مِنَ الصُّوَرِ إِذَا لَا تَنَاقُضُ بَيْنَ الْكُلِّيَّتَيْنِ وَدَعْوَى نَفْيِ الْحَكْمِ عَامًّا يَنْتَقِضُ بِإِثْبَاتِهِ فِي صُورَةٍ

القسم الآخر وهو أن يكون دعوى الحكم عاما ويدخل فيه أيضا أربعة أقسام وتقديره ودعوى ثبوت الحكم العام تنتقض بنفيه عن صورة معينة أو مبهمة ودعوى النفي العام تنتقض باثباته في صورة معينة أو مبهمة لأن الكلية تناقضها الجزئية ولا ينتقض الاثبات العام بالنفي العام وعكسه لأنه لا تناقض بين كليتين قال : (الثاني عدم التأثير بأن يثبت الحكم بعده وعدم العكس بأن يثبت الحكم في صورة أخرى بعلة أخرى فالأول كما لو قيل مبيع لم يره فلا يصح كالطير في الهواء والثاني الصبح لا يقصر فلا يقدم أذانه كالمغرب ومنع التقديم ثابت فيما قصر

معينة أو مبهمة بأن يقال الحكم لم يثبت في شيء من الصور فينتقض بأنه ثابت في هذه الصورة أو بعض الصور لتحقيق التناقض بين السالبة الكلية والموجبة الجزئية ولا ينبغي أن يقال هو ثابت في الجميع لما عرفت كذا قيل والحق جواز كون الحكم نقضاً لآخر سواء كان مناقضاً له بالذات أو مستلزماً لما يناقضه إذ لا يلزم تعيين الطريق على ما عرف قال الجاربردى في ظاهر كلامه تساهل لا شعاره بأن ثبوت الحكم في صورة معينة إنما ينتقض بالنفي العام فقط والنفي عن صورة معينة بالاثبات العام فقط مع أن الأول ينتقض بنفيه عن تلك الصورة بعينها أيضاً وكذا الثاني باثباته في هذه الصورة أقول لأنسلم الأشعار بذلك بل فيه بيان أن كلامها يصلح لنقض ما يقابله لأنه المتعين للنقض فقط (الثاني) من مبطلات العلة أمران (عدم التأثير) أي تأثير الوصف الذي جعل علة في الحكم (بأن يبقى الحكم بعده) أي بعد زوال الوصف (وعدم العكس بأن يثبت الحكم) أي مثله (في صورة أخرى بعلة أخرى) تخالف العلة الأولى وإنما جمع بينهما القرب مفهومها (فالأول) وهو عدم التأثير (كما لو قيل) على مذهب الشافعية في منع بيع الغائب (مبيع لم يره فلا يصح) يبعه (كالطير في الهواء) والسماك في الماء يقال ما جعلته علة لعدم الصحة وهو عدم الرؤية لا تأثيره فيه لبقاء الحكم وهو عدم الصحة مع انتفائه فيما إذا صار مرثياً ولم يكن مقدور التسليم (والثاني) وهو عدم العكس كما يقال في منع تقديم أذان الصبح على الوقت (الصبح لا يقصر) في السفر (فلا يقدم أذانه) على وقته (كالمغرب) فيعترض بأن عدم القصر ليس بعلة لمنع تقديم الأذان لأنه لو كان علة لما ثبت الحكم وهو المنع بدونه (و) لكن (منع التقديم ثابت) بدونه (فيما قصر) من الصلوات كالظهر والعصر بعلة أخرى وهي عود الشيء على غايته بالنقض قال الخنجي سمي الامام ثبوت الحكم في صورة أخرى بعلة أخرى عكسا والمصنف عدم العكس وهذا أقرب إذ العكس في الأصل عدم المعلول لعدم العلة فعدم العكس أن لا ينعدم لانعدامها فيكون ثابتاً بعلة أخرى

وَالْأَوَّلُ يَقْدَحُ إِنْ مَنَعْنَا تَعْلِيلَ الْوَاحِدِ بِالشَّخْصِ بَعَلَّتَيْنِ وَالثَّانِي حَيْثُ
يَمْتَنِعُ تَعْلِيلُ الْوَاحِدِ بِالنُّوعِ بَعَلَّتَيْنِ وَذَلِكَ جَائِزٌ فِي الْمَنْصُوصَةِ كَالْإِيلَامِ
وَاللِّعَانِ وَالْقَتْلِ وَالرَّدَّةِ لَا فِي الْمُسْتَنْبِطَةِ لِأَنَّ ظَنَّ ثُبُوتِ الْحُكْمِ
لِأَحَدِهِمَا يَصْرِفُهُ عَنِ الْآخَرِ وَعَنِ الْجَمْعِ (أقول الثاني من الطرق

قال الفري فيلزم تسمية عدم التأثير بعدم العكس أيضاً لأن الحكم ثمة لم يعدم بانعدامها حين
بقي بعد زوالها فعمل أن تسمية ما ذكر بالعكس أو عدمه اصطلاح آخر غير اصطلاح الحكماء
في طرد العلة وعكسها ولا يلزم على غيرهم رعاية اصطلاحهم أقول لاختفاء أن الاصطلاح الجديد
إذا ناسب اصطلاحاً متقدماً مشهوراً كان أقرب إلى القبول وأحسن مما إذا لم يناسبه أصلاً
وقوله فيلزم إلى آخره ضعيف لأن تلك المناسبة إنما هي لترجيح وضع اسم عدم العكس لهذا
المعنى على وضع اسم العكس له لا لصحة إطلاق عدم العكس على كل ما يوجد فيه تلك المناسبة
(والأول) وهو عدم التأثير (يقدح) في عليّة الوصف (إن منعنا تعليل) الحكم (الواحد
بالشخص بعلتين) مختلفتين لأن الحكم لما بقي بعد عدم الوصف وحصوله حيثئذ يكون لعله
موجودة قطعاً كالعجز عن التسليم ظهر أن الوصف المعلوم لم يكن علة ولا لازم لتعليل الواحد
الشخصي بالعتين أو نقول لما بقي بعد عدمه ولا يجوز أن حصوله لعله أخرى للزوم المحذور لزوم
ثبوت الحكم بدون العلة أما إذا لم يمنع فلا يقدح بقاء الحكم بعد عدمه في العلية لجواز
حصوله بعد عدمه بعله أخرى يؤيده أن عدم المعلول معلول لعدم كل من العلل الناقضة وهو
باق بعد زوال أية علة فرضت مع أنه لا يلزم عدم عليّة عدم العلة الناقضة لعدم المعلول والحق
عدم المنع لأن العلل الشرعية معارفات كما مر ولا يمتنع اجتماع الأدلة على مدلول واحد كذا ذكر
الجاربردي (والثاني) وهو عدم العكس إنما يقدح في العلية (حيث يمتنع تعليل الواحد بالنوع
بعلتين) مختلفتين لأن ثبوت مثل الحكم الثابت في هذه الصورة في صورة أخرى بغير هذا
الوصف دليل عدم عليّة هذا الوصف له في هذه الصورة ولا لازم لتعليل الواحد النوعي
بعلتين أما إذا لم يمنع فلا يقدح وذلك ظاهر (وذلك) أي التعليل المذكور (جائز في)
العلل (المنصوصة كالإيلام واللّعان) فإن للشارع نص على عليّة كل منهما حرمة وطوؤ الزوجة
وهي واحد نوعي (و) مثل (القتل) للعمد العدوان (والردة) فإنه نص على أن كلا منهما علة
لباحة القتل وهي أيضاً واحد نوعي (لا في) العلل (المستنبطة) فإن الحكم فيها إنما يسند إلى
ما ظن ثبوته لاجله فيمتنع التعليل بمختلفتين (لأن ظن ثبوت الحكم لأحدهما) أي الوصفين
المختلفين (يصرفه عن الآخر) أي عن ثبوته للوصف الآخر (وعن المجموع) أي وعن

الدالة على كون الوصف ليس بعلة عدم التأثير ، وعدم العكس وإنما جمع المصنف بينهما لتفاوت معنيهما فعدم التأثير هو أن يبقى الحكم بعد زوال الوصف الذي فرض أنه علة ، وعدم العكس هو أن يثبت الحكم في صورة أخرى بعلة أخرى غير العلة الأولى وسماه الإمام العكس ، والصواب عدم العكس كما قاله المصنف لأن العكس هو انتفاء الحكم لا انتفاء العلة فثال الأول قول الشافعية في الدليل على بطلان بيع الغائب مبيع غير مرتق فلا يصح كالطير في الهواء والجامع بينهما هو عدم الرؤية فيه فيقول المعترض هذه الرؤية ليس مؤثراً في عدم الصحة لبقاء هذا الحكم في هذه الصورة بعينها بعد زوال هذا الوصف فانه ولو رآه لا يصح بيعه لعدم القدرة على تسليمه ومثال الثاني استدلال الحنفية على منع تقديم أذان الصبح بقولهم صلاة الصبح صلاة لا تقصر فلا يجوز تقديم أذانها على وقتها قياساً على صلاة المغرب والجامع بينهما هو عدم جواز القصر فيقول الشافعي هذا الوصف غير منعكس لأن هذا الحكم وهو منع التقديم ثابت بعد زوال هذا الوصف في صورة أخرى غير محل النزاع كالظهر مثلاً فانها تقصر مع امتناع تقديم أذانها وهذا المنع لعله أخرى غير عدم القصر بالضرورة لزوال عدم القصر مع بقاء المنع وقد اختلفوا في عدم للتأثير وعدم العكس هل يقدحان أم لا وبني المصنف الأول على أن الحكم الواحد بالشخص هل يجوز تعليله بعلمتين مستقلتين فعند من ذهب إلى امتناعه يكون قادحاً لأنه إذا عسدم الوصف المفروض علة مع بقاء الحكم كما كان من غير أن يكون ثابتاً بعلة أخرى يحصل العلم بأن ذلك الوصف غير علة وعند من جوزه لا يكون قادحاً لجواز أن يكون بقاء الحكم لوصف آخر غير ذلك الوصف المفروض علة وأما الثاني وهو عدم العكس فبناء على أن الحكم الواحد بالنوع هل يجوز تعليله بعلمتين أم لا وبناؤه ظاهر بما تقدم فإن من يجوز ذلك لا يجعل هذا

ثبوته لمجموع الوصفين فلا تكون العلة إلا واحداً مثلاً كل من وصف الفقاهة ووصف الفقر ومجموعهما في الفقيه الفقير الذي أعطى درهما يصلح لأن يسند إليه الإعطاء لكن لا يسند إلا إلى واحد لأن ظن ثبوت الإعطاء للفقر مثلاً يصرفه عن ثبوته للفقاهة وعن ثبوته لمجموعهما وكذا الكلام في الفقاهة والمجموع أقول وفيه نظر إذ كلامنا في تعليل الواحد النوعي فيجوز أن يغلب على الظن عليه أحد الوصفين للحكم في صورة لم يوجد لوصف الآخر ثمة وبالعكس في صورة أخرى كما يظن أن الإعطاء للفقر في الفقير الغير الفقيه وأنه للفقاهة في الفقيه الغير الفقير ولا يبعد أن يظن أن الإعطاء لكل منهما في الفقيه الفقير بمعنى أنه لو لم يكن من الوصفين إلا هذا أو ذاك لأعطى وإنما قيد الاتحاد في الأول بالشخص وفي الثاني بالنوع لأن في الأول يبقى الحكم المعين كعدم جواز بيع الطير في الهواء بعينه الغير المرتق بعد زوال علته كعدم

قادحاً لجواز ثبوت حكم في صورة لعلته وثبوت مثله في صورة أخرى لعلته أخرى وقد علمت من هذا أن الحكم الواحد إن بقي شخصه بعد زوال العلة فهو عدم التأثير ، وإن بقي نوعه فهو عدم العكس ووجه كون الأول واحداً بالشخص أن امتناع بيع الطير في الهواء قد بقي بعينه بعد الرؤية كما كان قبلها بخلاف منع تقديم الأذان فإن الباقي منه بعد زوال العلة وهو كون الصلاة لا تقصر إنما هو المنع في الرباعية والذي كان ثابتاً مع العلة إنما هو منع غيرها لكنهما مشتركان في النوعية ، وهو منع تقديم الأذان وبناء عدم التأثير على تعليل الواحد بالشخص يلزم منه أن يكون المراد ببقاء الحكم فيه إنما هو البقاء في تلك الصورة بعينها فأنهم إذا علمت ذلك فقد اختلفوا في جواز تعليل الحكم الواحد بعلمتين على مذهب أحداهما يجوز مطلقاً واختاره ابن الحاجب والثاني لا يجوز مطلقاً واختاره الآمدي والثالث يجوز في المنصوصة دون المستنبطة واختاره الإمام كما نص عليه بعد هذه المسألة في الكلام على الفرق وتابعه المصنف هنا ثم أن مقتضى كلام المصنف أن الخلاف جار في الواحد بالشخص والواحد بالنوع وقال الآمدي محل الخلاف في الواحد بالشخص وأما الواحد بالنوع فيجوز بالإخلاف وهذا الخلاف هو المعبر عنه بأن العكس هل هو معتبر في العلل أم لا لكن الإمام لما حكاه هنا ذكر أن العلل الشرعية لا يشترط فيها العكس قال وفي العقلية خلاف بين أصحابنا والمعتزلة ثم اختار مذهب المعتزلة وهو أنه لا يشترط وقد اختصر صاحب التحصيل كلامه على وجهه وأما صاحب الحاصل فانه نقل عن الأشاعرة أنهم خالفوا في العقليات والشرعيات وليس مطابقاً لما في المحصول وإذا جمعت بين ما قاله الإمام هنا وبين قوله أنه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلمتين مستنبطتين علمت أن حكمه بجواز العكس في العلل الشرعية إنما هو في المنصوصة دون المستنبطة ثم استدلل المصنف

الرؤية ويعمل بعلته أخرى كالعجز عن التسليم وفي الثاني يعمل بالحكم الثابت في صورة كنع تقديم أذان المغرب بعلته كعدم القصر ومثله الثابت في أخرى كنع تقديم أذان الظهر بأخرى وهو استلزامه العود على غايته بالنقض فليس هناك تعليل حكم شخصي بعينه بعلمتين بل تعليل الواحد النوعي وهو منع تقديم الأذان مطلقاً ثم المذكور في غير هذا الكتاب أن عدم التأثير أربعة أقسام . الأول : أن يظهر عدم تأثير الوصف مطلقاً ويسمى عدم التأثير في الوصف مثل عدم تأثير عدم القصر في عدم تقديم الأذان فانه لا مناسبة ولا شبه فهو مجرد وصف اتفق وجوده مع الحكم فرجعه المطالبة لكون العلة علة بناء على عدم قبول الطرد . والثاني : أن يظهر عدم تأثيره في ذلك الأصل للاستغناء عنه بوصف آخر ويسمى عدم التأثير في الأصل ككون الطير في الهواء غير مرئي فانه وإن ناسب في الضجة إلا أن العجز عن التسليم كاف في ذلك ومرجعه المعارضة في العلة بإبداء علة أخرى . الثالث : أن يظهر عدم تأثير قيد منه وهو أن يذكر في

على أن الحكم الواحد بالشخص يجوز تعليله بعلمتين منصوصتين بالوقوع فإن اللعان والايلاء
 علمتان مستقلتان في تحریم وطء المرأة وكذلك من ارتدوا العياذ بالله وجنى على شخص فقتله فإن كلا منهما
 علة مستقلة في اراقه دمه وإذا ثبت ذلك في الواحد بالشخص ثبت في الواحد بالنوع بطريق الأولى
 لأن كل من قال بالاول قال بالثاني بخلاف العكس كما تقدم وهو من محاسن كلام المصنف
 فاعلمه واجتنب ما قاله الشارحون فيه نعم التمثيل بالايلاء فانه فان الزوجة لا تحرم به أصلاً
 وليس فيه إلا الخنث على تقدير الوطء وهذا المثال لم يذكره الإمام هنا غير أنه ذكر في
 موضع آخر ما يوافقه وتبعه فيه المصنف وكأنه توهم أن الحلف على الشيء يكون محرماً له
 وأو مثل بالظهار لاستقام وأما المنع في المستنبطة فاستدل عليه بأن الحكم فيها إنما هو مستند
 إلى ما ظن المجتهد أنه علة له وعلى هذا التقدير يمتنع التعليل بعلمتين لأن ظن ثبوت الحكم لأجل
 أحد الوصفين يصرفه عن ثبوته لأجل الوصف الآخر أو لأجل مجموع الوصفين وحينئذ
 فلا يحصل الظن بعلمية كل منهما ومثال ذلك إذا أعطى شيئاً لفقير فقير فانه يحتمل أن يكون
 الاعطاء للفقير وان يكون للفقير فلا يجوز إسناده إليهما لما قلنا وهذا الدليل منقوض بالعلل
 المنصوصة واختلف القائلون بالجواز إذا اجتمعت فقبل كل واحدة علة مستقلة ورجحه
 ابن الحاجب وقيل المجموع علة واحدة وقيل العلة واحدة لابعينها إذا علمت جميع ما قاله المصنف
 وهو أن عدم التأثير وعدم العكس إنما يقدحان إذا منعنا تعليل الحكم الواحد بعلمتين وأن
 الراجع في التعليل بعلمتين منعه في المستنبطة دون المنصوصة علمت أن الراجع عنده أنهما
 يقدحان في المستنبطة دون المنصوصة ، وهو خلاف ما في المحصول فإن حاصل ما فيه أنهما
 لا يقدحان قال : (الثالث الكسر وهو عدم تأثير أحد

الوصف المعلل به ووصفاً لا تأثير له في الحكم ويسمى عدم التأثير في الحكم مثل أن تقول الحنفية في
 المرتدين المتلفين أموالنا كفاراً تلفوا أم لا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر الكفار فيقال
 دار الحرب لا تأثير لها عندكم لإيجابكم الضمان بالإتلاف في دار الحرب ومرجهه إلى مطالبة تأثير
 كونه في دار الحرب . الرابع : أن لا يظهر شيء من ذلك لكن لا يطرده في جميع صور النزاع ويسمى
 عدم التأثير في الفرع مثاله أن يقال في تزويج المرأة نفسها زوجت نفسها بغير إذن وليها من غير كفؤ
 فلا يصح كإلو زوجت من غير كفؤ فيقول المعارض كونه غير كفؤ لا أثر له فإن النزاع واقع
 فيما زوجت من كفؤ وغير كفؤ وحكمهما سواء فلا أثر له فرجهه إلى المعارضة بوصف آخر
 وهو تزويجها نفسها فقط فهذه هي أقسام عدم التأثير والمصنف خص اسم عدم التأثير بالقسم الثاني
 منه وسمى القسم الأول عدم العكس مع تغيير ما للتقرير غيره في القسمين ولم يذكر القسمين الباقيين لأن
 الثالث كالاول في الحكم والرابع كالثاني (الثالث) من المبطلات (الكسر وهو عدم تأثير أحد

الجزأين ونقض الآخر كقولهم صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب أدائها قيل خصوصية الصلاة ملغى لأن الحج كذلك فسبقي كونه عبادة وهو منقوض بصوم الحائض (أقول الثالث من الطرق الدالة على إبطال العلة الكسر وهو أن تكون العلة مركبة فيبين أن المعترض عدم تأثير أحد جزأها ثم ينقض الجزء الآخر كما إذا استدل الشافعي على وجوب فعل الصلاة في حال الخوف بقوله صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب أدائها قياساً على صلاة الأمان فالعلة كونها صلاة يجب قضاؤها وهو مركب من قيدتين فيقول الحنفي خصوصية القيد الأول وهو كونه صلاة ملغى لا أثر له لأن الحج كذلك أي يجب قضاؤه فيجب أدائه مع أنه ليس بصلاة بقي كونها عبادة يجب قضاؤها وهو منقوض بصوم الحائض فانه عبادة يجب قضاؤها مع أنه لا يجب أدائها وهذا الذي قرره المصنف من كون وجوب قضاء الحج علة لوجوب أدائه غير مستقيم فإن التطوع يجب قضاؤه ولا يجب أدائه وقد اختار الآمدي أن الكسر يقدر كما اختاره المصنف ولكنه عبر عنه بالنقض المكسور وفسر الكسر بتخلف الحكم عن الحكمة المقصودة منه ونقل عن الأكثرين أنه لا يقدر واختاره ومثل له بأن يقول الحنفي في مسألة العاصي بسفره مسافر فيترخص كالعاصي في سفره وبين مناسبة السفر للترخص بما فيه من المشقة فيقال ما ذكرته من الحكمة قد وجدت في الحضر في حق أرباب الصنائع الشاقة مع عدم الترخص واختار ابن الجاجب في جميع ذلك ما اختاره الآمدي قال

الجزأين (لوصف المظنون عليه) (نقض) الجزء (الآخر) ويسمى النقض المكسور وإنما يرد على الوصف المركب من جزأين أحدهما ملغى والآخر منقوض فهو في الحقيقة قدح في تمام العلة بعدم التأثير وفي جزئها بالنقض كذا في محصول الإمام (كقولهم صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها) إجماعاً (فيجب أدائها) قياساً على صلاة الأمان (قيل) اعتراضاً عليه (خصوصية الصلاة) في العلية (ملغى) إذ وجوب الأداء لوجوب القضاء غير مختص بالصلاة (لأن الحج) أيضاً (كذلك) فانه يجب أدائه لوجوب قضائه (فبقي) بعد الغاء الخصوصية في الوصف المذكور (كونه عبادة) يجب قضاؤها (وهو منقوض بصوم الحائض) فانه يجب قضاؤه مع أنه لا يجب أدائه لمنع الحائض عنه شرعاً ويعلم من هذا المعترض ما لم يبين الغاء القيد الذي احتراز به عن البعض لم يتأت له النقض على الباقي قال الفنري وفي وجوب أداء الحج لوجوب قضائه نظر فإن المتطوع به إذا أفسده الجماع يجب عليه القضاء مع عدم وجوب أدائه * أقول لا نسلم أنه لا يجب أداء حج التطوع بل يجب بعد الشروع لما عرف أن هذا من لوازم عبادة يمضي في فاسدها بخلاف

(الرابع القلب وهو أن 'يربط' خلاف 'قول' المستدل على 'علته' إلحاقاً بأصله

الصلاة نعم لو قيل المثال من أصله غير مطابق لكان وجهاً لأنه يتأتى النقص وإن لم يبين إلغاء خصوصية الصلاة بصلاة التأم فإنه يجب قضاؤها ولا يجب أدائها ولو دفع بأن المراد أنه من شأنها الوجوب في الجملة لم يتأت النقص بصوم الحائض أيضاً لأنه أيضاً كذلك اللهم إلا أن يراد ما من شأنه الوجوب أو لا المانع العقلي هذا والكسر على ما هو المشهور نقض المعنى وحاصله وجود الحكمة المقصودة من الوصف في صورة مع عدم الحكم والمختار أنه لا يبطل العلية فلا يسمع إلا إذا علم وجود قدر الحكمة أو أكثر ولم يثبت حكم آخر أليق بتحصيل تلك الحكمة منه وحينئذ هو كالتقص والكلام فيه كالسكلام فيه اختلافاً واختياراً واستدلالاً وسؤالاً وجواباً ومثاله أن يقول الحنفى في المسافر العاصى بسفره مسافر فيرخص بسفره كالمطيع فيقال له لم كان السفر علة الترخيص يقول بالمناسبة لما فيه من الحرج المقتضى للتخص لأنه تخفيف وهو نفع للتخص فيعترض عليه بصنعة شاقة في الحضر كحمل الأثقال فإنه قد وجد فيه الحرج الذى هى الحكمة فى عالية السفر للتخص مع عدم الحكم * المبطل (الرابع) للعلية (القلب وهو أن يربط) حكم هو (خلاف قول المستدل) أى حكمه (على علة) أى الوصف الذى جعله المستدل علة فى قياسه (إلحاقاً بأصله) بأن يقال ثبت هذا الحكم الذى هو خلاف حكمك فى الأصل بعلمك فىثبت فى الفرع بها أيضاً فلا يثبت فيه الحكم الذى ادعيت ثبوته بها للوافق على عدم اجتماعهما فى الفرع واحتج الإمام على اشتراط اتحاد الأصل بأن القالب لورد الحكم المخالف إلى أصل آخر لحكم هذا الأصل المخالف لحكم المستدل أن تحقق فى أصل المستدل كان رده إليه أولى لأن المستدل لا يمكنه منع وجود الوصف فى أصله ويمكنه منع وجوده فى أصل آخر وإن لم يتحقق فى أصله كان هذا الأصل نقضاً على علة المعارض وجود هذا الوصف فيه باعترافه مع عدم ذلك الحكم قال الفنى لا حاجة إلى الاحتجاج لأن الاصطلاح ممكن وهو لا يحتاج إلى الاحتجاج أقول هو بطريق التنبيه على سبب الاصطلاح مذكر المحقق أن حاصل القلب دعوى استلزام وجود الجامع فى الفرع مخالفة حكمه لحكم الأصل الذى هو مذهب المستدل قال الفاضل والظاهر أن حكم الأصل من سهو القلم والصواب حكم الفرع لأن المعارض يدعى أن الجامع فى الفرع يستلزم حكماً مخالفاً لحكمه الذى يشته المستدل دون المعارض ويعتقده وأما حكم الأصل الذى يخالفه الحكم الذى استلزمه الجامع فى الفرع فذهب المستدل والمعارض جميعاً كما ستعرف ويؤيده ما ذكر من أن القلب بأقسامه

وهو إما نفي مذهبه صريحاً كقولهم 'المسح' ركن من الوضوء فلا يكفي فيه أقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه فيقول ركن منه فلا يُقدَّر بالربع كالوجه أو ضمناً كقولهم 'بيع الغائب عقد معاوضة فيصح كالنكاح فيقول فلا يثبت فيه خيار الرؤية' ومنه 'قلب المساواة كقولهم 'المكره ماله' مكلف فيقع'

نوع من المعارضة لكونه دليلاً يثبت به خلاف حكم المستدل^(١) وما ذكر في بعض الشروح ان القلب تعليق نقيض الحكم المدعى عليه على الوصف الذي جعله المستدل علة الحكم وما ذكر في المحصول أراد ما نقله المصنف إلى ما هنا وهو قوله أن يربط إلى آخره (وهو) أي القلب (إما نفي مذهبه) أي المستدل (صريحاً كقولهم) أن الحنفية (المسح ركن من) أركان (الوضوء فلا يكفي فيه أقل ما ينطلق عليه الاسم) أي اسم المسح (كالوجه) أي كفعله فإنه لا يكفي ثمة أقل ما ينطلق عليه اسم الغسل (فيقول) في القلب المسح (ركن منه) أي من الوضوء (فلا يقدر بالربع كالوجه) فتقدير المسح بالربع مذهب المستدل وقد نفاه صريحاً وعدم التقدير بالربع وإن لم يناف عدم الاكتفاء بالأقل بالذات لاجتماعهما في الأصل الذي هو الوجه إلا أنهما متباينان في الفرع الذي هو المسح لعارض اتفاق الإمامين على منع خلو الوجوب عن الربع والأقل لعدم وجوب الاستيعاب (أو) أن ينفي مذهب المستدل (ضمناً) بأن يدل على نفي لازم من لوازم مذهبه فيلزم نفي مذهبه (كقولهم بيع الغائب عقد معاوضة فيصح) من الجهل بالعوض (كالنكاح فيقول) أنه عقد معاوضة (فلا يثبت فيه خيار الرؤية) كالنكاح فثبت خيار الرؤية في بيع الغائب لكونه لازماً لصحته متى نفي نفيت وإن لم يصرح إلا بنفي اللازم وهذان الحكان أعنى الصحة وعدم الخيار لا يجتمعان في الفرع للوفاق على ذلك وإن لم يتنافيا لذاتهما لاجتماعهما في الأصل أعنى النكاح (ومنه) أي وما ينفي مذهب المستدل ضمناً (قلب المساواة) وهو أن يكون في الأصل حكان. أحدهما: منفي عن الفرع وفاقاً والثاني مختلف فيه كالتحار فإن فيه يعاد لإقراره بالطلاق المنفي في المكروه وفاقاً ووقوع الطلاق بالإيقاع المختلف فيه في الفرع وهو المكروه فإذا أثبت المستدل الحكم المختلف فيه في الفرع قياساً على الأصل (كقولهم المكروه ماله) للطلاق (مكلف فيقع

(١) وهو الحكم الذي يثبته المستدل في الفرع لا الحكم الثابت في الأصل لأنه مسلم الثبوت عند المستدل والمعارض جميعاً فلا وجه لتخصيصه بالمستدل .

طلاقه كالمختار فيقول ففسوى بين إقراره وإيقاعه أو إثبات مذهب
المعارض كقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرد قرينة
كالوقوف بعرفة فيقول فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة

طلاقه كالمختار فيقول (أى فالتعالب يقول المكلف مالك للطلاق) (ففسوى بين إقراره)
بالطلاق (وإيقاعه) إياه كالمختار وإذا سوى بينهما فاما أن يكون في الثبوت وهو باطل وفقاً
أو في الانتفاء وهو المطلوب ، وإنما سمي بذلك لأن مساواة الحكمين في الأصل إنما هي في
الثبوت وما أثبتته القالب في الفرع إنما هو في الانتفاء فكأنه بدل تلك المساواة بهذه والتبديل
قد يسمى قلباً أو لأنه قلب دليل المستدل لإثبات المساواة في الفرع وإنما قال منه لفصله عما
قبله لأن الضمني ما ينفي لازم مذهب المستدل كما مر وهذا لا ينفيه فلا يكون من أفراد ذلك
لأن المنفي فيه إنما هو الافتراق بين الحكمين وليس بلامزم لمذهب المستدل وهو وقوع
طلاق المكروه - لوجود الوقوع مع انتفاء الافتراق في صورة مساواة الحكمين في
الثبوت ^(١) بل يثبت ما يستلزم نفي مذهبه وهو مساواتهما في الانتفاء المستلزم لعدم وقوع
طلاق المكروه وهو نفي مذهبه إلا أنهما لما اشتركا في عدم التصريح بنفي مذهب المستدل
أورده في ذيله بقوله ومنه كذا ذكر الفري أقول هذا إنما يصح أن لو فسر المصنف الضمني
بما فسره والظاهر من عبارته أنه النفي الغير صريح وقلب المساواة كذلك ولعله إنما
قال ومنه لضعف مثل هذا القلب وحط رتبته عما سبق قوله (أو إثبات) عطف على نفي
مذهبه أى القلب إنما نفي مذهب المستدل أو إثبات (مذهب المعارض كقولهم) أى الخفية
(الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرد قرينة) من غير ضمنية من العبادات وهي
الصوم (كالوقوف بعرفة فيقول) هو لبث مخصوص (فلا يشترط الصوم فيه
كالوقوف بعرفة) لعدم اشتراط الصوم الذى أثبتته مذهب المعارض * فإن قلت أنه نفي

^(١) يريد بذلك أن وجود الوقوع لا يستلزم الافتراق لأنه يستلزم نفي شمول العدم وهو
يكون بطريقين أما شمول الوجود أو الافتراق ، ولا خفاء أنه إنما يتم أن أو أخذ اللزوم
عقلياً أما إذا أريد الاجتماع ولو باتفاق بين المستدل والمعارض فيجوز كونه من هذا
القبيل . فان ثبوت الوقوع في المكروه مع عدم صحة الإقرار بالاتفاق بمعنى لو ثبت
الوقوع لم تثبت الصحة فإذا ثبت الأول لم يثبت الثاني بناء على الاتفاق ولزم الافتراق كما
أن في بيع الغائب الصحة وثبوت الخيار مجتمعان أى لو ثبت ثبت بالاتفاق لا باللزوم العقلي .

قيل المتنافيان لا يجتمعان قلنا التنافي حصل في الفسّر بعرض الإجماع تنبيه القلب معارضة إلا أن علة المعارضة وأصلها يكون مغايراً لعلّة المستدل) أقول الطريق الرابع من الطرق المبطلات للعلية القلب وهو أن يربط المعارض خلاف قول المستدل على العلة التي استدل المستدل بها إلحاقاً بالأصل الذي جعله مقيساً عليه وعبر في المحصول بقوله نقيض قول المستدل وهو لا يستقيم فإن الحكم الذي يثبت به القالب يشترط أن يكون مغايراً

لمذهب المستدل صريحاً فيكون من القسم الأول قلنا القسم الأول هو ما ينفيه صريحاً ولا يكون ذلك التفي نفس مذهب القالب كعدم تقدير المسح بالربع فإنه ليس مذهباً بالمعارض بعينه وهذا القسم ليس منه كذا ذكر الفري أقول يقال عليه لا نسلم أن في المستدل ليس مذهب مخالفه كيف ومذهبه الاكتفاء بالأقل مثلاً وعدم التقدير بالربع من لوازمه والمذهب بالمزوم تمذهب باللازم اللهم إلا أن يفسر المذهب بما يصلح بأن يقال المراد به ما ذهب إليه أولاً وبالذات لما ذكره والحق أن القسم الأول ما ينفي مذهب المستدل صريحاً مطلقاً كما يشعر به إطلاق العبادة وهو أعم من أن يكون مثبتاً لمذهب المعارض أولاً وأن الظاهر انهما قسمان متداخلان لا متباينان فيصلح أن يكون المثال الواحد مثلاً لها لكن بالاعتبارين فيكون مسألة الاعتسكاف من القسم الأول بأحد الاعتبارين لا ينافي التمثيل به في القسم الآخر بالاعتبار الآخر فإن (قيل) القلب غير جائز كما ذهب إليه البعض لأن حكم القالب لا بد أن ينافي حكم القاييس والإلام يتحقق النزاع أو لامتناع أن يكون للعلّة الواحدة حكمان غير متنافيين وحيفئذ يلزم في الأصل الواحد ثبوت المتنافيين بعلة واحدة و (المتنافيان لا يجتمعان قلنا التنافي) بين الحكمين ليس بالذات حتى يمتنع اجتماعهما في أصل واحد بل (حصل في الفرع بعرض الإجماع) أي عارض الوفاق على أن الفرع لا يكون فيه إلا أحدهما بعد ما أدى اجتهاد البعض إلى أحدهما فاجتهاد الآخر إلى الآخر كما أشرنا إليه فالقالب إذا بين أن الوصف في الفرع أن يقتضي أحدهما ليس بأولى منه في أن يقتضي الآخر لمقارنة الوصف كليهما في الأصل امتنع حكم المستدل في الفرع دون حكم القالب لامتناع ترجيح أحد المتساويين والوفاق على عدم حصولها فيه * (تنبيه) * على المناسبة والمخالفة بين القلب والمعارضة (القلب معارضة) أي كالمعارضة في أن كلا منهما يثبت خلاف ما أثبت المستدل (إلا أن علة المعارضة وأصلها يكون مغايراً لعلّة المستدل) وأصله أي تجب هذه المغايرة في المعارضة به يشعر كلام الفري وغيره وصورته أن يقال ما ذكرته من الوصف وإن اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندى وصف آخر يقتضى خلافه قياساً على الأصل الفلاني ويجب في القلب اتحاد العلة والأصل كما مر فعلى هذا يكون

له لا نقيضا كما سيأتى فذلك أبدله المصنف بالخلاف والقلب ثلاثة أقسام الأول أن يكون
لنفي مذهب المستدل صريحا كقول الحنفية مسح الرأس ركن من أركان الوضوء فلا يكفى
فيه أقل ما ينطلق عليه الإسم قياسا على الوجه فيقول الشافعى مسح الرأس ركن من أركان
الوضوء فلا يقدر بالربع قياسا على الوجه فهذا القلب قد نفي مذهب المستدل صريحا ولم
يثبت مذهب المعارض لجواز أن يكون الحق هو الاستيعاب كما قاله مالك الثاني أن يكون
لنفي مذهب المستدل ضمنا أى يدل على بطلان لازم من لوازمه كقول الحنفية بيع الغائب
عقد معاوضة فيصح مع عدم رؤية المعقود عليه قياسا على النكاح فيقول الشافعى بيع الغائب
عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح وثبوت خيار الرؤية لازم لصحة بيع
الغائب عندهم وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم (قوله ومنه) أن ومن القلب الذى ذكره
المعارض لنفي مذهب المستدل ضمنا قلب المساواة وهو أن يكون فى الأصل حكمان أحدهما
منتف عن الفرع بالاتفاق بينهما والآخر مختلف فيه فإذا أراد المستدل إثبات المختلف فيه
بالقياس على الأصل فيقول المعارض تجب التسوية بين الحكمين فى الفرع بالقياس على
الأصل ويلزم من وجوب التسوية بينهما فى الفرع انتفاء مذهبه مثاله استدلال الحنفية على
وقوع طلاق المسكرة بقولهم المسكرة مالك للطلاق مكلف فيقع طلاقه بالقياس على المختار
فيقول الشافعى المسكرة مالك مكلف ففسوى بين إقراره بالطلاق وإيقاعه إياه قياسا على
المختار ويلزم من هذا أن لا يقع طلاقه ضمنا لأنه إذا ثبتت المساواة بين إقراره وإيقاعه مع
أن إقراره غير معتبر بالاتفاق لزم أن يكون الإيقاع أيضا غير معتبر الثالث أن يكون لإثبات
مذهب المعارض كاستدلال الحنفية على اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف بقولهم الاعتكاف
لبث مخصوص فلا يكون بمجرد قرينة كالوقوف بعرفة وإنما صار قرينة بالنضمام عبادة أخرى
إليه وهو الإحرام فيقول الشافعى لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة

قوله إلا أن الخ بيان تنافيهما وشرحه الجار بردى بأن المعنى أنه لا يجب الاتحاد فى المعارضة
أقول وعلى هذا يلزم أن تكون المعارضة أعم وهو جيد يؤكده حمل المصنف المعارضة بهو هو
وما صرحوا من أن الحق أن القلب بأقسامه راجع إلى المعارضة وأنه نوع مخصوص منها
والخصوصية كون الجامع فيه مشتركا بين قياسى المستدل والمعارض قال الإمام ولهذا يكون
للمستدل أن يمنع حكم القالب فى الأصل وإن يقدم فى تأثير عاته بالوجوه القادحة فى العلية
حتى القلب بشرط أن لا يكون مناقضا لحكم القياس الأول حتى إذا فسد قلب القالب بقلب
المستدل سلم أصل قياسه من القلب فعلى هذا يكون قوله إلا أن الخ بيان كون المعارضة
أعم على وزن قولنا الإنسان حيوان إلا أن الحيوان قد لا يكون ناطقا وفى كلام الفخرى اشادة

وقوله قيل المتنافيان الخ أشار به إلى ما ذكره في المحصول وهو أن من الناس من أنكر
إمكان القلب محتجا عليه بأنه لما اشترط فيه اتحاد الأصل المقيس عليه مع الاختلاف في الحكم
لزم منه اجتماع الحكمين المتنافيين في أصل واحد وهو محال وجوابه أن التناقى بين الحكمين
إنما حصل في الفرع فقط لأمر عارض وهو إجماع الخصمين على أن الثابت فيه إنما هو أحد
الحكمين فقط وأما اجتماعهما في الأصل فغير مستحيل لأن ذات الحكمين غير متنافية إلا
ترى أن الأصل في المثال الأول وهو غسل الوجه قد اجتمع فيه الحكمان وهما عدم الاكتفاء
بما ينطلق عليه الاسم وعدم تقديره بالربع وهذا الحكمان يتمتع اجتماعهما في الفرع وهو
مسح الرأس لأن الإمامين قد اتفقا على أن الثابت فيه هو أحدهما وكذلك الأصل في المثال
الثاني وهو النكاح فإن الحكمين مجتمعان فيه وهما صحته بدون الروية وعدم ثبوت الخيار
فيه ولكن الثابت في الفرع وهو بيع الغائب إنما هو أحدهما وكذلك الأصل في المثال الثالث
وهو الوقوف بعرفة فإن الحكمين مجتمعان فيه وهما أن الصرم لا يشترط وأنه بمجرد ليس
بقربة (قوله تنبيه الخ) لما بين القلب وأقسامه شرع في الفرق بينه وبين المعارضة فقال
القلب في الحقيقة معارضة فإن المعارضة تسليم دليل الخصم وإقامة دليل آخر على خلافه
مقتضاه وهذا بعينه صادق على القلب إلا أن الفرق بينهما أن العلة المذكورة في المعارضة
والأصل المذكور فيها يكونان مغايرين لليلة والأصل اللذين ذكرهما المستدل بخلاف القلب
فإن علة وأصله هما علة المستدل وأصله قال الإمام وليس للمستدل الاعتراض على القلب
لاستلزامه القدح في علة نفسه أو أصله بخلاف المعارضة فإن المستدل أن يعترض عليها بكل
ما للمعارض أن يعترض به على دليل المستدل من المنع والمعارضة وله أن يقلب قلبه وحينئذ
فيسلم أصل القياس قال (الخامس القول بالواجب وهو تسليم مقتضى قول
المستدل مع بقاء الخلاف

إلى أن المعنى أن القلب معارضة بمعنى تسليم دليل الخصم وإقامة دليل آخر على خلاف مقتضاه
لكنه ليس بمعارضة مصطلح عليها بين الأصوليين وهي ما وجب فيه مغايرة العلة والأصل
أقول وهذا إنما يصح لو كان المعارضة المذكورة ثابتاً غير المذكورة أولاً مع كونها مفادة بالتعريف
اللامى الظاهر في العهدة هنا وهو بعيد * المطلب (الخامس القول بالواجب) أى بموجب العلة
(وهو تسليم مقتضى قول المستدل) أى ما يلزم من علة ودليله (مع بقاء الخلاف) وحاصله
دعوى نصب الدليل في غير محل النزاع وهو يقع في جانب النفي تارة إذا كان المطلوب نفي
الحكم واللازم من الدليل كون شيء معين غير موجب لذلك الحكم وفى جانب الإثبات
أخرى كما لو كان المطلوب إثبات الحكم في الفرع واللازم من الدليل ثبوته فى صورة ما من

مثاله في النفي أن نقول التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص فيقول مسلم
ولكن لا يمنع عن غيره ثم لو بيننا أن الموجب قائم ولا مانع غيره لم
يكن ما ذكرنا تمام الدليل وفي الثبوت قولهم الخيل يسابق عليها فتجب
الزكاة فيها كالإبل فنقول مسلم في زكاة التجارة (أقول الطريق الخامس من
مبطلات العلية القول بالموجب أى القول بموجب دليل المستدل وهو عبارة عن تسليم مقتضى
ما جعله المستدل دليلاً لحكم مع بقاء الخلاف بينهما فيه وذلك بأن يتخيل أن ما ذكره من
النقص أو القياس مستلزم لحكم المسألة المتنازع فيها مع أنه غير مستلزم له فلا ينقطع النزاع
بتسليمه وهذا الحد أولى من قول المحصول أنه تسليم ما جعله المستدل موجب العلة مع استيفاء
الخلاف لخروج القول بالموجب الذي يقع في غير القياس وكأنه أراد تعريف ما يقع في
القياس خاصة لأن الكلام في مبطلات العلية والقول بالموجب قسماً * أحدهما أن يقع
في النفي وذلك إذا كان مطلوب المستدل نفي الحكم واللازم من دليله كون شيء معين غير
موجب لذلك فيتمسك به لتوهمه أنه ما أخذ الخصم مثاله أن يقول الشافعي في القتل بالمثل
التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل إليه يعنى أن المحدود والمثقل وسيلتان
إلى القتل والتفاوت الذي بينهما لا يمنع الوجوب كما لا يمنع التفاوت في المتوسل إليه وهو التفاوت
في المقتولين من الصغير والكبير والحساسة والشرف فيقول الحنفى كون التفاوت في الوسيلة

جفسه (مثاله في النفي أن نقول) نحن في وجوب القصاص في القتل بالمثل (التفاوت
في الوسيلة) أى وسيلة القتل (لا يمنع القصاص) أى وجوبه أى قياساً على التفاوت في
المتوسل إليه كأنواع الجراحات القاتلة فانه لا يمنعه وفاقاً وقال الجاربردى كأفراد المقتولين
نقول هو لا يكاد يصح إلا بتعسف إذ المتوسل إليه القتل لا المقتول (فيقول) المعارض
عدم منع هذا التفاوت في الوسيلة الوجوب (مسلم ولكن لا يمنعه) أى لم لا يجوز أن
يمنع وجوب القصاص أمر يوجد في المثل (عن غيره) أى غير التفاوت (ثم لو
بيننا أن الموجب) للقصاص وهو إزهاق الروح بغير حق (قائم) في صورة القتل
بالمثل (ولا مانع) فيه (غيره) أى التفاوت في الوسيلة لكننا مقرين بالانقطاع في
الاستدلال الأول لانه ظهر أنه (لم يكن ما ذكرنا) أولاً (تمام الدليل) بل
أحد أجزائه مع ادعائنا أنه دليل تام (وفى) مثاله (الثبوت قولهم الخيل) حيوان
(يسابق عليها فتجب الزكاة فيها) قياساً على (الإبل فنقول) ما أثبتته بالدليل وجوب
الزكاة في الجملة وهو (مسلم في زكاة التجارة) لانا قائلون بأنه لو كان مال التجارة
يلزم فيه الزكاة والخلاف إنما هو في زكاة العين وإن لم تكن للتجارة ولا يلزم من إثبات

لا يمنع وجوب القصاص مسلم ونحن نقول بموجبه ولكن لم لا يجوز أن يمنع من وجوبه أمر موجود في المثل غير التفاوت وأنه لا يلزم من إبطال هذا المانع المعين إبطال جميع الموانع ثم أن الشافعي المستدل لو ادعى بعد ذلك أنه يلزم من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع ويثبت أن الموجب للقصاص وهو القتل العمد العدوان قائم في صورة القتل بالمثل وأنه لا مانع فيه غير التفاوت في الوسيلة بالأصل أو بغيره من الطرق لكان منقطعاً أيضاً حتى لا يسمع ذلك منه لأنه ظهر أن المذكور أولاً ليس هو دليلاً تاماً بل جزءاً من الدليل هكذا قاله الإمام وتبعه المصنف وفيه نظر ظاهر ولم يتعرض ابن الحاجب لذلك * القسم الثاني أن يقع في الإثبات وذلك إذا كان مطلوب المستدل إثبات الحكم في الفرع واللازم من دليله ثبوته في صورة ما من الجنس كاستدلال الحنفية على وجوب الزكاة في الخيل بقولهم الخيل حيوان يسابق عليه فتجب الزكاة فيه قياساً على الإبل فنقول لهم مقتضى دليلكم وجوب مطلق الزكاة ونحن نقول بموجبه فإنا نوجب فيه زكاة التجارة ومحل النزاع إنما هو في زكاة العين ولا يلزم من إثبات

المطلق لإثبات جميع أنواعه حتى يلزم ثبوت المتنازع فيه كذا ذكر الفزري والمشهور أن القول بالموجب ثلاثة أقسام الأول أن يقام الدليل على ما يتوهم أنه المتنازع أو ملزومه لا يكون كذلك كما يقال في مسألة المثل قتل بما يقتل غالباً فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيقال سلمنا ذلك لكن عدم المنافة ليس محل النزاع وهو وجوب القتل ولا بما يستلزمه * الثاني * أن يقام على إبطال ما يتوهم أنه مأخذ الخصم ومبنى مذهبه في المسألة ويقول لا يلزم من إبطاله إبطال مذهبه فإنه ليس مأخذ مذهبه مثل أن يقال في المسألة المتقدمة التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتموصل إليه فيقال لا يلزم من إبطال كون التفاوت المذكور مانعاً من وجوب القصاص إبطال انتفاء وجوبه لأنه وحده ليس مأخذاً في المنع وقد اختلف في أن المعارض إذا قال ليس هذا مأخذى هل يكفي ذلك من غير أن يبين مأخذاً آخر أم لا فبقيل لا لجواز أن يكون مأخذ ذلك لكنه يعاند والصحيح أنه قد يصدق في ذلك لأنه أعرف بمذهبه ومذهب إمامه * والثالث * أن يسكت عن صغير غير مشهورة ويستعمل قياس الضمير مثل أن يقول في الوضوء كل مائتة قرية فشرطه النية كالصلاة ولا يقول الوضوء حبت قرية فيقال مسلم ولا يلزم شرطية النية في الوضوء وهذا إذا سكنت عن الصغير وأما إذا ذكرت فلا يرد إلا المنع لكون الوضوء قرية وهو ليس قولاً بالموجب قال الجدليون في القول بالموجب انقطاع أحد الطرفين إذ لو بين أن المثبت مدعاه أو ملزومه أو المبطل مذهب الخصم أو الصغيرى حق انقطع المعارض وإلا انقطع المستدل * المبطل

المطلق لإثبات جميع أنواعه قال : (السادس الفرق وهو جعلُ تعيّن الأصلِ علةً أو الفرع مانعاً والأوّلُ يؤثرُ حيث لم يحجز التعليلُ بعِلَّتَيْنِ والثاني عند مَنْ جعلَ النقصَ مع المانع 'قادحاً') أقول الطريق السادس وهو آخر الطرق المبطلات للعلية الفرق وهو ضربان الأول أن يجعل المعتبر تعيّن أصل القياس أى الخصوصية التى فيه علة لحكمه كقول الحنفى الخارج من غير السيلين ناقض للوضوء بالقياس على ما خرج منهما والجامع هو خروج النجاسة فيقول المعتبر الفرق بينهما أن الخصوصية التى فى الأصل هى خروج النجاسة من السيلين هى العلة فى انتقاض الوضوء لا مطلقاً وخروجها الثانى أن يجعل تعيّن الفرع أى خصوصيته مانعاً من ثبوت حكم الأصل فيه كقول الحنفية يجب القصاص على المسلم بقتل الذى قياساً على غير المسلم والجامع هو القتل العمد العدوان فيقول المعتبر الفرق بينهما أن تعيّن الفرع وهو كونه مسلماً مانعاً من وجوب القصاص عليه لشره (قوله الأول) يعنى أن الفرق بالطريق الأول وهو جعل تعيّن الأصل علة هل يؤثر أى يفيد غرض المعتبر ويقدر فى العلية أم لا فيه خلاف يندبى على جواز تعليل الحكم الواحد بعِلَّتَيْنِ مستقلتين فإن جوزناه لم يقدر هذا للفرق لأن الحكم فى الأصل إذا علل بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع ثم علل بعد ذلك بتعيّنه لم يكن التعليل الثانى مانعاً من التعليل الأول إذ لا يلزم منه إلا التعليل بعِلَّتَيْنِ.

(السادس الفرق وهو جعل تعيّن الأصل) وهو ما يختص به (علة) للحكم (أو) تعيّن (الفرع مانعاً) من ثبوت الحكم (و) الفرق (الأول) أى جعل ما يختص بالأصل علة (يؤثر) فى منع علية المشترك (حيث لم يحجز التعليل) أى تعليل الحكم الواحد (بعِلَّتَيْنِ) مختلفتين كافى للعلل المستنبطة على ما ذكر وذلك لأن حكم الأصل إذا علل بما يختص به لا يبطل بالمشارك ولا يلزم التعليل بالعِلَّتَيْنِ وهو باطل فى هذه العلة ولا يؤثر فى منع العلية حيث جاز مثل هذا التعليل كما فى العلة المنصوصة إذ التعليل بالمتخص حينئذ لا ينافى التعليل بالمشارك لجواز التعليل بالمختلفتين وكلام الجاربردى هاهنا يشعر بأن جواز التعليل بها مطلقاً لأنه واقع كتعليل القتل بالردة وقتل العمد وتحريم الوطء بالحيض والإحرام أقول فيه نظر لأنه إنما ينهض دليلاً فى المنصوصة والنزاع فى غيرها (و) الفرق (الثانى) أى جعل ما يختص بالفرع مانعاً يؤثر فى منع علية المشترك (عند من جعل النقص مع المانع قادحاً) فى العلية إذ العلة ما يستلزم الحكم والمشارك مع المانع لم يستلزمه وعند من لم يجعله معه قادحاً لا يؤثر فى منع العلية إذ اللازم ليس إلا تخلف الحكم المانع وهو لا يبطل العلية ثم اعلم أن للمعتبر أن لا يتعرض لعدم خصوصية هى شرط فى الأصل فى الفرع فى الأول فيكون معارضة فى الأصل أو لعدم خصوصية هى مانع فى الفرع فى الأصل فى الثانى فيكون

والفرع جوازه وإن منعه قدح هذا الفرق لأن تعيين الأصل غير موجود في الفرع والحكم مضاف إليه أعني إلى التعيين فلا يكون أيضاً مضافاً إلى المشترك وإلا لزم التعليل بعلمتين وأما الثاني وهو الفرق بتعيين الفرع فإنه يؤثر عند من جعل النقض مع المانع قادحاً في كون الوصف علة لأن الوصف الذي جعله المستدل علة إذا وجد في الفرع ولم يترتب الحكم على وجوده لمانع وهو تعيين الفرع فقد تحقق النقض مع المانع والنقض مع المانع قادح وأما من لا يجعله قادحاً يقول إن الفرق بتعيين الفرع لا يؤثر لأن تخلف الحكم عنه إنما هو لمانع هذا حاصل كلام المصنف وقد استغفنا منه أن الفرق بتعيين الأصل إنما يؤثر عنده في المستنبطة دون المنصوصة لأنه اختار التفصيل كما تقدم وإن الفرق بتعيين الفرع لا يؤثر مطلقاً لأنه اختار أن النقض مع المانع غير قادح * وأعلم أن بناء تأثير الفرق الأول على التعليل بعلمتين صحيح وأما الثاني فلا بل يؤثر مطلقاً في دفع كلام المستدل ويبانه أن الشافعي في مثالنا لما فرق بتعيين الفرع وهو كونه مسلماً فإن قلنا إن النقض مع المانع قادح في العلية فقد قدح دليل المستدل لفساد علة وهي القتل العمد العدوان فإنها وجدت في حق المسلم مع تخلف الحكم عنها وحينئذ يحصل مقصود الشافعي المعارض وإن قلنا أنه غير قادح كانت العلة صحيحة لكن قام بالفرع وهو المسلم مانع يمنع من ترتب مقتضاها عليها لأن الفرض أن ذلك من باب التخلف لمانع ويستحيل وجود الشيء مع مقارنة المانع منه وحينئذ فيحصل للشافعي أيضاً مقصوده وهو عدم إيجاب الفصاح فثبت أن بناءه عليه فاسده ولذلك لم يتعرض الإمام وأتباعه ولا ابن الحاجب لهذا البناء أصلاً نعم أطلق الإمام أن قبول الفرق مبنى على تعليل الحكم الواحد بعلمتين وإذا حملنا كلامه على الفرق بتعيين الأصل لم يرد شيء قال

معارضة في الفرع وقيل لا بد من التعرض لعدم الشرط في الفرع وعدم المانع في الأصل فيكون أي الفرق مجموع المعارضتين كذا ذكر المحقق قال الفاضل في بيان معارضة الأصل أن المستدل ادعى عليه المشترك والمعارض عليه مع خصوصية لا توجد في الفرع وهذا ظاهر وإنما الخفاء في كون إبداء المانع في الفرع معارضة فيه وتحقيقه أن المانع عن الشيء في قوة المقتضى لتقيضه فيكون المانع في الفرع وصفاً يقتضى تقيض الحكم الذي أثبتته المستدل ويستند إلى أصل لا محالة وهذا معنى المعارضة في الفرع وأما كون الفرق مجموع المعارضتين في انتفاء الشرط في الفرع فلا إن إبداء الخصوصية التي هي شرط في الأصل معارضة في الأصل وبيان انتفاءها في الفرع معارضة فيه وفي عدم المانع في الأصل لأن بيان وجود مانع في الفرع معارضة فيه وبيان انتفاءه في الأصل إشعار بأن العلة من ذلك الوصف مع عدم هذا المانع لا الوصف نفسه

(الطرف الثالث في أقسام العلة علّة الحُكم إمّا محلّه أو جزؤه أو خارج عنه عَقْلِي حَقِيقِي أو إضافي أو سَلْبِي أو شرعي أو لُغَوِي مُتَعَدِّية أو قاصرة وعلى التقديرات إمّا بَسِيطَةٌ أو مُرَكَّبَةٌ) أقول هذا الطرف معقود إيمان أقسام العلة وبيان ما يصح به التعليل منها وما لا يصح فنقول كل حكم ثبت في محل فعلة ذلك الحكم على ثلاثة أقسام وهي أما ذلك المحل كتعليل حرمة الربا في التقدين بكونهما جوهرى الايمان واما جزء ذلك المحل كتعليل خيار الرؤية في بيع الغائب بكونه عقد معاوضة واما خارج عنه والخارج

وهذا معارضة في الاصل حيث أبدى فيه علة لا توجد في الفرع (الطرف الثالث في أقسام العلة علة الحكم إمّا محلّه) كتعليل حرمة الخمر لكونه خمرًا ، وطهورية المساء بكونه ماء (أو جزؤه) أى جزء هذا المحل كتعليل خيار الرؤية في بيع الغائب بكونه عقد معاوضة أو خيار المجلس في البيع بذلك فان عقد المعاوضة جزء محل الحكم وهو البيع (أو خارج عنه) أى المحل وهو ما أمر (عقلى) وجودى (حقيقى) كتعليل ربوية البر بكونه مطموما (أو إضافي) كتعليل ولاية الاجبار للأب الذى هو محل الحكم بالأبوة الخارجة عن ذاته المعارضة له بالنسبة إلى الغير (أو) عقلى (سلبى) كتعليل عدم وقوع طلاقه المكره بعدم الرضا وبطلان بيع الضال بكونه ليس بمقدرة التسليم وقد يكون مركبا من الثلاث كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان فالقتل عقلى وجودى حقيقى وللعمد اضافى والعدوان سلبى لأن معناه أنه ليس بحق كذا ذكر الجاربردى أقول القتل من مقولة الفعل وهو من النسب فيكون إضافيا اللهم إلا أن يقال لا يراد نفس الإيقاع الذى هو التأثير بل ما صدر من القتال بما يشاهد من الحركات والحركة من مقولة الابن وهو حقيقى عند المتكلمين سوى سائر النسب (أو) أمر (شرعى) كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه وتعليل بطلان بيع العذرة بالنجاسة بمعنى حرمة الصلاة مع ملابسها وقد يكون أمراً عرفيا كتعليل عدم جواز بيع الغائب بالجهاالة المحتجب عنها عرفا (أو لغوى) كتعليل حرمة الخمر بتسميتها بإفظ الخمر وضعاً قال الفيزى كتعليل حرمة النبيذ بكونه مسمى بالخمر كالمعتصر عن العنب أقول كأنه أراد بصحة اطلاق الخمر على النبيذ ولو مجازاً كما صح الاطلاق في الاصل حقيقة وكل من المذكورات (متعدية) وهو ما يتجاوز عن محل الحكم المنصوص عليه كتعليل الحكم بما تشارك فيه غيره (أو قاصرة) وهو ما لا يتجاوز عنه كتعليله بما يختص به مثال الاول ظاهر فان أكثر القياسات كذلك ومثال الثانى تعليل الشافعية حرمة الربا في التقدين بجوهرية الثمن فانها لا تتجاوزهما (وعلى) كل من (التقديرات) فهى (إما بسيطة) كالأقسام المذكورة في المتن (أو مركبة)

على ثلاثة أقسام عقلية وشرعية ولغوية فزاد في الحصول على هذه الثلاثة العرفي فأما الأمر العقلية فتلاثة أقسام حقيقي كتعليل حرمة الخمر بالاسكار وإضافي كتعليل ولاية الإجماع بالإبوة وسلبى كتعليل عدم وقوع طلاق المكره بعدم الرضا والمراد بالحقيقي ما يمكن تعقله باعتبار نفسه والإضافي ما يتعلل باعتباره غيره وأما الأمر الشرعي فكتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه وأما الأمر اللغوي فكقولنا في التبيذ أنه يسمى خمرأ فيحرم كالمعتصر من اللعن والتعليل بهذا جائز على المشهور وقيل لا وقيل إن كان مشتقاً جاز وإلا فلا هكذا حكاه القرافي وغيره والقاتل بالصحة هو الذى يجوز القياس فى اللغات كما تقدم ذكره هناك وادعى الإمام هنا أنه لا يصح اتفاقاً وليس كذلك فإنه من حكي الخلاف هناك وأما العرفي الذى زاده الإمام فقل له بقولنا فى بيع الغائب أنه مشتمل على جهالة مجتنبه فى العرف ثم أعاده بعد ذلك ومثل له بالشرف والحسة والكآل والنقصان قال ولكن إنما يعمل به بشرط أن يكون مضبوطاً متميزاً عن غيره وأن يكون مطرداً لا يختلف باختلاف الأوقات فإنه لو لم يكن كذلك لجاز أن يكون ذلك العرف حاصلًا فى زمان الرسول عليه السلام وحينئذ لا يجوز التعليل به وحاصل هذا التقسيم الذى ذكره المصنف سبعة أقسام منها خمسة فى تقسيم الخارج وهذا على تقدير أن يكون ما بعد الخارج من الأقسام إنما هو أقسام للخارج فقط وبه صرح فى الحصول ثم العلة أما متعديّة أو قاصرة فالمتعديّة هى التى توجد فى غير المحل المنصوص عليه كالسكر والقاصرة بخلاف ذلك كتعليل حرمة الربا بجهوى الثمنية وعلى كل واحد من التقديرات المذكورة فأما أن تكون العلة بسيطة كالأمثلة المذكورة أو مركبة وحينئذ فقد تكون مركبة من الصفة الحقيقية والإضافية كقولنا قتل صدر من الأب فلا يجب به القصاص فالقتل حقيقى والإبوة إضافية أو من الحقيقية والسلبية كتعليل وجوب القصاص على قاتل الذى يكونه قتلًا بغير حق أو من الثلاثة كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد الذى ليس بحق قال : (قيل لا يُعلّلُ بالمحلّ لأنّ القاتل لا يفعل

كما ذكرنا وكتعليل جواز بيع المفلّس بكونه بيعاً صدر من الأصل فى المحل لتركبه من الصفة الحقيقية والإضافية كذا ذكر القنبري ثم قال واختار جواز التعليل بكل واحد من هذه الأقسام وبخالفه ما ذكر الجاربردى من أنهم اتفقوا على عدم جواز مثل تعليل حرمة الخمر بكونه مسمى بذلك (قيل لا يعمل) الحكم (بالمحل لأن) المحل قابل فلا يكون علة وإلا لكان قابلاً وفاعلاً ولاخفاء أن (القابل لا يفعل) فيما يقبله لأن حصول المقبول له بالامكان إذ معنى قبول الشيء للشيء إمكان حصوله أى جاز أن يحصل وأن لا يحصل وكونه فاعلاً ومؤثراً فيه يقتضى وجوب حصوله لامتناع التخلف فيلزم أن يكون حصوله

قلنا لا نُسَلِّمَ وَمَعَ هَذَا فَالْعَلَّةُ الْمُعْرِفُ (أقول لما ذكر المصنف أقسام العلة شرع في بيان ما وقع فيه الخلاف منها وبيان شبه المخالف مع الجواب عنها وحاصل ما حكى فيه الخلاف منها ست مسائل منها تعليل الحكم بمحلّه وقد اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب أحها عند الامام والآمدى وابن الحاجب أنه ان كانت العلة متعدية فانه لا يجوز لأنه يستحيل حصول مورد النص بخصوصه في غيره وان كانت قاصرة فيجوز سواء كانت العلة مستنبطة أو منصوصة فانه لا استبعاد في أن يقول الشارع حرمت الخمر لكونه خمرأ ولا في أن يعرف كون الخمر مناسباً لحرمة استعماله والثاني لا يجوز مطلقاً ونقله الآمدى عن الأكثرين والثالث يجوز مطلقاً وهو مقتضى اطلاق المصنف واحتج المانعون بأن محل الحكم قابل للحكم فانه لو لم يقبله لم يصح قيامه به وكذلك كل معنى مع محله وحينئذ فلو كان المحل علة لكان فاعلاً في الحكم لأن العلة تؤثر في المعلول وتفعل فيه ويستحيل كون الشيء قابلاً للشيء وفاعلاً فيه كما تقرر في علم الكلام لأن نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان ونسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب وبين الوجوب والامكان تناف وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لا نسلم أن القابل لا يفعل وقولكم في الاستدلال عليه ان الوجوب والامكان متنافيان ممنوع فانه انما يلزم ذلك أن لو كان المراد من الامكان هو الامكان الخاص وليس كذلك بل المراد به الامكان العام وقد تقدم ايضاح ذلك في الكلام على الاشتراك الثاني سلينا أن القابل لا يفعل لكن لا نسلم أنه لو كان علة له لكان فاعلاً فيه وإنما يكون كذلك أن لو كان المراد من العلة هو المؤثر ونحن لا نقول به بل العلة عندنا هو المعرف * واعلم أن الأقوال المذكورة في التعليل بالمحل جارية أيضاً في التعليل بجزئه ولكن الصحيح هنا عند الآمدى الجواز مطلقاً وبه جزم المصنف في التقسيم السابق ونقل أعنى الآمدى عن الأكثرين المنع مطلقاً وقال ابن الحاجب

واجبا يمكننا معا وبينهما تناف (قلنا لا نسلم) أن القابل لا يفعل قوله لأن حصول المقبول لها قلنا يمنع الامكان ان أريد الخاص وان أريد العام فهو لا يتنافى الوجوب فلو سلم الامكان الخاص فهو انما يكون بالنسبة إلى المقبول مع قطع النظر عن الفعل فلم لا يجوز الوجوب بالنسبة إلى الفعل . لا يقال حاصل النسبتين راجع إلى حصول ذا لهذا فيلزم أن يكون نفس الحصول واجباً وممكنأ خاصاً لأننا نقول ان أريد الوجوب بالذات فمنوع وان أريد بالغير فلا منافاة (ومع هذا فالعلة) الشرعية هي (المعرف) للحكم لا المؤثر فلا يلزم من التعليل به كون الشيء قابلاً وفاعلاً لشيء ولا يخفى أن النظم الطبيعي تقديم هذا على المنع الأول والحق ما في المحصول من التفصيل وهو جواز التعليل بالمحل في القاصرة منصوصة كانت أو مستنبطة إذ لا استبعاد في حرمة الخمر لكونها خمرأ لأنه يناسب الحرمة وعدم الجواز في

إن كانت العلة قاصرة جاز وإن كانت متعددة فلا قال : (قيل لا يُعلَّل بالحكم الغير المضبوطة كالمصالح والمفاسد لأنه لا يُعلم وجود القدر الحاصل في الأصل في الفرع قلنا لو لم يجز لما جاز بالوصف المشتمل عليها فإذا حصل الظن بأن الحكم لمصلحة وجدت في الفرع يحصل ظن الحكم فيه) أقول التعليل قد يكون بالضابط المشتمل على الحكمة كتعليل جواز القصر بالسفر لاشتتاله على الحكمة

المتعدية لاستحالة حصول مورد النص بخصوصه في غيره (قيل لا يعلل) الحكم (بالحكم الغير المضبوطة كالمصالح والمفاسد لأنه) على تقدير عدم الانضباط (لا يعلم وجود القدر الحاصل في الأصل في الفرع) أى لا يعلم أن القدر الحاصل من المصلحة المقرب عليها الحكم في الأصل هل وجد في الفرع أم لا فلا يمكن اثبات الحكم في الفرع فلا يجوز التعليل بها والمراد بالعلم هنا بالحكم الراجع على ما لا يخفى وفي بعض النسخ القدر الصالح في الأصل والفرع ومعناه لا يعلم أن القدر الصالح الذى ثبت به الحكم هو وجد في الأصل والفرع جميعاً أو لم يوجد في الفرع والمشهور أنهم شرطوا في العلة أن تكون ظاهرة منضبطة في نفسها حتى تكون ضابطة للحكم لاحكام مجردة وأنها قد لا تعتبرما لحقائقها كالرضا في التجارة فينيط بصيغ العقود أو لعدم انضباطها كالمشقة فإن لها مراتب لا تحصى وتختلف بالأحوال والأشخاص وليس مطلق المشقة مناطاً والا ثبت الحكم في حق الحدادين والجالين ولا يمكن تعيين مرتبة منها إذ لا طريق إلى تمييزها في ذاتها وضبطها في نفسها فنيطت بالسفر وأما إذا وجدت حكمة ظاهرة منضبطة بحيث يمكن اعتبارها ومعرفة ما جاز اعتبارها على الأصح لأنها هي المقصودة للشارع واعتبار المظنة لاجلها لما نفع خفائها واضطرابها فإذا زال المانع جاز اعتبارها كذا ذكر المحقق (قلنا لو لم يجز) أى التعليل بتلك الحكم لأنه لا يعلم الخ أى لو لم يعلم القدر الذى ينيط به الحكم من الحكمة ولم يجز التعليل بها كذلك (لما جاز بالوصف) المناسب (المشتمل عليها) لأن عليته لاشتتاله على مقدار معين من المصلحة وإلا لكان وصف اشتمل على أى مرتبة من مراتب المصلحة علة وهو باطل وحيفئذ لا يحكم بعليته ما لم يعلم القدر الصالح لامتناع الحكم على أن هذا الوصف علة باعتبار اشتتاله على هذا المقدار من الحكمة من غير العلم أو الظن بهذا القدر واللازم باطل لأنهم يعللون الحكم بالوصف في الفرع فالملزوم وهو عدم الحكم بالقدر الصالح كذلك فثبت أنه لا يمتنع القطع أو الظن بحصول هذا القدر من المصلحة في الفرع (فإذا حصل الظن بأن الحكم) في الأصل إنما ثبت (لمصلحة) مقدرة (وجدت في الفرع) أيضاً (يحصل ظن الحكم فيه) لا محالة هكذا ذكر القنرى أقول في عبارة المصنف نظر لأنه

الناسبة له وهي المشقة وكجعل الزنا علة لوجوب الحد لاشتتاله على حكمة مناسبة له وهي اختلاط الأنساب وقد يكون بنفس الحكمة أى بمجرد المصالح والمفاسد كتعلييل القصر بالمشقة ووجوب الحد باختلاط الأنساب فالأول لاخلاف في جوازه وأما الثاني ففيه ثلاثة مذاهب حكاه الآمدى أحدها الجواز مطلقاً ورجحه الامام والمصنف وكلام ابن الحاجب يقتضى رجحانه أيضاً والثاني المنع مطلقاً ونقله الآمدى عن الأكثرين وأشار اليه المصنف بقوله قيل لا يعزل بالحكم وهو بكسر الحاء وفتح الكاف جمعاً لحكمة والثالث واختاره الآمدى إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز وإن لم تكن كذلك فلا كالمشقة فانها خفية غير منضبطة بدليل أنها قد تحصل للحاضر وتعدم في حق المسافرين (قوله لانه لا يعلم) أى استدل بالمانع بأن القدر الحاصل من المصلحة في الأصل وهو الذى رتب الشارع علة الحكم فيه لا يعلم وجوده في الفرع لكون المصالح والمفاسد من الامور الباطنة التى لا يمكن الوقوف على مقاديرها ولا امتياز كل واحدة من مراتبها التى لانهاية لها من الرتبة الاخرى وحيثئذ فلا يجوز للمستدل إثبات حكم الفرع بها وأجاب المصنف بأنه لو لم يحز التعليل بها لكونها غير معلومة لما جاز بالوصف المشتمل عليها لأن العلم باشتتال الوصف عليها من غير العلم بها تمتع ولكنه يصح التعليل بالوصف المشتمل عليها بالاتفاق كالسفر مثلاً فانه علة لجواز القصر لاشتتاله على المشقة لاسكونه سفرأ وحيثئذ فاذا حصل الظن بأن الحكم في الأصل لتلك المصلحة أو المفسدة المقدرة وحصل الظن أيضاً بأن قدر تلك المصلحة أو المفسدة حاصل في الفرع لزم بالضرورة حصول الظن بأن الحكم قد وجد في الفرع والعمل بالظن

منع مقدمة الدليل وهو أنه لا يعلم وجود القدر الصالح مع الاستدلال على انتفاها ويؤيده ما في شرح الجاربردى من أن المعنى لانسلم أنه لا يعلم لانه لو لم يعلم لزم كذا وهو غير موجه قبل إقامة المستدل الدليل على ثبوتها على ما عرف ويمكن رفعه بأن الدليل مقدر وهو أن يقول لعدم الانضباط بغير شيء سبق ذكر غير المضبوطة فعلى هذا يكون ما ذكره معارضة وهي مقبولة في بعض النسخ لم لا يجوز ومعناه كما قرره سلمنا عدم جواز التعليل بتلك الحكم لم لا يجوز التعليل بالوصف المشتمل عليها كالتعليل بالسفر لما لم تكن المشقة منضبطة قال الفزرى فيه نظر من وجود أما الاول فلا نه رد القول من منع التعليل بتلك الحكم فكيف يسلم معه امتناع هذا التعليل مع أن الحكمة من العلل المعتمدة عند المصنف كما سيجىء في باب الترجيح وأما ثانياً فلأن التعليل بالوصف المشتمل عليها إنما يجوز عند العلم بقدر تلك المصلحة كما قررنا بخلاف ما إذا لم يعلم وأما ثالثاً فلأن قول المصنف وإذا جعل الظن الخ نص في جواز التعليل بالحكمة أقول يمكن رفع الاول بأن يحمل محل

واجب قال : (قيل العدم لا يُعلَّل به لأنَّ الأعدام لا تَمَيِّزُ وأيضاً ليس على المجتهد سبْرُها قلنا لا نُسَلِّمُ فإنَّ عدمَ اللازم مُتمَيِّزٌ عن عدمِ الملزوم .

النزاع على أن تلك الحكم غير ملاحظة في التعليل أصلاً بل الوصف علة ابتداء من غير اعتبار خلافاً عنها يوجه الجواب حينئذ انا سلمنا أن وجود القدر الصالح منها غير معلوم ولم يحز التعليل بها إذا لم يعلم لكن لا يلزم من ذلك أن لا يعتبر أصلاً بحيث يكون الوصف علة ابتداء لم لا يجوز أن يكون التعليل بالوصف لاشتغاله عليها في الأغلب وما ذكره في باب الترجيح يجوز أن يراد به الحكمة الظاهرة المضبطة كما ذكرنا والثاني بأننا لا نسلم أن علية الوصف إنما هي لكونه مشتملاً على القدر الصالح تحقيقاً حتى يتوقف الحكم بالعلية على العلم بوجود هذا القدر تحقيقاً بل ما لم تكن منضبطة وكان الوقوف على القدر الصالح في كل المواد متعسر أقيم الوصف الذي لا تخ عنها غالباً مقام القدر الصالح منها تيسيراً حتى أثبت الحكم في محل وإن فرض خلاؤه عن الحكمة وأن الملاحظ في شرعية هذا الحكم ابتداء هذه الحكمة قوله فيلزم علية كل وصف اشتمل على أية منهما بمنوع بل ذلك في الوصف الذي شهد بصلوحه الدليل كالتص وغيره من المسالك والثالث بأن المعنى إذا ظن أن الملاحظ الأصلي في ثبوت الحكم في الأصل هذه المصلحة وظن ثبوتها في الفرع لوجود الوصف المشتمل عليها غالباً فيه حصل ظن فيكون في الحقيقة بيان التعليل بالوصف (قيل) الوصف السامى لا يصح علة لأنه عدم مضاف و (العدم لا يعلل به لأن الأعدام لا تميز) إذ التميز إنما يكون لخصوصية قائمة بالتمييز وإذا لا يصح إلا فيما له ثبوت فالتمييز ثابت ولا شيء من العدم بثابت فلا شيء من التمييز بعدم وينعكس إلى شيء من العدم بتمييز والعلة متميزة لتمييزها عما ليس بعلة تضمها إلى العكس فينتج لاشيء من العدم وهو المطلوب (وأيضاً) الأوصاف بعضها يصلح للعلية دون البعض فيجب على المجتهد سبْرها فلو صح العدم للعلية لكان عليه سبْر الأعدام واللازم باطل إذ (ليس على المجتهد سبْرها) وفاقاً (قلنا) نحب عن الأول بأننا (لا نسلم) أن الأعدام لا تميز (فإن عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم) لاستلزام الأول للثاني من غير عكس قوله إذ التميز الخ قلنا يكفي فيه الخصوصية والثبوت الذهنيان وحينئذ لا يلزم إلا كون التمييز ثابتاً في الجملة ولو في الذهن ولا نسلم أن العدم ليس بثابت أصلاً إذ بعض الأعدام كالأعدام المقصود ثابت في الذهن فإن قلت الأعدام ليست بتميزة في الخارج لأنها معدومة في الخارج وما هو كذلك لا يكون متميزاً في الخارج والعلة متميزة في الخارج فالأعدام لا تكون علة قلنا لا نسلم أن العلة الشرعية يجب وجودها في الخارج متميزة عن الغير كيف ويجوز كونها من الاعتبارات العقلية ولو سلم فلا نسلم أن

وإنما سقطَ عن المجتهد لعدم تناهيها قيل إنما يجوزُ التعليل بالحكم المُقارِن وهو أحدُ التقادير الثلاثة فيكونُ مرجوحاً قلنا ويجوزُ بالمتأخرُ لأنه معرَّفٌ) أقول يجوزُ تعليل الحكم العدى بالعلة العدمية وفي تعليل الحكم

الاعدام معدومة في الخارج كيف وقد قالوا تحقق للمعدومات في الخارج من الضروريات كعدم اجتماع النقيضين وعدم شريك الباري وإلازم وجود الممتعات وعن الثاني بأنها لأنسلم وجوب سبر جميع الأوصاف على المجتهد بل يجب عليه سبر الأوصاف المتناهية دون غيرها لامتناع سبرها (و) حينئذ نقول (إنما سقط عن المجتهد) سبر الاعدام (لعدم تناهيها) لالعدم صلوحها للعلية كيف وبعض الأحكام دأثر مع الاعدام وجرداً وعدما وهو أمانة عليه العدم والخيار في مختصر المدقق أن العدى إنما يصلح علة لعدى آخر دون وجودى لالان العلة هي المؤثر ويستحيل كون العدم مؤثراً في الوجود لما مر من أن علل الشرع أمارات لا مؤثرات بل لدليل آخر يستدعى زيادة كنهف وتحقيق كما بينه المحقق مشعباً (قيل) لا يجوز تعليل الحكم الشرعى بمثله لأن الحكم الشرعى المفروض عليه يحتمل التقديم على الحكم المعلل به والتأخر عنه والمقارنة فهذه مقادير ثلاثة والأول ينافي العلية لتخالف الحكم عنه وكذا الثاني لامتناع تأخر العلة عن المعلول و (إنما يجوزُ التعليل بالحكم المُقارِن) وهو الثالث (وهو أحدُ التقادير الثلاثة) الذى يجوزُ عليه الحكم فيه دون أن يجب لجواز أن تكون العلة غيره (فيكون مرجوحاً) لاقتضاء التقديرين امتناع العلية ويجوز وقوع أحد من اثنين أقرب من تجويز وقوع واحد معين والقبرة في الشرع للراجع فتمتنع عليه فان قلت يجوز أن يكون التقدم بالذات لا بالزمان قلنا التردد باعتبار الزمان وبه يتم الكلام قال الفهرى أو نقول التقدم ان كان بالزمان امتنع التعليل وان كان بالذات فقط جاز أن تكون العلة هو أو غيره فيكون مرجوحاً أيضاً أقول التقدم بالذات هو التقدم بالعلية على ما هو المشهور فعلى تقدير تقدمه بالذات كان هو العلة قطعاً لا غيرها اللهم إلا أن يفسر التقدم بالذات بوجه أعم والأقرب أن يقال هذا التقدير وان كان يلزم منه العلية لكن يمتنع على التقديرين الأخيرين أى المقارنة والتأخر الذاتيين كما يكونا معلولى علة واحدة أو يكون الحكم المفروض عليه معلولاً للمفروض معلوليته فيكون احتمال عليه مرجوحاً أيضاً قال المراغى ولا بعد في أن يقال لأنسلم أن المتقدم الزمانى لا يصلح علة لجواز التخلف لما نفع قال الفهرى التخلف لما نفع إنما يتصور فيما يتصور فيه العلية وعند التقدم بالزمان لا يتصور العلية أقول إنما يصح لو كان العلة هو المستلزم وهو ممنوع في العلة الشرعية (قلنا) يختار أن الحكم المعلل به متأخر (ويجوز بالمتأخر لأنه معرَّف) أى يجوزُ التعليل بالحكم المتأخر أيضاً كما

الوجودى بها مذهباً أحصا عند المصنف أنه يجوز واختاره الإمام هنا لأن دوران الحكم قد يحصل مع بعض العدميات والدوران يفيد العلية كما تقدم وأصحها عند الآمدى وابن الحاجب أنه لا يجوز واختاره الإمام في الكلام على الدوران لوجهين أحدهما أن الإعدام لا يتميز عن غيرها وما لا يتميز عن غيره لا يجوز أن يكون علة أما للصغرى فلأن المتميز عن غيره لا بد أن يكون موصوفاً بصفة التميز والموصوف بصفة التميز ثابت والعدم نفي محض وأما الكبرى فلأن الشيء الذي يكون علة لا بد أن يتميز عما لا يكون علة وإلا لم يعرف كونه علة الثاني أن المجتهد يجب عليه سبر الأوصاف الصالحة للعلية أى اختبارها تمييز العلة عن غيرها فلو كانت الإعدام صالحة للعلية لكان يجب عليه أن يسبرها لكنه لا يجب وأجاب المصنف عن الأول بأننا لانسلم أن الإعدام لا يتميز بل تقبل التمييز بل إذا كانت من الإعدام المضافة بدليل أن عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم فأنا نحكم بأن عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ولا ينعكس وأما استدلالهم عليه بجوابه أن الموصوف بالتمييز إنما يستدعى الثبوت في الذهن فقط والعدم له ثبوت فيه نعم الإعدام المطلقة ليس لها تميز ونحن نسلم امتناع التعليل بها والجواب عن الثاني أن سبر الإعدام إنما سقط عن المجتهد لعدم قدرته عليها لا لكونها غير صالحة للعلية (قوله قيل إنما يجوز الخ) اختلفوا في تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى فجوزه الإمام والمصنف مطلقاً لأن الحكم قد يدور مع حكم آخر والدوران يفيد العلية ومنه قوم مطلقاً واحتجوا بأن الحكم الذى يفرض كونه علة إنما يجوز التعليل به إذا كان مقارناً للحكم الذى هو معلول له لأنه إن كان متقدماً عليه فلا يجوز تعليله به وإلا لزم تخلف المعلول عن علته وإن كان متأخراً فلا يجوز أيضاً وإلا لزم تقدم المعلول على علته فثبت أنه يصح التعليل على تقدير واحد ولا يصح تقديرين فيكون التعليل به مرجوحاً وعدم صحة التعليل به راجحاً فان التقدير الواحد مرجوح بالنسبة إلى التقديرين ولا شك أن العبرة في الشرع بالراجح لا بالمرجوح وأجاب المصنف بأنه يجوز التعليل أيضاً بالتأخر لأن المراد من العلة هو المعرف لا المؤثر والمعرف يجوز أن يكون متأخراً كالعالم مع الصانع سبحانه وتعالى وحينئذ فيصح التعليل به على تقديرين من ثلاثة ويلزم منه أن يكون راجحاً بعين ما قلتم

يجوز بالمقارن كجواز كون المتأخر معروفاً للمتقدم كالعالم للصانع إذ العلة الشرعية هي المعرف للحكم على أنه قد وجد بعض الأحكام دائراً مع البعض وجوداً وعدماً وهو آية العلية قال الفهرى المصنف لم يتعرض في تقسيمه العلة للحكم الشرعى وأصل الوصف الشرعى الذى ذكره يشمل وفيه تعسف لقول شمول عبارة المصنف أعنى قوله أو خارج عقلى أو شرعى للحكم الشرعى مما لا تعسف به والفهرى نفسه أورد في مثال الجامع الشرعى تعليل جوابه

ولقائل أن يقول إن كان المراد من التقدم والتأخر إنما هو الزماني فهو مستحيل في الحكم الشرعي لكونه قديماً وإن كان المراد به الذاتي فهو ثابت لكل علة ومعلول فإن العلة متقدمة بذاتها على معلولها وأيضاً فلا نسلم أن المتقدم بالزمان لا يصلح للعلة وإنما يكون كذلك لو كان للتخلف لغير مانع فلم قلتم أنه ليس كذلك واختار ابن الحاجب أنه يجوز إن كان التعليل به باعثاً على تحصيل مصلحة كما مثلنا من تعليل رهن المشاع بجواز بيعه ولا يجوز إن كان لدفع مفسدة كتعليل بطلان البيع بالنجاسة والآمدى في هذه المسألة تفصيل يطول ذكره وهو مبنى على قواعد مخالفة لاختيار الامام وغيره * واعلم أن هذا الذي ذكره الامام والمصنف من جواز تعليل حكم الاصل بعلة متأخرة الوجود عنه خالف فيه الآمدى وقال الصحيح أنه لا يجوز وإن جعلنا العلة بمعنى المعرفة لأن تعريف المعرفة محال وتبعه ابن الحاجب عليه قال : (قالت الحنفية لا يُعْلَلُ بالقاصرة لعدم الفائدة قلنا معرفة كونه على وجه المصلحة فائدة ولنا أن التعديّة توقفت على العلية فلو توقفت هي عليها لزم الدور) أقول العلة القاصرة كتعليل حرمة الربا في النقيدين إن كانت ثابتة بنص أو إجماع فيجوز التعليل بها بالاتفاق كما قاله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وهو مقتضى كلام الإمام وإن كانت ثابتة بالاجتهاد والاستنباط فكذلك عند الإمام والآمدى وأتباعهما ونقله لإمام الحرمين ومن بعده عن الشافعي ونقله الآمدى وابن الحاجب عن الأكثرين أيضاً وقالت الحنفية لا يجوز لعدم فائدته لأن فائدة التعليل إنما هو لإثبات الحكم وهو غير حاصل أما في الاصل فليثبته بالنص وأما في غيره

رهن المشاع بجواز بيعه (قالت الحنفية لا يعلل) الحكم (بالقاصرة) أى الوصف المختص بالأصل بالاستنباط بعد اتفاقهم على جواز التعليل بها بنص أو إجماع (لعدم الفائدة) في التعليل بها لامتناع أن تكون الفائدة التوصل إلى معرفة حكم الأصل لكونه معلوماً بالنص أو الإجماع أو إلى معرفة حكم غيره لأن ذلك إنما يكون أن لو وجد ذلك الوصف في غير الأصل وهو منتفٍ وإلا لم تكن قاصرة وإذا انتفت الفائدة كان التعليل بها عبثاً (قلنا) الفائدة لا تنحصر فيما ذكرتم لإذ (معرفة كونه) أى الحكم الشرعي واقعاً (على وجه المصلحة) ووفق الحكمة (فائدة) أيضاً إذ النفوس إلى قبوله أميل (ولنا أن التعديّة) أى تعديّة العلة إلى الفرع (توقفت على) صحة (العلية) في نفسها (فلو توقفت هي) أى صحة العلية (عليها) أى التعديّة (لزم الدور) وإذا لم تتوقف العلية على التعديّة صحت متعديّة كانت أو قاصرة قال الخنيجي يقال علية إن أريد بالتعديّة وجود الوصف في صورة أخرى أيضاً فلا نسلم توقفها على العلية وهو

فلعدم وجود العلة فيه لأن الفرض أنها قاصرة وإذا انتفت الفائدة في التعليل بها استحال ورودها من الشارع لأن الحكم لا يفعل العبث وأجاب الإمام بثلاثة أجوبة أحدها وعليه اقتصر المصنف أنا لا نسلم انحصار الفائدة في إثبات الحكم بل لها فائدة أخرى وهي معرفة كون الحكم على وجه المصلحة ووفق الحكمة لتسكون النفس إلى قبوله أميل الثاني أن ما قالوه بهينه وارد في المنصوصة الثالث أن معرفة اقتصار الحكم على محل النص وانتفاءه عن غيره من أعظم الفوائد وهي حاصلة هنا فإنا إذا لم نجوز التعليل بالعلة للقاصرة ووجدنا في الأصل وصفا متعديا يناسب ذلك الحكم فإنه يجب التعليل به لخلوه عن المعارض وحينئذ يلزم إثبات الحكم في الفرع بخلاف ما إذا جوزنا التعليل بها ونقل إمام الحرمين في البرهان عن بعضهم أن فائدة تعليل تحريم التفاضل في التقدين بكونهما تقدين هو تحريم التفاضل في الفلوس إذا راجت رواج النقود قال وهذا خطأ لأن النقدية في الشرع مختصة بالنوعين ولأن النص أن تناولها بقي الأمر على ما هو عليه من عدم حصول الفائدة من التعليل وإن لم يتناولها كانت العلة تعدية وكلامنا في القاصرة = واعلم أن هذا الدليل المنقول عن الحنفية إنما يستقيم إذا قلنا إن الحكم في مورد النص لا يمكن ثبوته بالعلة وقد نقله عنهم في المحصول وعلوه بأن الحكم معلوم والعلة مظلونة والمظنون لا يكون طريقاً إلى المعلوم ثم نقل هو والآمدى وابن الحاجب عن أصحابنا أنهم جوزوا ثبوته بها وحينئذ فيندفع الدليل من أصله (قوله لنا) أي استدلل أصحابنا على الجواز بأن تعدية العلة إلى الفرع متوقفة على كونها علة فلو توقف كونها علة على تعديتها لزم الدور وأجاب ابن الحاجب بأن هذا الدور غير محال لكونه دور معية وأجاب غيره بأن كل واحد من التعدية والعلية مستلزما للآخرى كالبنوة مثلاً لا متوقفة عليها فلا يلزم الدور لأن الدور إنما هو على تقدير التوقف وأيضاً إن كان المراد من التعدية وجود الوصف في صورة أخرى فلا نسلم توقفه على العلية وهو واضح وإن كان المراد بها كون الوصف علة في صورة أخرى فنسلم توقفها على العلية لكن لا نسلم توقف العلة على التعدية بهذا المعنى بل إنما تتوقف على وجود الوصف في صورة أخرى وحينئذ فلا دور

المراد بكون التعدية شرطاً للعلة وإن أريد كون الوصف علة في صورة أخرى فلا نزاع في التوقف لكن التعدية بهذا المعنى غير شرط في صحة العلية بل باعتبار وجوده في صورة أخرى قال الفري لا يراد هذا ولا ذلك بل يكون الوصف الذي هو علة في الأصل حاصلًا في الفرع ولاخفاء أن التعدية بهذا المعنى مشروطة بالعلية ويلزم الدور من توقف العلية على التعدية بهذا المعنى أقول مدعى الخصم بقوله التعدية شرط العلية أن الوصف إنما يكون علة إذا وجد في صورة أخرى لا يليق بالعاقل أن يدعى أن الوصف الذي هو علة في الأصل

قال : (قيل لو 'علل' بالمركب فإذا انتفى 'جزء' تنفى العلية 'ثم إذا انتفى' جزء آخر يلزم 'التخلف' أو 'تحصيل' الحاصل قلنا العلية عديمة فلا 'يلزم' ذلك) أقول ذهب الآكثرون ومنهم الإمام والآمدى وأتباعها إلى جواز تعليل الحكم بالوصف المركب كنعيل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لأنه مناسب له ودائر معه وهما يفيدان العلية كما تقدم وعلى هذا فقال بعضهم يشترط أن لا يزيد الأجزاء على سبعة قال الإمام ولا أعرف لهذا الحصر حجة احتج المانع بأنه لو صح التعليل به لكان

مطلقاً إنما يكون علة إذا جعل في الفرع ولا دور حينئذ يؤيده ما قيل أن التعدية شرط العلية بمعنى وجود الوصف في غيره ومشروط بها بمعنى وجود الحكم به في غيره فالغاط نشأ من اشتراك لفظ التعدية بين ثبوت الوصف في محل آخر وبين ثبوت الحكم به في محل آخر والموقوف على العلية هو الثاني والموقوف عليه هو الأول وقال الجاربردى الدور إنما يلزم لو كان التوقف تقدم أما لو كان توقف معية فلا فالصواب أن نقول المجتهد إذا أغلب على ظنه أن العلة هي محل الحكم أو خصوصيته فقد حصل الظن بأن الحكم إنما هو لأجلها وهو المعنى بصحة التعليل كما في صحة المنصوص عليها (قيل) لا يملل بالوصف المركب إذ (لوعال بالمركب) لكان عدم كل من أجزائه علة تامة لعدم عليته لأن عدم كل منها علة لعدم ذاته فيكون علة لعدم صفاته لأن ما يرفع الموصوف يرفع الصفة ومن جعلتها العلية فتكون علة تامة لعدم عليته (فإذا انتفى جزء) منه (تنفى العلية) لا محالة (ثم إذا انتفى جزء آخر) منه (يلزم التخلف) أى تخلف المعلول عن العلة التامة إذا لم تنف العلية (أو تحصيل الحاصل) إذا انتفت وكلاهما ممنوع فكذا المستلزم لهما (قلنا العلية) صفة (عدمية) لكونها من النسب وهي عدمية للدليل المشهور وتقريره هنا أنها لو كانت وجودية لاحتاجت إلى محل تقوم به لكنها عارضة لذات العلة فتكون لها علة فعليته تلك العلية أيضاً ثبوتية فيحتاج إلى علة أخرى ولزم التسلسل فإذا كانت عدمية كان انتفاؤها وجوداً بالوجوب كون أحد التقيضين وجودياً وإذا كان انتفاء العلة وجودياً لم يجوز أن يكون عدم كل جزء علة له لأن الأمور العدمية لا يكون علة للأمر الوجودى (فلا يلزم ذلك) أى ما ذكرتم وهو التخلف أو تحصيل الحاصل قال الفزرى وفيه نظر أقول وأمل وجهه أن كونها من النسب لا يقتضى عدميته إذ العدمى ما مفهومه قيد العدم كالعدمى الذى هو عدم البصر عما من شأنه وليس كل نسبة كذلك قوله لو كانت وجودية الخ قلنا لا نسلم احتياج كل وجودى فرض إلى علة وإنما يلزم لو لم يكن اعتبارياً وهو هنا ممنوع ولو سلم أنها عدمية فلا نسلم أن انتفاءها وجودى لجواز كونها عدميين كالعنى والاعمى ثم الظاهر جواز التعليل

عدم كل واحد من أجزائه علة تامة لعدم عليته لأن عدم كل واحد منها علة لعدم ذاته وإذا ارتفعت الذات ارتفعت الصفات بالضرورة وحينئذ فنقول إذا انتفى جزء من المركب تنففى العلية لما قلناه ثم إذا انتفى جزء آخر منه فإن لم تنف علية يلزم تخلف المعلول عن عليته التامة ، وإن انتفت يلزم تحصيل الحاصل ، وكلاهما محال فالتعليل بالمركب محال ، وأجاب المصنف بأن العلية صفة عدمية فإنها من النسب والاضافات التى هى أمور يعتبرها العقل ولا وجود لها فى الخارج وإذا كانت العلية عدمية كان انتفاؤها وجودياً فإن أحد النقيضين لا بد أن يكون وجودياً ، وإذا كان انتفاؤها وجودياً امتنع أن يكون عدم كل جزء علة له لأن الأمور العدمية لا تكون علة للأمر الوجودى هذا غاية ما يقر به جواب المصنف وفيه تكلف وضعف ومخالفة أما التكلف فواضح وأما الضعف فلأن هذه الطريقة تنعكس فيقال العلية من الأمور الوجودية لأن نقيضها عدمى وهو عدم العلية ، وأما المخالفة فقد سبق أنه يجوز تعليل الوجودى بالعدم عند المصنف ولم يجب الإمام به عن هذه الشبهة وإنما أجاب به عن شبهة أخرى . وذلك أنهم قالوا كون الشيء علة لغيره صفة لذلك الشيء فإذا كان الموصوف بالعلية أمراً مركباً فإن قامت تلك الصفة بتمامها بكل واحد من أجزاء المركب فيلزم أن يكون كل واحد منها علة مستقلة وإن قام بكل واحد من تلك الأجزاء جزء من تلك الصفة فيلزم انقسام الصفة العقلية ويكون حينئذ للعلية نصف وثلاث وهو محال هذا هو السؤال الذى أجاب عنه الإمام بكون العلية عدمية وهو مطابق فترك صاحب الحاصل ذكر هذه الشبهة ، ونقل جوابها إلى الشبهة الأولى وتبعه المصنف والظاهر أنه إنما حصل عن سهو وأجاب ابن الحاجب بجوابين أحدهما لا نسلم أن عدم الجزء علة لعدم العلية بل وجود كل جزء شرط للعلية فعدمه يكون عدماً لشرط العلية الثانى أن هذه علامات على عدم العلية واجتماع العلامات على الشيء الواحد جائز سواء كانت مترتبة ، أو فى وقت واحد كالنوم واللبس بالنسبة إلى الحدث قال (وهى مسائل الأولى يُستدل بوجودِ العلةِ على الحكم)

بالمركب لأن الدليل الدال على كون المفرد علة كائناً بالإجماع والمناسبة والسبب يدل على كون المركب علة بلا فصل فأمكن التعليل بالمركب (وهى مسائل) متعلقة بمباحث العلة . المسألة (الأولى) فى أن التعليل بعلية العلة هل يجوز كما جاز بوجود العلة أم لا واختار أنه (يستدل بوجود العلة على) وجود (الحكم) كما يقال وجد فى كذا علة الوجوب فيجب ، وإنما جاز ذلك لأن وجود العلة يستلزم وجود المعلول كذا ذكر الشارح أقول يقال عليه لا نسلم ذلك لجواز التخلف لمانع فلا بد منناية وهو أن الأصل

لا بعليتها لأنها نسبة تتوقف عليه الثانية التعليل المانع لا يتوقف على
المقتضى لأنه إذا أثر معه فبدونه أولى قيل لا يسند العدم المستمر
فلنا الحادث يعرف الأزل كالعالم للصانع.

عدم المانع ، و (لا) يستدل على وجود الحكم (بعليتها) أى بعلة العلة مثل أن يقال كون
الوصف علة أى علية لوجوب كذا مثلاً ثابت فيجب (لأنها) أى العلية (نسبة) بين العلة
والحكم (تتوقف عليه) أى على وجود الحكم لتوقف تحقق النسبة على تحقق المنتسبين فإذا
كانت متوقفة عليه لم يحز التعليل له وإلا لزم الدور وفيه نظر لأن توقف النسبة على تحقق
المنتسبين إنما هو في الذهن لافي الخارج كذا ذكر الجاربردى أقول الأولى أن يقال لا يلزم من
ثبوت علية الشيء لشيء وجود ذات العلة لأنها أمر بشيء يكفى فيه تصور المنتسبين فلا يلزم
وجود الحكم كما أن علية مماسة النار الاحتراق ثابتة ولا يلزم وجود مماسة النار ولا وجود
الاحتراق في الجامع إلا أن يخص الدهوى بأن المراد ثبوت علية الوصف المتحقق فإن قلنا
معنى قول المصنف أن العلم بالعلة لكونها نسبة تتوقف على العلم بالحكم المراد بوجوده في الذهن
فلما استدلل بها عليه توقف العلم به على العلم بها فيلزم الدور فلنا تصور العلية يتوافق على تصور
الحكم والاستدلال لا يقتضى إلا توقف التصديق بأن الحكم موجود على التصديق بأن علية
الوصف ثابتة فلا دور . المسألة (الثانية : التعليل) أى تعليل الحكم العدمى (بالمانع) أى بوجود
مانع أو انتفاء شرط كما يقال عدم شرط صحة البيع وهو الرؤية إذ وجود المانع وهو الجهل
بالبيع فلا يصح هل يتوقف على وجود المقتضى مثل بيع من أهله في محله أولاً والمختار أنه
(لا يتوقف على) وجود (المقتضى لأنه) أى المانع يؤثر مع وجود المقتضى (إذا أثر)
على عدم الحكم (معه) أى المقتضى (فبدونه أولى) وذلك لأنهما متعارضان فالمانع
إذا كان مع المقتضى يكون أضعف منه إذا كان بدونه لأن الشيء مع المعارض أضعف منه
بدونه فإذا أثر في حال الضعف فتأثره حال عدم الضعف أولى فإن (قيل لا يسند العدم المستمر)
إلى المانع إذ المانع حادث والعدم المستمر أزلى ويمتنع إسناد الأزل إلى الحادث فالمسند
العدم المتجدد والتجدد فيه يكون عند قيام المقتضى فيتوقف على وجوده وهو المطلوب (قلنا)
لا نسلم كون كل مانع حادثاً بل جاز كونه قديماً ولو سلم فلا استحالة في إسناد الأزل إلى
الحادث إذ معنى المسند إليه شرعاً هو المعروف لا المؤثر و (الحادث يعرف الأزل كالعالم)
فإنه مع حدوثه يعرف (للصانع) واستدل المخالف بأنه إذا لم يكن هناك مقتض
فانتفاء الحكم إنما هو لعدم المقتضى لا لوجود المانع أو عدم الشرط الذى يدعيه المستدل فكان

الثالثة لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الأصل بل يكفي انتهاض الدليل عليه الرابعة الشيء يدفع الحكم كالعدة أو يرفعه كالطلاق أو يدفع ويرفع كالرضاع الخامسة العلة قد يعمل بها ضدان ولكن بشرطين متضادين أقول لما فرغ من شرائط العلة شرع في ذكر مسائل تتعلق بها الأولى الاشكال في أنه يصح الاستدلال على الحكم بوجود العلة كما يقال وجد في صورة القتل بالثقل علة وجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب فيها القصاص لأن وجود العلة يستلزم وجود المعلوم ولا يجوز أن يستدل بعلة العلة على وجود الحكم كما يقال عليه القتل العمد العدوان فوجوب القصاص ثابتة في القتل بالثقل فيجب فيه القصاص وإنما قلنا أنه لا يجوز لأن العلة

مبتلا الجواب لا يلزم من إسناده إلى عدم المقتضى أن لا يسند إلى وجود المانع أو عدم الشرط غاية أنها أدلة متعددة وذلك جائز . المسألة (الثالثة : لا يشترط) في التعايل (الاتفاق) أى اتفاق العمل والسائل (على وجود العلة في الأصل بل يكفي انتهاض الدليل عليه) أى قيامه على وجود العلة في الأصل لأنه إذا دل الدليل على ذلك فقد حصل الغرض وهو إمكان الحاق الفرع به ولا يشترط أيضاً العلم بوجودها فيه قطعاً في محصول الإمام والحق أن وجود العلة في الأصل قد يكون معلوماً بالضرورة وقد يكون بالبرهان اليقيني وقد يكون بالامارة الظنية وكذا لا يشترط كون حكم الأصل قطعياً على المختار بل يكفي بالظن لأنه غاية الاجتهاد فيما يقصد بالعمل وكذا لا يشترط القطع بوجود العلة في الفرع بل الظن كاف كما مر وكذا عدم مخالفتها لمذهب صحابي لجواز كون مذهبه لعله مستنبطة من أصل آخر ولعل من شرط القطع في حكم الأصل وجود العلة في الفرع نظراً إلى أن الظن يضعف بكثرة المقدمات فربما يضمحل ومن شرط عدم مخالفة الصحابي إلى أن الظاهر أخذه من النص والاحتمال لا يدفع الظهور . المسألة (الرابعة : الشيء) قد (يدفع الحكم) ولا يرفعه (كالعدة) فانها تدفع النكاح اللاحق ولا ترفع النكاح السابق (أو يرفعه) ولا يدفعه (كالطلاق) فانه يرفع النكاح السابق ولا يدفع النكاح اللاحق (أو يدفع ويرفع) أيضاً (كالرضاع) فانه رافع للنكاح السابق ورافع للنكاح اللاحق ووجه الحصر أن الوصف إما أن يكون علة للدفع فقط أو الرفع فقط أو علة لها أولاً يكون علة لشيء منها فالأقسام أربعة والرابع ليس مما نحن فيه إذ البحث فيما يتعلق بالعلة ولذا اقتصر على الأقسام الثلاثة الأولى . المسألة (الخامسة : العلة) الواحدة (قد يعمل بها) معلول واحد ويعمل بها معلولان متماثلان ومختلفان يجوز اجتماعهما ومعلولان هما (ضدان) لا يجتمعان (ولكن بشرطين متضادين) على معنى أنه إذا جعل مع العلة شرط

نسبة بين العلة والحكم والنسبة متوقفة على المنتسبين فتكون العلة متوقفة في وجودها على ثبوت الحكم فلو أثبتنا الحكم بما لزم الدور وهذا الجواب ضعيف بوجهين ذكرهما صاحب التحصيل أحدهما : أن النسبة إنما تتوقف على المنتسبين في الذهن لا في الخرج والثاني : أن المراد بالعلة هو المعروف كما سبق وحينئذ فلا يلزم الدور . المسألة الثانية : تعليل عدم الحكم بالمانع هل يتوقف على وجود المقتضى له فيه مذهبان أرجحهما عند الإمام والمصنف وابن الحاجب أنه لا يتوقف لأن المقتضى والمانع بينهما معاندة ومضادة والشئ لا يتقوى بضده بل يضعف به . فإذا جاز التعليل بالمانع حال ضعفه وهو وجود المقتضى لجوازه عند قوته وهو حال عدم المقتضى أولى لكن إذا قلنا بهذا فانتفاء الحكم لا انتفاء المقتضى أظهر في العقل من انتفائه لحصول المانع هكذا قاله في المحصول وعلى هذا فدعى الأول أرجح من مدعى الثاني فاعلمه فإنه كثير الوقوع في المباحث والمذهب الثاني أن التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضى واختاره الآمدي لأن المعلول إن كان هو العدم المستمر فباطل لأن المانع حادث والعدم المستمر أولى واستناد الأزل إلى الحادث ممتنع وإن كان هو العدم المتجدد فهو المطلوب لأن العدم المتجدد إنما يتصور بعد قيام المقتضى وأجاب المصنف بأن المعلل هو العدم المستمر ولا استحالة فيه لأن العلل الشرعية معارف والحادث يجوز أن يكون معروفاً للأزل كما أن العالم معروف للصانع . واعلم أن هذه المسألة من تفاريع تخصيص العلة فإنه يمتنع الجمع بين المقتضى والمانع عند من يمنع التخصيص ولا يمتنع ذلك عند من يجوز المسألة الثالثة الوصف الذي جعل علة في الأصل المقتضى عليه لا يشترط الاتفاق على وجوده فيه على الصحيح بل يكفي قيام الدليل عليه سواء كان ذلك الدليل قطعياً أو ظنياً لحصول المقصود به وقياساً على سائر المقدمات وسيأتي الكلام على وجوده في الفرع . المسألة الرابعة : الوصف المانع قد يكون دافعاً للحكم فقط أي إذا قارن ابتداء دفعه وإن وجد في الإثناء لم يقدر ، وقد يكون رافعاً فقط أي بالعكس مما تقدم وقد يكون دافعاً ورافعاً فالأول كالعدة فإنها تمنع ابتداء النكاح لا دوامه فإن المرأة أو اعتدت عن وطء الشبهة لم ينفسخ نكاحها . وأما الثاني :

أحد الحكمين لا يمكن أن يترتب عليها الحكم الآخر لأن ثبوت الحكم الآخر بهذه العلة مشروط بشرط مضاد لا يمتنع مع ذلك الشرط كالتييمم فإنه مع العجز عن استعمال الماء شرط لصحة الصلاة التي صلاحها بالتييمم ومع القدرة على استعماله شرط لبطلان تلك الصلاة وفيه نظر لأن المجموع من الوصف والشرط علة لأحد المتضادين وهو غير علة للضد الآخر بل هو مع شرط آخر علة له كذا ذكر الجاربردي أقول كلامنا في كون الوصف الواحد علة للمتضادين بشرطين لا يكونونه شرطاً لهما بقيد فلو فرض أن التيمم علة لصحة الصلاة مع

فكالطلاق فإنه يرفع النكاح ولكن لا يدفعه فإنه الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد وأما الثالث فكالرضاع وهو واضح * المسألة الخامسة : العلة الواحدة قد يعمل بها معلول واحد وهو ظاهر وقد يعمل بها معلولان متباينان أى فى ذاتين ~~فكالقتل الصادر من زيد~~ وعمر فإنه يوجب القصاص على كل واحد منهما ولا يتأتى ذلك فى الذات الواحدة لاستحالة اجتماع المثلين وقد يعمل بها معلولان مختلفان بجواز اجتماعهما كالحيض فإنه علة لتحريم القراءة ومس المصحف والصوم والصلاة وقد يعمل بها معلولان متضادان لكن بشرطين متضادين كالجسم يكون علة للسكون بشرط البقاء فى الحيز والحركة بشرط الانتقال عنه وقد اقتصر المصنف على هذا القسم الأخير وإنما اشترطنا فيه حصول الشرطين المتضادين لأنه إن لم يكن للمعلولين المتضادين شرط أصلاً أو كان لهما شرط واحد أو شرطان مختلفان فإنه يلزم منهما اجتماع الضدين وهو محال وأعلم أنه يشترط فى العلة أيضاً شرطان أحدهما أن لا يكون دليلها متاولاً ولا لحكم الفرع كما لو قال قائل السفرجل مطعوم فيجرى فيه الربا قياساً على البر ثم يستدل على كون الطعم علة لتحريم الربا فى البر بقوله عليه الصلاة والسلام « لا تنبعوا الطعام بالطعام » وسياق مثله فى الحكم أيضاً وهذا الشرط اختاره ابن الحاجب ونقله الآمدى عن بعضهم وتوقف فيه الثانى ما ذكره الآمدى وابن الحاجب أن لا تكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها بما يرجح على الحكم الذى استنبط منه بالإبطال وذلك كتعميل وجوب الشاة فى الأربعين بدفع حاجة الفقراء فإنها تقتضى جواز إخراج القيمة ويلزم من جواز إخراج القيمة عدم وجوب الشاة وإنما قلنا لا يجوز لأن ارتفاع الأصل المستنبط منه يوجب إبطال العلة المستنبطة لتوقف علمتها على اعتبارها قال (الفصل الثانى فى الأصل والفرع أما الأصل فشرطه ثبوت الحكم فيه بدليل غير القياس لأنهما إن اتحدا

للمعجز ولبطالانها مع القدرة لكان مما نحن فيه والجواب عن النظر أن الشرط خارج عن العلة ولذا يقولون بجواز تخلف الحكم عن العلة لانتفاء الشرط * (الفصل الثانى فى الأصل والفرع) أى المباحث المتعلقة بها (أما الأصل فشرطه) أمور سبعة الأولى (ثبوت الحكم فيه) لأن إيجابات مثل حكم الأصل فى الفرع فرع ثبوته فيه ، والثانى أن يكون حكماً شرعياً عند من لا يجوز القياس فى القضايا العقلية واللغوية إذ المطلوب به حينئذ إنما يكون إيجاب حكم شرعى للمساواة فى علمته ولا يتصور إلا بذلك فلو قال شراب مسكر فيوجب الحد كما يوجب الاسكار أو كما يسمى خمرأ كان باطلاً من القول خارجاً عن الانتظام والثالث أن يكون بدليل شرعى أما كونه بالدليل فلأن الأحكام الشرعية لا بد لها مما يدل عليها لا متاع تنكليف ما لا يطاق وأما كونه شرعياً فلأن العقل لا مجال له فى الشرع والرابع أن يكون (بدليل غير القياس لأنهما) أى الشأن على تقدير كون الدليل قياساً (إن اتحدا

في العلة فالقياس على الأصل الأول وإن اختلفا لم ينعقد الثاني وأن لا يتناول دليل الأصل الفرع وإلا لصاع القياس وأن يكون حكم الأصل معللاً بوصف معين وغير متأخر عن حكم الفرع إذا لم يكن لحكم الفرع دليل سواه (أقول لما فرغ من الكلام على العلة التي هي أحد أركان القياس شرع في

في العلة) أي الجامعان إن كانت العلة في الأصل هي نفس العلة بينه وبين الفرع كما يقال الذرة مكمل لمطعم فيكون ربوا كالأرز فإنه ربوي لتلك العلة كالشعير (فالقياس) حينئذ (على الأصل الأول) وكان ذكر الأصل المتوسط بين أصله وفرعه تطويلاً بلا طائل (وإن اختلفا) أي الجامعان كما يقال الجذام عيب ينفسخ به البيع فينفسخ به النكاح كالرتق ينفسخ به النكاح لأنه مفوت الاستمتاع كالجب فان الجامع بين الجذام والرتق كون كل منهما عيباً ينفسخ به البيع وبين الرتق والجب كون كل منهما عيباً يفوت الاستمتاع (لم ينعقد) القياس (الثاني) كقياس الجذام على الرتق لأن ما ذكر من الجامع بين الرتق والجب غير وجودي في الجذام فلا يمكن إثبات الحكم فيه وهو انفساخ النكاح مثله آخر جامع للصورتين أن نقول في الوضوء عبادة فتشترط فيه النية كالتيتم ثم نقول لأنه عبادة كالصلاة فتشترط العلة أو نقول أو لأنه طهارة كالتيتم ثم نقول أنه عبادة كالصلاة فلم يتحد (و) الخامس (أن لا يتناول دليل) حكم (الأصل الفرع وإلا) لو تناوله (لصاع القياس) لأنه حينئذ يكون إثبات الحكم في الفرع به لا بالقياس مثاله في الذرة مطعم فلا يجوز بيعه بخمسه متفاضلاً قياساً على البر فيمنع في البر فيقول قال عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا يدا بيد سواء بسواء فان الطعام يتناول الذرة كما يتناول البر وحينئذ لا يكون جمل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً أولى من العكس كذا ذكر المحقق قال الفاضل قد يجاب بأنه لا يجوز أن يكون دلالة عليه أقوى فيكون بالاصالة أولى وبأن معاضد الأدلة مما يقوى الظن وقد كثر في كتب الفقه إثبات الحكم الواحد بأشياء من الأدلة (و) السادس (أن يكون حكم الأصل معللاً بوصف معين) أي متميز عن آخر تميزاً نوعياً أو نحوه ليتأتى رد الفرع إليه بأنه لو أبهم وقيل وجبت الزكاة في الحلي قياساً على المضروب بالعلة الموجبة للحكم فيه لم يكن الحلق الفرع فيه السابح كون التعليل بوصف (وغير متأخر عن حكم الفرع إذا لم يكن لحكم الفرع دليل سواه) أي القياس إذ لو تأخر حينئذ كان حكم الفرع قبل هذا الأصل ثابتاً من غير دليل وهو باطل لافضائه إلى التكليف بما لا يطاق أما لو كان له دليل سواه جاز تأخر الأصل عن حكم الفرع لأنه يكون ثابتاً قبله بذلك الدليل ويكون القياس دليلاً آخر عليه وحينئذ لا يلزم الانوارد الأدلة

الكلام على الركنين الباقيين وهما الاصل والفرع فأما الاصل فذكر له خمسة شروط *
 الاول ثبوت حكمه وهو واضح * الثاني أن يكون ذلك الحكم ثابتاً بدليل من الكتاب أو
 السنة أو اتفاق الامة فان كان متفقاً عليه بينهما فقط وبغيره بالقياس المركب ففي صحة
 القياس عليه مذهبان حكاهما في الاحكام واختار ابن الحاجب أنه لا يصح قال وعمله عند
 اختلافهما في العلة أو في وصف الحكم المستدل عليه هل له وجود في الاصل أم لا فلو سلم
 الخصم أنها العلة وانها موجودة أو أثبت المستدل أنها موجودة انتهض الدليل على الخصم وإن
 كان مذهبا لاحدهما فقط فهو على قسمين * أحدهما أن يكون مذهبا للمستدل دون المعارض
 وذلك بأن يكون المستدل قد أثبت حكمه بالقياس على شيء فان كان كذلك فانه لا يصح
 القياس عليه عند الجمهور خلافاً للحنابلة وأبى عبد الله البصري وإليه أشار بقوله بدليل غير
 القياس مثاله قول القائل السفرجل مطهرم فيكون ربوا بالقياس على التفاح ثم يقيس التحريم
 في التفاح عند توجه منعه على البر بجامع الطعم أيضاً وكذلك قول القائل الجرام عيب فيفسخ به
 البيع فيفسخ به النكاح قياساً على الرق وهو استدلال على الجمع والجامع هو الفسخ بالعيب
 ثم يقاس الرق على وجه منعه على الحب بجامع فوات الاستمتاع وإنما قلنا لا يجوز لأن
 القياسين ان اتحدا في العلة كما في المثال الاول فيكون قياس الفرع الثاني إنما هو على الاصل
 الاول دون الاصل الثاني وحينئذ فيكون ذكر الاصل الثاني لغوا وان اختلفا في العلة كما
 في المثال الثاني لزم أن لا ينعقد القياس الثاني لأن علة ثبوت الحكم في الفرع الاول الذي
 هو أصل للقياس الثاني هو الوصف الجامع بين الاول وفرعه وهي غير موجودة في الفرع
 الثاني وأيضاً فالحكم في الفرع المتنازع فيه أولاً وهو فسخ النكاح بالجذام إنما يثبت بما يثبت به
 حكم أصله فإذا كان حكم أصله وهو الرق ثابتاً بعلة أخرى وهي العلة التي استنبطت من الاصل
 الآخر فيمتنع تعدية الحكم بغيرها وان جوزنا تعليل الحكم بعلمتين مستنبطتين لأن ذلك
 الغير لم يثبت اعتبار الشارع له لكون الحكم الثابت معه ثابتاً بغيره بالاتفاق وإذا كان غير

وهو جائز وقيل يشترط عدم تأخر الاصل مطلقاً إذ يلزم من تقدم الفرع أن لا يثبت
 بالاصل لامتناع تحصيل الحاصل ولذا قد حوا في قياس الوضوء على التيمم في اشتراط النية
 لثبوت الوضوء قبل التيمم لورود حكم التيمم بعد الهجرة أقول ان أريد بإفادة القياس الحكم
 تعريفه ابتداء من غير سبق معرف له فالحق القول الاخير وان أريد أعم فالحق التفصيل كما
 ذكره المصنف فان قلت هنا شرط آخر لم يذكره المصنف وهو أن لا يكون حكم الاصل منسوخاً
 لأنه إنما تعدى باعتبار الشارع الوصف الجامع في الاصل حيث أثبت الحكم به ولما زال الحكم
 مع ثبوت الوصف علم انه لم يبق معتبراً في نظر الشارع فلا يعتدى الحكم به إذ لم يبق الاستلزام الذي

معتبر امتنع ترتب الحكم عليه * القسم الثاني : أن يكون مقبولا عند المعارض ممنوعاً عند
المستدل بالقياس باطل كما قاله الآمدى وابن الحاجب لأن هذا القياس يتضمن اعتراف
المستدل بالخطأ فى الأصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم فلا يصح منه بناء الفرع عليه فان
جعله إلزاماً للمعارض فقال هذا هو عندك علة للحكم فى الأصل وهو موجود فى محل النزاع
فيلزمك الاعتراف بحكمه وإلا فيلزم إبطال المعنى وانتفاضة لتخلف الحكم عنه من غير
مانع ويلزم من إبطال التعليل به امتناع إثبات الحكم به فى الأصل فهو أيضاً فاسد لأن الخصم
له أن يقول الحكم فى الأصل ليس عندى ثابتاً بهذا الوصف وبقريره فليس تصويبه
فى الأصل لخطئه فى الفرع بأولى من العكس قاله الآمدى * الشرط الثالث : أن لا يكون الدليل
المدال على حكم الأصل متناولاً للفرع لأنه لو تناوله لكان لإثبات الحكم فى الفرع بذلك الدليل
لا بالقياس وحينئذ فيضيع القياس هكذا دلله المصنف تبعاً للحاصل وعلمه الإمام والآمدى
بأنه لو تناوله لم يكن جمل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً بأولى من العكس * الشرط الرابع : أن
يكون حكم الأصل معللاً بعلة معينة غير مبهمه لأن الحاق الفرع بالأصل لأجل وجود العلة
يستدعى العلم بمحصل العلة والعلم بمحصل العلة متوقف على تعليل حكم الأصل وعلى تعيين
هله * الشرط الخامس : أن يكون حكم الأصل غير متأخر عن حكم الفرع إذا لم يكن لحكم الفرع
دليل سوى القياس لأنه لو كان كذلك لكان يلزم أن يكون حكم الفرع قبل مشروعية الأصل
حاصلاً من غير دليل وهو تكليف مالا يطاق اللهم إلا أن يذكر ذلك بطريق الإلزام
للخصم لا بطريق إنشاء الحكم فإنه يقبل كما قاله الآمدى وابن الحاجب أما إذا كان للفرع دليل
آخر غير القياس فإنه لا يشرط تقدم حكم الأصل عليه لأن حكم الفرع قبل حكم الأصل يكون
ثابتاً بذلك الدليل وبعده يكون ثابتاً به وبالقياس وغاية ما يلزم أن تتوارد أدلة على مدلول
واحد وهو غير ممتنع ومثاله قياس الشافعى إيجاب النية فى الوضوء على إيجابها فى التيمم فإن
التيمم متأخر عن الوضوء إذ مشروعيته بعد الهجرة ومشروعية الوضوء قبلها ومع ذلك فالقياس
صحيح فإن وجوب النية فى الوضوء دليل آخر وهو قوله عليه الصلاة والسلام إنما الأعمال
بالنيات نعم إنما يتم ذلك مثالنا إذا ورد الحديث قبل مشروعية الوضوء فإن كان بعدها فلا
لأن المحذور باق وإلى هذا أشار بقوله وغير متأخر وهو منصوب عطفاً على خبر كان وهذا
التفصيل قاله الامام والمصنف وأشار إليه الغزالى فى المستصفى ولم يتعرض له الآمدى ولا ابن

كان دليلاً للثبوت قلنا أول الشرائط ثبوت الحكم فى الأصل وهذا إنما يكون لو لم ينسخ فإن قلت يفهم
الثبوت فى الجملة قلنا المراد اشتراط ثبوته حال المقايضة إذ الظاهر من كون الشيء مشروطاً لآخر

الحاجب بل أطلقا المنع قال : (وشرط الكرخي عدم مخالفة الأصل أو أحد أمور
ثلاثة التخصيص على العلة والإجماع على التعليل مطلقاً وموافقة أصول
آخر والحق أنه يطلب الترجيح بينه وبين غيره وزعم عثمان البتي قيام
ما يدل على جواز القياس عليه

وجوب تحققه حال ما يتحقق الآخر (وشرط الكرخي) في الأصل شرطاً آخر أي (عدم
مخالفة الأصل) أي أن لا يكون حكمه مخالفاً لحكم الأصول من الكتاب والسنة وغيرهما كشهادة
خزيمة وحده إذا جعلت أصلاً في جواز قياس الحكم بمعدل واحد عليها وكالمرأى إذا قيس
جواز الميب عليه (أو أحد أمور ثلاثة) أن خالف الأصول الأول (التخصيص على العلة)
أي علة الحكم لأن تخصيص الشارع على العلة كالتصريح منه بوجوب القياس كما مر (و
الثاني (الإجماع) أي إجماع الأمة (على التعليل) أي تعليل حكم الأصل (مطلقاً) سواء
اختلفوا في علة الحكم أو لم يختلفوا أي لا يكون الأصل المخالف لسائر الأصول من المسائل
التبعية التي لا تعمل اتفاقاً (و) الثالث (موافقة أصول آخر) أي يكون القياس على هذا
الأصل موافقاً لسائر القياسات على أصول آخر (والحق) عند المصنف (أنه) إن لم يكن
موافقاً لسائر الأصول (يطلب الترجيح بينه وبين غيره) أي بين القياس عليه والقياس على
أصول آخر كما يأتي بيانه في باب الترجيح ويعمل بما يرجح في نظره وتفصيل ذلك أن ما ورد
بخلاف قياس الأصول أن كان دليلاً مقطوعاً به كان أصلاً بنفسه لأن معنى الأصل إنما هو هذا
على ما ذكر العبري فكان القياس عليه كالقياس على غيره فوجب الذهاب إلى الترجيح وإن لم
يكن مقطوعاً به فإن لم يكن علة حكمه منصوصة كان القياس على الأصول أولى من القياس عليه
لأن طريقها معلوم وطريقه مظنون وإن كان علة حكمه منصوصة يتساوى القياسان لأن القياس
على الأصول مخترع بأن طريق حكمه معلوم دون طريق حكمته وهذا القياس بالعكس أو طريق
حكمه مظنون فلهكل منها رجحان على الآخر من وجه ويتساويان كذا ذكر العبري أقول قد
يتوهم أن الكلام فيما خالف جميع ما عداه من الأصول والظاهر أن معنى قوله وموافقة أصول
آخر أن الأصل على تقدير مخالفته للأصول أن وافق أصولاً غير الأصول التي يخالفها
يصح القياس عليه ويعمل به ومعنى قوله والحق الخ أنه على تقدير مخالفة للأصول لا بشرط
أحد الأمور الثلاثة بل أبطلت الترجيح بين ذلك الأصل وما يخالفه من الأصول
فما ترجح منهما يلحق الفرع به (وزعم عثمان البتي قيام ما يدل على جواز
القياس عليه) أي لا يقاس على الأصل حتى يقوم الدليل على جواز القياس سوى الدليل

ويُشَرُّ المَرِيئِيُّ الإِجْمَاعَ عَلَيْهِ أَوْ التَّنْصِيفَ عَلَى الْعِلَّةِ وَضَعْفُهُمَا ظَاهِرٌ) أَقُولُ لَمَّا ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ الشُّرُوطَ الْمُعْتَبَرَةَ فِي الْأَصْلِ أَرَدَ بِهَا بِشُرُوطَ اعْتِبَارِهَا فِيهِ بَعْضُهُمْ فَهِيَ هَلْ يَجُوزُ الْقِيَاسُ عَلَى مَا يَكُونُ حُكْمُهُ مُخَالَفًا لِلْأَصُولِ وَالْقَوَاعِدِ الْوَارِدَةِ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ كَالْعَرَايَا أَمْ لَا فِيهِ خِلَافٌ ذَهَبَ جَمَاعَةٌ مِنَ الشَّافِعِيَّةِ وَالْحَنَفِيَّةِ إِلَى جَوَازِ الْقِيَاسِ عَلَيْهِ مُطْلَقًا إِذَا عَقِلَ مَعْنَاهُ وَجُزِمَ الْآمَدَى بِأَنَّهُ كَمَا يَجُوزُ مُطْلَقًا وَهُوَ مُقْتَضَى كَلَامِ ابْنِ الْحَاجِبِ وَقَالَ الْكَرْخِيُّ لَا يَجُوزُ إِلَّا بِأَحَدٍ أُمُورٍ ثَلَاثَةٌ الْأَوَّلُ تَنْصِيفُ الشَّارِعِ عَلَى عِلَّةِ حُكْمِهِ لِأَنَّ تَنْصِيفَهُ عَلَى الْعِلَّةِ كَالْتَصَرُّحِ بِالْقِيَاسِ عَلَيْهِ الثَّانِي أَنَّ تَجْمُعَ الْأَمَةِ عَلَى تَعْلِيلِهِ فَلَا يَكُونُ مِنَ الْأَحْكَامِ التَّعْبُدِيَّةِ الَّتِي لَا تَعْمَلُ بِالِاتِّفَاقِ وَلَا مِنَ الْأَحْكَامِ الَّتِي اخْتَلَفَتْ فِي تَعْلِيلِهَا كَالنَّظِيرِ بِأَلْمَاءٍ ثُمَّ إِذَا أَجْمَعُوا عَلَى التَّعْلِيلِ فَلَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَتَّفَقُوا عَلَى تَعْيِينِ الْعِلَّةِ أَمْ يَخْتَلِفُوا فِيهَا وَآلِيهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ مُطْلَقًا وَالثَّلَاثُ أَنْ يَكُونَ الْقِيَاسُ عَلَيْهِ مُوَافِقًا لِأَصُولٍ أُخْرَى وَالْحَقُّ عِنْدَ الْإِمَامِ وَأَتْبَاعِهِ وَمِنْهُمْ الْمُصَنِّفُ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى الْمُجْتَهِدِ أَنْ يَطْلُبَ التَّرْجِيحَ بَيْنَ الْقِيَاسِ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ الَّذِي خَافَ بِأَقْيَ الْأَصُولِ وَبَيْنَ الْقِيَاسِ عَلَى أَصُولٍ أُخْرَى بِمَا يُمْكِنُ التَّرْجِيحُ بِهِ مِنَ الطَّرِيقِ الْمَذْكُورَةِ فِي تَرْجِيحِ الْأَقْيَسَةِ فَعَلَى هَذَا قَالَ الْإِمَامُ هَذَا الْأَصْلُ الَّذِي وَرَدَ عَلَى خِلَافِ قِيَاسِ سَائِرِ الْأَصُولِ إِنْ كَانَ دَلِيلًا مُقْطَعًا بِهِ كَانَ أَصْلًا بِنَفْسِهِ فَيَكُونُ الْقِيَاسُ عَلَيْهِ كَالْقِيَاسِ عَلَى غَيْرِهِ فَيَرْجَحُ الْمُجْتَهِدُ بَيْنَهُمَا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُقْطَعًا بِهِ فَإِنْ كَانَتْ عَلَيْهِ مَنْصُوصَةٌ فَيَجِبُ التَّرْجِيحُ بَيْنَهُمَا أَيْضًا لِأَنَّ الْقِيَاسَ عَلَى الْأَصُولِ بِأَنَّ طَرِيقَ حُكْمِهِ مَعْلُومٌ وَإِنْ كَانَ طَرِيقُ عِلَّتِهِ غَيْرَ مَعْلُومٍ وَهَذَا الْقِيَاسُ بِالْعَكْسِ فَتَعَادُلًا وَإِنْ لَمْ تَكُنْ عِلَّتُهُ مَنْصُوصَةً فَالْقِيَاسُ عَلَى بَاقِي الْأَصُولِ أَوَّلَى وَهَذِهِ الصُّورَةُ الْآخِرَةُ وَارِدَةٌ عَلَى الْمُصَنِّفِ وَلِلشَّافِعِيِّ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ اخْتِلَافٌ تَقْدِمُ ذِكْرَهُ فِي أَوَائِلِ الْقِيَاسِ وَزَعَمَ عُثْمَانُ الْبَتِّيُّ أَنَّهُ لَا يَقَاسُ عَلَى أَصْلِ حَتَّى يَقُومَ دَلِيلٌ عَلَى جَوَازِ الْقِيَاسِ عَلَيْهِ بِمَخْصُوصَةٍ وَعَبَّرَ صَاحِبُ الْحَاصِلِ عَنْ هَذَا بِقَوْلِهِ وَزَعَمَ عُثْمَانُ الْبَتِّيُّ اشْتِرَاطَ قِيَامِ مَا يَدُلُّ عَلَى جَوَازِ الْقِيَاسِ فَتَبَعَهُ الْمُصَنِّفُ عَلَى عِبَارَتِهِ وَلَكِنَّهُ نَمَى لَفْظَةً اشْتِرَاطَ وَلَا يَدُلُّ مِنْهَا قَالَ التَّرَاوِيُّ وَالْمُرَادُ مِنْ وَرُودِ الدَّلِيلِ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْبَابِ مِنْ حَيْثُ هُوَ لَا عَلَى الْمَسْأَلَةِ الْمَقَاسُ عَلَيْهَا بِمَخْصُوصَةٍ فَإِنْ كَانَتْ الْمَسْأَلَةُ مِنْ مَسَائِلِ النِّكَاحِ فَلَا يَدُلُّ مِنْ وَرُودِ دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَى جَوَازِ الْقِيَاسِ فِي النِّكَاحِ وَإِنْ كَانَتْ مِنْ مَسَائِلِ الطَّلَاقِ فَلَا يَدُلُّ مِنْ دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَى جَوَازِ

الموجب لأصل القياس (ويشر المريسي) أحد الأمرين أما (الإجماع عليه) قال العبري أي انعقاده على كون حكم الأصل معللاً في الجملة (أو التنصيص على العلة) بعينها وقال الجاربردي معنى الإجماع عليه أن يكون الأصل مجمعا عليه أقول الظاهر الأول بقرينة ما سبق من قوله والاجماع على التعليل في مذهب الكرخی (وضمفها) أي قول البتّي والمريسي (ظاهر) لأن

القياس فيه (قوله وبشر المريسي) أى وزعم بشر المريسي أن شرط الأصل انعقاد الإجماع على كونه حكمه معللا وثبوت النص على غير تلك العلة هذا لفظ المحصول وكلام المصنف يخالفه من وجهين أحدهما فى اشتراط الإجماع على الأصل والموقع له فيه إنما هو صاحب الحاصل فانه قال زعم بشر المريسي أن شرط القياس أن يكون حكم الأصل مجمعا عليه والعلة منصوصة هذا لفظه والثانى فى اشتراطه أحد الأمرين والموقع له فيه هو صاحب التحصيل (قوله وضعفهما ظاهر) يعنى مذهب البقي ومذهب المريسي فان عموم قوله تعالى فاعتبروا ينفى هذه الشروط وكذلك عمل الصحابة وذهب قوم إلى أن المحصول بالعدد لا يجوز القياس عليه حتى قالوا فى قوله عليه الصلاة والسلام خمس يقتلن فى الحل والحرم أنه لا يقاس عليه قال فى المحصول والحق جوازه لما قلناه وقد قدم المصنف فى أرائل القياس مذاهب أخرى تناسب هذين المذهبين فلو جمع الكل فى موضع واحد لكان أولى قال : (وأما الفرع فشرطه وجود العلة فيه بلا تفاوت وشرط العلم به والدليل على حكمه إجمالا

عموم قوله تعالى فاعتبروا ينفى هذه الشروط أولا ناحتى علنا ثبوت الحكم فى الأصل بوصف وعلنا وجود الوصف فى الفرع غلب على الظن ثبوته فيه أيضا فلا حاجة إلى هذه الشروط (وأما الفرع فشرطه وجود العلة) أى الوصف المعمول علة لحكم الأصل (فيه) أى الفرع (بلا تفاوت) بينهما فى الوصف لافى الممانعة ولا فى زيادة ونقصان لأن اثبات مثل حكم الأصل فى الفرع إنما يتصور عند تماثل الوصفين فيها وعند أتماثل يجب عدم التفاوت كذا ذكر العبري أقول التماثل لا يستلزم عدم التفاوت فى الزيادة والنقصان لأن ترى أن التمييز يقاس فى الحرمة على الحر للشدّة المطربة مع ثبوتها فى المحليين على التفاوت والأقرب أن معنى قوله بلا تفاوت ثبوت تلك العلة فى الفرع من غير زيادة منافية للحكم الثابت بالنص ولا نقصان كذلك وإلا لما ثبت الحكم فى الفرع واليه أشار الجاربردى وعند البعض (وشرط العلم به) أى حصول الحكم العلة بوجود الحكم فى الفرع وزعم أن الظن لا يكفى كذا ذكر العبري قال الجاربردى أن شرط البعض للقطع بوجود علة الأصل فى الفرع وهذا أظهر لسبق ذكر وجود العلة بغير قرينة دون الحكم وعند أبى هاشم شرط (والدليل على حكمه) أى الفرع (إجمالا) يعنى لأبد أن يكون الحكم فى الفرع مدولا عليه بنص يدل عليه إجمالا لا تفصيلا والقياس يفصله ويعينه كالجد مع الاخوة فان الشرع دل على ارثه فى الجملة فقاسه بعضهم على ابن الابن فى الحجب وبعضهم على الاخ فى المقاسمة مع الاخوة لتساوى مرتبتي الجد والاخ فى إدلائهما

ورُدَّ بأنَّ الظنَّ يَحْصُلُ دونَها) أقول يشترط في الفرع أن يوجد فيه علة مماثلة لعلَّة الأصل أما في عينها كقياس النيز على الخمر بجماع الشدة المطربة أوفى جنسها كقياس وجوب القياس في الأطراف على القصاص في النفس بجماع الجناية وشرط المصنف أيضاً أن لا تتفاوت العلتان أى لا في الماهية ولا في الزيادة ولا في النقصان كما صرح به في المحصول وهو مخالف لما تقدم من كون القياس قد يكون مساوياً وقد يكون أولى وقد يكون أخفى وإنما شرطنا المماثلة لأن القياس كما تقدم عبارة عن إثبات مثل حكم الأصل في الفرع وإنما يتصور ذلك عند مماثلة الوصف الموجود في الفرع للوصف الموجود في الأصل وإلا لم يحصل بين الحكمين تماثل وإذا وجب تماثل الوصفين وجب عدم التفاوت بينهما وهو المطلوب وشرط بعضهم حصول العلم بوجود العلة في الفرع وزعم أن ظن وجوده لا يكفي وشرط أبو هاشم أن يكون الحكم في الفرع قد دل عليه الدليل إجمالاً حتى يدل القياس على تفصيله قال ولولا أن الشرع ورد بميراث الجدة جملة وإلا لم تستعمل الصحابة القياس في توريثه مع الأخوة وإلى هذين الشرطين الضعيفين أشار بقوله وشرط كذا وكذا وهو مبنى للمفعول ثم رد المصنف هذين الشرطين بأن ظن وجود الحكم في الفرع حاصل عند ظن وجود العلة فيه من غير وجود الشرطين المذكورين والعمل بالظن واجب وشرط الآمدي وابن الحاجب أن لا يكون حكم الفرع منصوصاً عليه وادعى الآمدي أنه لا خلاف فيه قال لأن كلا منهما إذا كان منصوصاً عليه فليس قياس أحدهما على الآخر بأولى من العكس وهذا الشرط نقله الإمام عن بعضهم ثم نقل عن الأكثرين أنه لا يشترط قال لأن ترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز قال : (تفهيمه يُستعملُ القياسُ على وجه التلازم ففسي الثبوت يُجْعَلُ حُكْمُ الأصلِ ملزوماً

إلى الميت بآبائه (ورد) كل من الشرطين (بأن الظن) أى ظن ثبوت الحكم في الفرع بعد حصول الظن بعملية الوصف في الأصل ووجوده في الفرع (يحصل دونها) أى بدون هذا بين الشرطين فلا يشترط شيء منها وما يؤيد ذلك أن الصحابة قالوا قول الرجل لأمه أنه أنت حرام على علي بن أبي طالب والطلاق والظهار قال أبو بكر وعمر رضي الله عنهما هو بين وقال علي وزيد رضي الله عنهما هو ثلاث طلاقات وقال ابن مسعود رضي الله عنه هو طلاق واحدة وقال ابن عباس رضي الله عنه هو ظاهر ولم يوجد في الفرع نص دال على الحكم لإجمالاً ولا تفصيلاً ~~كذا~~ ذكر الجاربردى أقول الظاهر جعلهم ذلك من قبيل أحد المذكورات الثابت حكمه بالنص لا لإثبات أحكامها فيه بالقياس عليها اللهم إلا أن يحمل على أنه كاليمين وكذا في الطلاق والظهار (تفهيمه) قد (يستعمل القياس على وجه التلازم) أى صورته لإثباتها ونفيها (ففسي الثبوت يجعل حكم الأصل ملزوماً) بحكم الفرع ويجعل

وفي النقيضه لازماً مثل لما وجبت الزكاة في مال البالغ للمشتري بينه وبين مال الصبي وجبت في ماله ولو وجبت في الحلي لو وجبت في اللآلئ قياساً عليه واللازم مُنتفٍ فالملتزم مثله) أقول اعلم أن أهل الزمان يستعملون القياس الشرعي على وجه التلازم أي على النوع المسمى عند المنطقيين بالقياس الاستثنائي فيثبتون به الحكم تارة وينفونه أخرى وأراد المصنف التنبيه عليه في آخر القياس فلذلك سماه تنبيهاً فطريق استعماله أنه إن كان المقصود إثبات الحكم فيجعل حكم الأصل ملزوماً لحكم الفرع وتجعل العلة المشتركة بين الأصل والفرع دليلاً على الملازمة وحينئذ فيلزم من ثبوت حكم الأصل ثبوت حكم الفرع لأنه يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم وإن كان المقصود نفي الحكم فيجعل حكم الفرع ملزوماً ونقيض حكم الأصل لازماً وتجعل العلة المشتركة دليلاً على الملازمة أيضاً وحينئذ فيلزم من نفي اللازم نفي الملزوم مثال الأول أن يعدل عن قول القائل تجب الزكاة على الصبي قياساً على البالغ بجامع ملك النصاب أو دفع حاجة الفقير إلى قولك لما وجبت الزكاة في مال البالغ للعلة المشتركة بينه وبين مال الصبي وهي ملك النصاب أو دفع حاجة الفقير لزم أن تجب في مال الصبي فقد جملنا ما كان أصلاً ملزوماً لما كان فرعاً وجعلنا العلة الجامعة دليلاً على التلازم ومثال الثاني أن يعدل عن قول القائل لازكاة في الحلي قياساً على اللآلئ بجامع الزينة إلى قولنا لو وجبت الزكاة في الحلي لوجبت في اللآلئ واللازم منتفٍ لأنها لا تجب في اللآلئ فالملزوم مثله وجه الملازمة اشتراكها في الزينة ولما كانت المقدمة المنتجة في المثال الأول إنما هو إثبات الملزوم استعمل المصنف فيه لفظ

القياس بياناً للملازمة حتى يلزم من ثبوت حكم الأول ثبوت الثاني (وفي النفي) يجعل (نقيضه) أي نقيض حكم الأصل (لازماً) لنقيض حكم الفرع بعد إثبات الملازمة بين الحكمين بالقياس حتى يلزم الحكم بعكس النقيض من انتفاء حكم الفرع انتفاء حكم الأصل مثاله في الثبوت (مثل) قولنا (لما وجبت الزكاة في مال البالغ للمشتري بينه وبين مال الصبي) وهو تطهير المزكي أو دفع حاجة الفقير (وجبت في ماله) أي الصبي قياساً عليه لكنها واجبة في مال البالغ وفقاً فيجب في مال الصبي ولفظ لما في قول المصنف إنما يدل على وضع المقدم لما روى عن سيويه أن لما لوقوع الثاني لوقوع الأول كما أن لولانتفاء الثاني لانتفاء الأول ولذا لم يذكر المقدمة الاستثنائية كما ذكرناها في الصورة الثانية ومثاله في النفي مثل (ولو وجبت) الزكاة (في الحلي) المشترك بينه وبين الآلئ (لوجبت في اللآلئ قياساً عليه واللازم) وهو الوجوب في اللآلئ (منتفٍ) فالملزوم (وهو الوجوب في الحلي منتفٍ) مثله) فإن قلت مقتضى لو على ما ذكرت انتفاء الثاني

كما لا فادتها ذلك ولما كانت المقدمة المنتجة في المثال الثاني إنما هو نفي اللازم استعمال المصنف فيه لفظ لو لكونها دالة على امتناع الشيء لامتناع غيره قال (الكتاب الخامس في دلائل اختلاف فيها وفيه بابان الباب الأول في المقبولة منها وهي ستة الأول الأصل في المنافع الإباحة لقوله تعالى : (خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ - قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ - أَحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ) وفي المضار التحريم لقوله عليه السلام : لا ضرر ولا ضرار في الإسلام.

لا انتفاء الأول وهو غير سديد إذ المطلوب هنا العكس ولأنه لا يلزم نفي اللازم من نفي الملزوم قلنا ما ذكر من استعمال أصل القرينة حيث يريدون أن انتفاء الثاني في الواقع لا انتفاء الأول كما في قولك لو جئتني أكرمك وأما استعماله هنا فعلى قاعدة أهل الاستدلال فانهم يريدون أن العلم بانتفاء الثاني سبب العلم بانتفاء الأول وعليه قوله تعالى : لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا . قال الفاضل وقد شبه أحد الاستعمالين بالآخر فيقع الخطب لذلك (الكتاب الخامس في دلائل اختلاف فيها) أى في أنها هل هي أدلة الشرع أم لا (وفيه بابان) لأن الأدلة المختلف فيها قسمان مقبولة عندنا ومردودة فذكر لسلك بابا (الباب الأول في) الأدلة (المقبولة) منها (وهي ستة) القول بمقتضى الأصل أى الدلالة المستمرة التي لا تتغير إلا بما تغير بها من الأمور الضرورية والاستصحاب والاستقراء والاختصاص بالآقل والمناسب المرسل وفقد الدليل (الأول) من المقبولات التمسك بالأصل (الأصل في المنافع الإباحة) والإذن الشرعى (لقوله تعالى خلق لكم ما فى الأرض) جميعاً . فان اللام في لكم لغة تقتضى الاختصاص لجهة الانتفاع فيخص هنا ما فى الأرض بتلك الجهة فيكون الانتفاع به مأذوناً به شرعاً وقوله (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده) فان هذا الاستفهام على سبيل الإنكار لتحريم الزينة التي لنا للانتفاع بما يقتضيه اللام فينتفى الحرمة فثبت لإباحة الانتفاع قال العبرى وفيه نظر إذ لا يلزم من انتفاء الحرمة الإباحة لأنه أعم أقول المراد بالإباحة هنا الجواز بمعنى الأعم وهو عدم المنع من الفعل وقوله تعالى (أحل لكم الطيبات) فان اللام فيه كما عرفت تدل على اختصاص الطيبات هنا لجهة الانتفاع فان قلت يجوز أن يراد بالطيبات المحللات وحينئذ لا يلزم الإذن في جميع المنافع قلنا أراد المستطابات طبعاً لا ما ذكره وإلا لكان المعنى أحل لكم المحللات فهو كما ترى تكرار والأصل عدمه ثم مناط الاستدلال في الإباحة إنما هو اللام ولهذا لم يعترض إلا على مدلولها (و) الأصل (في المضار التحريم) والمنع الشرعى (لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) فالضرر والمضارة ممنوع عنه شرعاً وتحقيق ذلك أن

قيل على 'الأول' اللام 'تجىء' لغير النفع كقوله تعالى : (وإن أسأتم فلها) وقوله (والله ما فى السموات) قلنا مجازاً لاتفاق أئمة اللغة على أنها للملك ومعناه الاختصاص النافع بدليل قولهم الجبل للفرس قيل المراد الاستدلال قلنا هو حاصل من نفسه فيحمل على 'غيره' أقول لما فرغ من الكتب الأربعة المعقودة الأدلة الأربعة المنقح عليها شرع فى كتاب آخر ليان الأدلة المختلف فيها وجعله مشتملاً على ما بين الأول فى المقبول منها والثانى فى المردود فأما المقبول فسته الأول الاصل فى الأشياء النافعة هى الاباحة وفى الأشياء الضارة أى مؤلمات القلوب هو الحرمة وهذا إنما هو بعد ورود الشرع بمقتضى الأدلة الشرعية وأما قبل وروده فالتحتمل الوقف كما تقدم ثم استدل المصنف على إباحة المنافع بثلاث آيات الآية الأولى قوله تعالى : خلق لكم ما فى الأرض جميعاً . ووجه الدلالة أن البارئ تعالى

النفى هنا بمعنى النهى بقرينة أن أصل الضرر واقع فالمعنى لا يضرروا فيحرم اضرار النفس والضرر ومباشرة المضار كتناول السم وقطع العضو اضراراً فيكون حراماً (قيل على) الأصل (الأول) لا نسلم أن (اللازم) للاختصاص النافع فى الجميع بل اللام قد (تجىء لغير النفع) أيضاً (كقوله تعالى وإن أسأتم فلها) وقوله والله ما فى السموات) وما فى الأرض . فان اللام فى الأولى للصيرورة وفى الثانية للاختصاص الحالى عن الانتفاع لتنزهه تعالى عن ذلك (قلنا) اللام فى الآيتين (مجاز) باستعمال المقيد فى المطلق وهو هنا الاختصاص فى الجملة (لاتفاق أئمة اللغة على أنها للملك ومعناه) أى الملك (الاختصاص النافع بدليل قولهم الجبل للفرس) فانه لو أريد الملك الشرعى لما صح ذلك وإذا كان كذلك فاستعمالها فى غير النفع مجازاً قال العبرى وفيه فطر لما فاتته ما ذكر قبل فى باب القياس من تصريح الأئمة بأنها حقيقة فى التعليل أقول لا منافاة لجواز كونها مشتركة بينهما خصوصاً إذا صرح الأئمة بذلك والظاهر أنها للاختصاص مطلقاً كما صرح به النجاة والانتفاع والتعليل وغيرهما بخصوص المادة إلا أن فهم الانتفاع بالانتفاعى من اللامات الثلاث أمر جلى يحده كل أحد من نفسه فانكاره مكابرة (قيل) عليه سلمنا أن اللام للاختصاص النافع لكن لا نسلم إباحة جميع الانتفاعات بل (المراد) بالانتفاع المخصوص هنا (الاستدلال) لما فى الأرض على وجود الصانع فان هذا نفع عظيم (قلنا هو) أى هذا النفع وهو الاستدلال (حاصل) لكل مكلف (من نفسه) على الصانع فلو حمل الانتفاع فى الآية على الاستدلال لزم تحصيل الحاصل (فيحمل على غيره) من الانتفاعات وفيه نظر فان الاستدلال من نفسه يتأيد بالاستدلال من سائر المخلوقات فلا يكون تحصيل الحاصل كذا ذكر العبرى أقول المعنى أن هذا النوع من النفع

أخبر بأن جميع المخلوقات الارضية للعباد لأن موضوعه للعموم لاسيما وقد أكدت بقوله جميعاً واللام في لكم تفيد الاختصاص على جهة الانتفاع للمخاطبين ألا ترى أنك إذا قلت الثوب لزيد فإن معناه أنه مختص بنفعه وحيث أنه يلزم من ذلك أن يكون الانتفاع بجميع المخلوقات مأذوناً فيه شرعاً وهو المدعى الثانية قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق وجه الدلالة أن هذا الاستفهام ليس على حقيقته بل هو للانكار وحيث أنه يكون للبارئ تعالى قد أنكر تحريم الزينة التي يختص بنا الانتفاع بها لما تنصى اللام كما تقدم وإنكار التحريم يقتضى انتفاء التحريم وإلا لم يحز الانكار وإذا انتفت الحزمة تعينت الإباحة وفيه نظر فقد تقدم في أوائل الكتاب أن انتفاء الحزمة لا يوجب الإباحة الآية الثالثة قوله تعالى : أحل لكم الطيبات. وجه الدلالة أن اللام في لكم تدل على أن الطيبات مخصوصة بنا على جهة الانتفاع كما تقدم وليس المراد بالطيبات هو المباحات وإلا يلزم التكرار بل المراد بها ما استطيعه النفس لأن الأصل عدم معنى ثالث وأما المضار فاستدل المصنف على تحريمها بقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار في الإسلام وجه الدلالة أن الحديث يدل على نفي الضرر مطلقاً لأن النكرة المنفية تعم وهذا النفي ليس وارداً على الامكان ولا الوقوع قطعاً بل على الجواز وإذا انتفى الجواز ثبت التحريم وهو المدعى (قوله قيل على الاول) أى اعترض الخصم على بيان الأصل وهو إباحة المنافع بوجهين أحدهما لا نسلم أن اللام في اللغة للاختصاص النافع فانها قد تنجى لغير النفع كقوله تعالى : وإن أسأتم فلها . وقوله تعالى : والله ، انى السموات وما فى الأرض . أما فى الآية الاولى فلأنها لا اختصاص الضرر لا اختصاص النفع وأما فى الآية الثانية فلتنزهه تعالى عن الانتفاع به وأجاب المصنف بأن استعمال اللام فى غير النفع مجاز لا اتفاق أئمة اللغة على أن اللام موضوعه للملك ومعنى الملك هو الاختصاص النافع لا حقيقة المعروفة وإلا لم يصح قولهم الجل للفرس فيلزم منه أن تكون اللام حقيقة فى الاختصاص النافع وحيث أنه يكون استعمالها فى غيره مجازاً لأنه خير من الاشتراك ولتأمل أن يقول هذا يناهى ما ذكره فى القياس من كون اللام حقيقة فى التعليل وأيضاً فإن أصل اللغة لم يخصوها بالملك ولا بالاختصاص النافع بل قالوا انها للملك وما يشبه الملك وهو الاختصاص ولم يقيدوا الاختصاص بكونه نافعا وأما قولهم الجل للفرس فهو إنما يدل على صحة استعمالها فيه لا على نفي استعمالها فى الاختصاص الذى لا ينفع فانه يحتمل أن تكون موضوعه لمطلق الاختصاص ودعواه أولى لما فيه من عدم الاشتراك والمجاز الاعتراض الثانى سلبنا أن اللام للاختصاص النافع لكن ذلك الاختصاص الذى أفادته ليس بعام بل هو مطلق والمطلق يصدق بصورة وملك الصورة حاصلة هنا فان الاستدلال بالمخلوقات على وجود الصانع نفع عظيم وأجاب المصنف بأن الاستدلال على الصانع حاصل لكل عاقل من نفسه فانه يصح

أن يستدل من نفسه على حاله فينبغي حمل الانتفاع الوارد في الآيات على غير الاستدلال
تكثيراً للفائدة وفراراً من تحصيل الحاصل قال : (الثاني الاستصحاب حجة خلافاً
للحنفية والمتكلمين لنا أن ما ثبت ولم يظهر زواله ظن بقاؤه ولولا ذلك
لما تقرر المعجزة لتوقفها على استمرار

حاصل من نفسه فلو حمل الآية على هذا لم تعد أمراً جديداً بل كان مجرد تقرير للحاصل
فتحمل على انتفاعات أخر لأن الافادة خير من الاعادة (الثاني) من الأدلة (الاستصحاب)
والاستصحاب في الأصل على نوعين استصحاب الواقع كما يقال كائن فيبقى حمله على التقدير
الجائز كما يقول الحنفية لا تجب الكفارة على من أظفر بالواقع بعد ما انفرد عند القاضي
بشهادة رؤية الهلال ورد شهادته وإلا لوجب عليه بالاكل والشرب بالدليل الدال عليه
فيجاب بأنه لا يجب عليه باستصحاب الواقع وذلك لأن العدم واقع في الواقع وما هو كذلك
واقع على التقدير الجائز لأنه إذا لم يكن واقعاً على تقدير أياً كان لم يكن ذلك التقدير جائز
الوقوع لكنه جائز فيكون باقياً عليه وهذا مما يكره في الخلافات وهو غير مراد هنا
كذا ذكر الجاربري أقول يدفع بأننا لا نسلم أنه إذا لم يقع على تقدير لزم امتناع التقدير
كيف وعدم بعض الحوادث واقع مع أنه على بعض التقادير الجائزة كوجوده مثلاً لا يكون
واقعاً لامتناع اجتماعهما بل ذلك في التقادير الجائزة الغير المنافية والثاني استصحاب
الحال وهو المراد هنا مثل أن يقال الحكم القلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما كان كذلك
فهو مظلون البقاء لا يقال يجوز أن يكون مشكوك لعدم استلزام رجحان العدم رجحان
نقيضه لأننا نقول يستلزمه بضميمة يتقن أنه قد كان وهذا الاستصحاب (حجة) عند
الشافعي والمزني والصيرفي وحجة الإسلام أي يصح الاستدلال به (خلافاً للحنفية
والمتكلمين) فان عدمه لا يثبت به حكم شرعي وان تمسكوا به في النفي الأصلي وهذا
ما يقولونه حجة في الدفع لافي الإثبات حتى أن حياة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء
ملكه لا لإثبات الملك له في مال مورثه والشافعية تمسكوا به في النفي الأصلي مثل أن يقال
فيما اختلف في كونه نصاباً لم يكن الزكاة واجبة عليه والأصل بقاؤه وفي الحكم الشرعي
مثل قولهم في الخارج من غير السيلين أنه كان قبل الخروج متطهراً والأصل بقاؤه حتى يشبه
معارض والأصل عدمه (لنا) على حججه (أن ما ثبت) في الزمان الأول من وجود
أمر أو عدمه (ولم يظهر زواله) قطعاً ولأظناً (ظن بقاؤه) كما كان (ولولا
ذلك) أي لولا حصول هذا الظن (لما تقرر المعجزة) التي هي أمر خارج
للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة (لتوقفها) أي ثبوت المعجزة (على استمرار
(٩ - بدخشي ٣)

العادة! ولم تثبت الأحكام الثابتة في عهده عليه الصلاة والسلام لجواز النسخ ولكان الشك في الطلاق كالشك في النكاح ولأن الباقي يستغنى عن سبب أو شرط جديد بل يكفيهما دون الحادث ونقل عدمه

العادة (ولو جاز التغيير فيها لم تكن المعجزة خارقة لها لجواز تغييرها فلم تكن معجزة (و) أيضاً لولا ذلك (لم تثبت الأحكام الثابتة في عهده عليه الصلاة والسلام) لأنها لو لم يظن استمرارها لم يمكن الحكم بثبوتها الآن (لجواز النسخ ولكان الشك في الطلاق كالشك في النكاح) إذ لولا الظن باستمرار النكاح بعد ثبوته لحرم الوطؤ بالشك في الطلاق حرمة بالشك في النكاح أو لحل فيها ولما ساغ للعاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال بما يستدعى زماناً من حرائة أو تجارة ولا إرسال الودائع والهدايا من بلد إلى بلد بعيد ولا القراض ولا الديون واللوازم كلها باطلة وفاقاً فالمازوم مثله والحق أن بقاء الظن بثبوت الثابت أمر ضروري وما ذكر في معرض الاستدلال مجرد تنبيه فلا يتوجه عليه ما ذكره الأمدى من النوع والمعارضات (ولأن الباقي يستغنى عن سبب أو شرط جديد) لأن الحادث لا يوجد إلا بعد تحقق سببه وشرطه أى العلة النامة المشتتة على العلة الفاعلية وغيرها مما يتوقف عليه كالشرط وغيره فلا يحتاج إلى سبب وشرط جديدين في البقاء والالم تكن العلة النامة (بل يكفيها) أى بقاء الباقي (دوامها) أى السبب والشرط المتقدمين على وجوده لا الجديدين على ما يقتضيه ظاهر العبادة (دون الحادث) فإن حدوثه لا يستغنى عنهما بديهياً وحينئذ يكون ظن بقاء الباقي مراجعاً على ظن حدوث الحادث وهو البقاء هنا لأنه حينئذ يتوقف الحادث على مقدمات أكثر لا يحتاج لها الباقي فالحادث مرجوح لما عرف أن المتوقف على مقدمات أقل أرجح فأقول يقال عليه لا نسلم أن بقاء كل حادث يكفي فيه دوام علة النامة لجواز توقف البقاء على مزائد على علة الحدوث كشدة القيام للأجر في البناء مثلاً ولا يلزم عدم تمام التام بل ذلك لو كان علة البقاء علة الحدوث بعينها في كل صورة وهو ممنوع ولا نسلم أن مقدمات الحادث أكثر مما لا يحتاج هنا على احتياج كل منهما إلى السبب والشرط ويدفع الآخرون الشرط والسبب قد تحقق في الأولى فالغالب البقاء إذ الأصل عدم المانع ولم يمتنع بتحقيقهما حدوث الفناء والأصل عدمهما فالغالب عدم حدوث الفناء ويقرب من ذلك ما قال الجاربردى من أن الباقي حصل له المقضى فعدمه لا يكون إلا لمانع وما يحدث لم يمتنع بوجود ما يقتضيه فعدمه يكون بطريقتين عدم المقضى وتحقق المانع فالأول أرجح وجرداً أ (و) لأن الباقي (نقل عدمه)

لصدق عدم الحادث على 'مالا نهاية له' فيكون راجحاً (أقول الدليل الثاني من الأدلة المقبولة استصحاب الحال وهو عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول والسين فيه للطلب على القاعدة ومعناه أن المناظر يطلب الآن صحة ما مضى كاستدلال الشافعية عن أن الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء بأن ذلك الشخص كان على الوضوء قبل خروجه إجماعاً فيبقى على ما كان عليه وهو حجة عند الإمام والآدمي وأتباعها خلافاً لجمهور الحنفية والمتكلمين (قوله لنا) أى الدليل على أنه حجة وجهان أحدهما أن ما ثبت في الزمان الأول من وجود أمر أو عدمه ولم يظهر زواله لا قطعاً ولا ظناً فإنه يلزم بالضرورة أن يحصل الظن ببقائه كما كان والعمل بالظن واجب قال المصنف ولولا ذلك أى ولولا أن ما ثبت في الزمان الأول على الوجه المذكور يكون مظهر البقاء في الزمان الثاني لكان يلزم حنه ثلاثة أمور باطلة بالاتفاق أحدها أن لا تنقرر معجزة أصلاً لأن المعجزة أمر خارج للعادة متوقف على استمرار العادة فإنه لو لم يتوقف على استمرارها لجاز تغيرها فلا تكون المعجزة خارقة للعادة واستمرار العادة متوقف على أن الأصل بقاء ما كان على ما كان فإنه لا معنى للعادة إلا أن تكرر وقوع الشيء على وجه مخصوص يقتضى اعتقاد أنه لو وقع لم يقع إلا على ذلك الوجه فلو كان اعتقاد وقوعه على الوجه المخصوص يساوى اعتقاد وقوعه على خلاف ذلك الوجه لم تكن المعجزة خارقة للعادة الثاني أن لا تثبت الأحكام الثابتة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بالنسبة إلينا لجواز النسخ فإنه إذا لم يحصل الظن من الاستصحاب يكون بقاؤها مساوياً لجواز نسخها وحينئذ فلا يمكن الجزم بثبوتها ولا يلزم الترجيح من غير مرجح الثالث : أن يكون الشك في الطلاق كالشك في النكاح لتساويهما في عدم حصول الظن بما مضى

يعنى أن عدم الباقى أقل من عدم الحادث (لصدق عدم الحادث على مالا نهاية له) لأنه يصدق على مالا يمتناهى أنه لم يحدث وعدم الباقى لا يصدق على ذلك لأن صدقه مفترق إلى وجود غير المتناهى فى الخارج وهو مستحيل وإذا كان عدم الباقى أقل وعدم الحادث أكثر كان وجود الباقى أكثر ووجود الحادث أقل (فيكون) الباقى (راجحاً) على الحادث لأن الفرد المتردد بين الأقل والأكثر يحزن التعاقب بالأكثر فإن قلت مثل الحل والحرمة والطهارة ونحوها أحكام شرعية لا تثبت إلا بأدلة شرعية ينصها الشارع وهى منحصرة فى النص والاجماع والقياس إجماعاً والاستصحاب ليس منها فلا يستدل به فى الشرعيات قلنا ذلك إنما هو فى إثبات الحكم ابتداءً وأما فى الحكم ببقائه فمنع بل يكفى فيه الاستصحاب ولو سلم فلا نسلم انحصار الأدلة فيما ذكرتم بل عندنا وأبع وهو الاستصحاب فإن ذلك عين النزاع فإن قلت القياس جائز وهو يستلزم انتفاء ظن

وحينئذ فيلزم أنه يباح الوطء فيها أو يحرم فيها وهو باطل اتفاقاً بل يباح الشاك في الطلاق دون الشاك في النكاح الدليل الثاني : أن بقاء الباقي راجع على عدمه وإذا كان راجعاً وجب العمل به اتفاقاً وهو المدعى ووجه رجحانه من وجهين أحدهما أن الباقي يستغنى عن السبب والشرط الجديدين لأن الاحتياج إليهما إنما هو لأجل الوجود والوجود قد حصل لهذا الباقي فلا يحتاج حينئذ إليهما والا يلزم تحصيل الحاصل بل يكفي به دوامها بخلاف الأمر الذي يحدث فإنه لا بد له من سبب وشرط جديدين فيكون عدم الباقي كذلك لأنه من الأمور الحادثة ومالا يفترق أرجح من المفترق فيكون البقاء أرجح من العدم وهو المدعى وإنما قيد السبب والشرط بكونهما جديدين لأن الباقي يحتاج في استمرار وجوده إلى دوام سببه وشرطه الثاني أن عدم الباقي يقل بالنسبة إلى عدم الحادث لأن عدم الحادث يصدق على ماله نهاية له وأما عدم الباقي فتناه لأن عدم الباقي مشروط بوجود الباقي والباقي متناه وإذا كان عدم الباقي أقل من عدم الحادث كان وجوده أكثر من وجوده فيكون أرجح (فرع) مذكور في المحصوله هنا لتعلقه بالاستصحاب وهو أن نافي الحكم هل عليه دليل أم لا فقال بعضهم هو مطالب به واختاره ابن الحاجب وقيل لا وقيل إن كان في العقليات فهو مطالب وإن كان في الشرعيات فلا وفصل الإمام فقال إن أراهوا بقولهم لا دليل عليه هو أن العلم بذلك العدم الأصلي يوجب ظن دوامه في المستقبل فهذا حق وإن أرادوا به غيره فهو باطل لأن العلم بالنفي أو الظن لا يحصل إلا بمؤثر وللأمدى تفصيل يطول ذكره قال (الثالث الاستقراء مثاله

عن بقاء الأصل إذا القياس رافع لحكم الأصل وفاقاً بدليل أنه ثبت به أحكام لولاه لبقيت على نقيها فلا يظن بقاء الأصل إلا عند انتفاء قياس يدفعه ولا يمكن الحكم بذلك الانتفاء لعدم تناهي الأصول التي يمكن القياس عليها فنأين للعقل الإحاطة بنقيها قلنا الظن بانتفاء مثل هذا القياس كاف ولا حاجة إلى القطع والظن حاصل على تقدير عدم الوجدان بعد البحث والتفتيش ومجرد احتمال قياس رافع لا ينافي ظن انتفائه وإنما المنافي له احتمال مساز أو راجح (الثالث) من المقولات عند الشافعية الاستقراء رأى المظنون منه واحترزه عن المقطوع فإنه دليل يقيني اتفاقاً فطلق (الاستقراء) عبارة عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشتمل تلك الجزئيات فالقطعي منه ما يكون بتصفح جميع الجزئيات ويسمى قياساً مقسماً مثل كل حركة إما من المركز أو إلى المركز أو على المركز وكل منها يقطع المسافة فكل حركة كذلك والمظنون ما يكون ببعض الجزئيات وهو المقصود هنا مثل كل حيوان يحرق ويتفرق أجزاؤه بالمشك في النار لأنه إما إنسان أو فرس أو حمار والسكل كذلك وهو لا يقبل القطع لجواز وجود حيوان حكمه خلاف ما ذكر كالسمندرو (مثاله)

الوتر يؤدي على 'الراحلة فلا' يكون واجباً لاستقراء الواجبات وهو يفيد
الظن والعمل به لازم لقوله عليه الصلاة والسلام نحن نحكم بالظاهر)
أقول قد تقدم الكلام على لفظ الاستقراء في الكلام على التكليف بالاحمال وهو ينقسم إلى
تام وناقص فالتام إثبات حكم كل في ماهية لأجل ثبوته في جميع جزئياتها والناقص وهو
مقصود المصنف ، وهو إثبات حكم كل في ماهية لثبوته في بعض أفرادها هذا لا يفيد القطع
لجواز أن يكون حكم ما لم يستقرأ من الجزئيات على خلاف ما استقرى منها قال في المحصول
وكذا لا يفيد أيضاً الظن على الأظهر ومخالفة صاحب الحاصل لجزم بأنه يفيد وتبعه عليه
المصنف وعلى هذا فيختلف الظن باختلاف كثرة الجزئيات المستقراء وقتها ويجب العمل به
لقوله عليه الصلاة والسلام نحن نحكم بالظاهر ومثال ذلك استدلال بعض الشافعية على
عدم وجوب الوتر بأن الوتر يؤدي على الراحلة وكل ما يؤدي على الراحلة لا يكون واجباً
أما المقدمة الأولى فبالإجماع وأما الثانية فباستقراء وظائف اليوم واليلة أداء وقضاء فان قيل
الوتر كان واجباً على النبي صلى الله عليه وسلم ومع ذلك فانه كان يصليه على الراحلة فالجواب
ما قاله القرافي وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك في السفر والوتر لم يكن واجباً عليه
إلا في الحضر قال : (الرابع أخذ الشافعي رضي الله عنه بأقل ما قيل إذا لم
يجد دليلاً كما قيل دية الكتاني الثلث وقيل النصف وقيل الكل

في المسائل ما يقال (الوتر يؤدي على الراحلة فلا يكون واجباً لاستقراء الواجبات) لانا
استقريناها قضاء وأداء فلم نجد واجباً يؤدي على الراحلة ويلزم أن يكون الوتر واجباً ويرجع
إلى تركيب الشكل الثاني هكذا الوتر يؤدي على الراحلة ولا شيء من الواجب كذلك فالوتر ليس
بواجب الصغرى ظاهرة ودليل الكبرى الاستقراء وفيه نظر لان الصور المستقراء مما لا يؤدي
على الراحلة إنما هي الفروض كالمتكوبات وقضائها لا الواجبات وبينهما فرق كما مر (وهو) أي
الاستقراء على هذا الوجه (يفيد الظن) لان اشتراك كثير من الجزئيات في أمر يغلب ظن
اشتراك الباقي فيه (والعمل به) أي الظن (لازم لقوله عليه الصلاة والسلام نحن نحكم بالظاهر)
وهو وإن كان على صيغة الخبر لكن المراد الأمر (الرابع) أي من المقبولة عندهم الأخذ
بالأقل (أخذ الشافعي رضي الله عنه بأقل ما قيل إذا لم يجد دليلاً) أي ما يدل على الزائد
أو الأقل بعينه (كما قيل دية الكتاني الثلث) أي ثلث دية المسلم (و) قد (قيل) دية
(النصف و) قد (قيل الكل) أي تمام دية المسلم فأخذ الشافعي رحمه الله بأقل ما قيل

بناء على الإجماع والبرائة الأصلية قيل يجب الأكثر ليقين
 الخلاص قلنا حيث يتيقن الشغل والزائد لم يتيقن (أقول الدليل الرابع
 من الأدلة المقبولة الأخذ بأقل ما قيل وقد اعتمد عليه الشافعي رضي الله عنه في إثبات الحكم
 إذا كان الأقل جزءاً من الأكثر ولم يجد دليلاً غيره كما في دية الكتاني فإن العلماء اختلفوا
 فيها على ثلاثة أقوال فقال بعضهم إنها ثلث دية المسلم وقالت المالكية نصف دية ، وقالت
 الحنفية مثل دية فاختار الشافعي المذهب الأول وهو أنها الثلث بناء على المجموع من الإجماع
 والبرائة الأصلية أما الإجماع فإن كل واحد من المخالفين يوجهه فإن إيجاب الأكثر يستلزم
 إيجاب الأقل حتى لو فرضنا أن بعضهم قال لا يجب فيه شيء أصلاً لم يكن إيجاب الثلث مجمعاً
 عليه لكونه قول بعض الأمة وأما البرائة الأصلية فإنها تقتضي عدم وجوب الزيادة إذ هي دالة
 على عدم الوجوب مطلقاً لكن ترك العمل بها في الثلث للإجماع فقي ما عدها على الأصل
 فتلخص أن الحكم بالاقترار على الأقل مبنى على مجموع هذين الشئين كما قرره الإمام والآمدي
 لا على الإجماع وحده كما ظنه ابن الحاجب بل الإجماع وحده إنما هو دليل على إيجاب الثلث
 خاصة فقول المصنف بناء الإجماع والبرائة لتعليل لقوله أخذ الشافعي وقوله إذا لم يجد دليلاً
 سواء أي فإن وجده الشافعي لم يتمسك بالأقل لأن ذلك الدليل إن دل على إيجاب الأكثر

هنا على أصليين (بناء على الإجماع والبرائة الأصلية) أما الإجماع فلأنه لما انحصرت
 الأقوال في الثلاثة لم يوجد ما يدل على الزائد أو الأقل بعينه كان وجوب الأقل على أي
 تقدير مجمعاً عليه لأنه إن وجب الثلث فذاك وإن وجب الزائد فكذلك لا امتناع وجود الكل
 بدون الجزء فإيجاب الثلث قول كل الأمة وأما إذا لم ينحصر بل كان هناك قول رابع وهو
 أن لا يجب شيء لم يجب الأخذ بالأقل لأنه حينئذ قول بعض الأمة وهو غير حجة وكذا
 إذا دل السمع على وجوب الأقل كان الحكم لأجله لا الرجوع إلى الأخذ بأقل وكذا إذا دل
 على وجوب الزائد لم يرجع إليه ولهذا لم يأخذ الشافعي بالأقل في عدد الغسل من ولوغ
 الكلب حيث قال بعضهم بالسبعة وبعضهم بالثلاثة لأنه وجد في الأكثر نصاً وأما البرائة
 الأصلية فلدلائلها على عدم وجوب الزائد أو الأصل العدم فإن (قيل : يجب الأكثر
 ليقين الخلاص) لاحتمال كون الزائد هو الثابت في الذمة فلا يتيقن برائة الذمة إلا بالأخذ
 الأكثر (قلنا) لا نسلم بل الأكثر إنما يجب بما ذكرتم (حيث يتيقن الشغل)
 أي شغل الذمة (والزائد) فيما نحن فيه (لم يتيقن) شغل الذمة به لا تنفائه الإجماع والدليل
 الدال عليه وتحقيق ذلك أن الوجوب للاحتياط إنما يكون في شيء ثبت وجوبه كالصلاة
 المذنية أو كان الأصل فيه الوجوب كالיום الثلاثين من رمضان إذا غم الهلال فإنه يجب صومه

فواضح ولذلك لم يأخذ الشافعي بالثلاثة في انعقاد الجمعة وفي الفصل من ولوغ السكب لقيام الدليل على الأكثر وإن دل على الأقل كان الحكم بإيجابه لأجل هذا الدليل لا لأجل الرجوع إلى أقل ما قيل ~~مكذبا~~ قاله في الحصول فلذلك أطلق المصنف هذا الشرط وفي القسم الثاني منه نظر لأنه يقتضى امتناع اجتماع الدليلين وليس كذلك (قوله قيل يجب الأكثر) أى اعترض بعضهم على الشافعي فى أخذه بالأقل فقال يلغى لإيجاب الأكثر لتيقن المسكف الخلاص عما وجب عليه وأجاب المصنف بأنه لما يجب ذلك حيث تيقنا شغل الذمة به والزائد على الأقل لم يتيقن فيه ذلك لأنه لم يثبت عليه دليل قال : (الخامس المناسب المرسل 'إن كانت المصلحة ضرورية قطعية' كلية كتترس الكفار الصائلين بأسارى المسلمين اعتبر 'إلا' فلا 'وأما مالك

لأن الأصل صوم ثلاثين أما ما يحتمل الوجوب وعدمه فلا يجب الاحتياط بل لا يبعد أن لا يجوز لاحتمال التحريم مع اعتقاده بالأصل الذى هو أحد الأمرين المذكورين وهنا كذلك لأن الزائد لم يثبت وجوبه ولا الأصل وجوبه (الخامس) من المقبولات (المناسب المرسل) وهو كما مر مالم يشهد له أصل اعتبار أو الغاء والتحقيق أن المختلف فيه هو ما لا يكون نوعه معتبرا فى نوع الحكم لانبص ولا بإجماع ولا ترتب الحكم على وقته ولا ظهر الغاؤه وعلم اعتبار نوعه فى جنس الحكم على ما يفهم من كلام المحقق وقيل علم اعتبار جنسه البعيد فى جنس الحكم كما فى تحريم قليل التبيذ قياسا على قليل الخمر بأنه يدعو إلى كثير هنا فالمناسب هنا كون قليل من المسكر الذى كثيره حرام داعيا إليه وجنسه كون قليل من الشيء الذى كثيره حرام داعيا إليه أعم من أن يكون مسكرا أو غيره وجنسه البعيد كون الشيء داعيا إلى الحرام وهذا المناسب تعيين الشارع لكن بغنى عنه ما أسلفناه فى بحث المناسبة والمختار أنه (إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار الصائلين بأسارى المسلمين اعتبر) فإنه إذا تترس الكفار الصائلون بأسرى المسلمين وقطع بأنهم إن لم يروموا استأصلوا المسلمين المتترسين بهم وغيرهم وإن رموهم يسلم كافة المسلمين وإن كان يلزم منه قتل مسلم بلا ذنب فهنا يعتبر المناسب على معنى أنه وإن لم يبعد جواز قتل مسلم بلا ذنب شرعا ولم يعلم أيضاً دليل على عدم جوازه عند اشتباهه على مصلحة الكافة لكن يجوز أن يقال اجتهدا أن هذا الأسير مقتول بكل حال لحمل قتله حفظا للكافة أنسب بنظر الشارع (وإلا) أى وإن لم يتحقق القيود الثلاثة (فلا) أى فلا يعتبر المناسب كما إذا لم يكن ضروريا بل احتياطيا مثل أن يتترس الكفار فى قلعة بمسلم فإنه لا يحل رمى الترس إذا ضرورة فإن حفظ الدين غير متوقف على استيلائنا على تلك القلعة أو كان ظنيا كما إذا لم يقطع بتسلط الكفار لو لم يرى الترس أو كان جزئيا لا كلياً كرمى بعض المسلمين من السفينة فى البحر لإنجاة البعض (وأما مالك

فقد اعتبره مطلقاً لأن اعتبار جنس المصالح يُوجب ظناً اعتباراً
ولأن الصحابة رضي الله عنهم قنعوا بمعرفة المصالح (أقول سبق في الباب
الثاني من كتاب القياس أن المناسب قد يعتبره الشارع وقد يلغيه وقد لا يعلم حاله وهذا الثالث
هو المسمى بالمصالح المرسله ويعبر عنه المناسب المرسل وسبق هناك حكم القسمين الأولين وأما
الثالث فسبق تعريفه دون تفصيل حكمه وفيه ثلاثة مذاهب أحدها أنه غير معتبر مطلقاً قال
ابن الحاجب وهو المختار وقال الآمدي أنه الحق الذي اتفق عليه الفقهاء والثاني أنه حجة
مطلقاً وهو مشهور عن مالك واختاره إمام الحرمين قال ابن الحاجب وقد نقل أيضاً عن
الشافعي وكذلك قال إمام الحرمين إلا أنه شرط فيه أن تكون تلك المصالح مشبهة بالمصالح
المعتبرة والثالث وهو رأي الغزالي واختاره المصنف أنه إن كانت المصلحة ضرورية قطعية
كلية اعتبرت وإلا فلا فالضرورية هي التي تكون من إحدى الضروريات الخمس وهي حفظ
الدين والنفس والعقل والمال والنسب وأما القطعية فهي التي يجزم بحصول المصلحة فيها
والكلية هي التي تكون موجبة لفائدة عامة للمسلمين ومثال ذلك ما إذا حال علينا كفار
تترسوا بأسارى المسلمين وقطعنا بأننا لو امتنعنا عن الترس لصدونا واستولوا على ديارنا وقتلوا
المسلمين كافة حتى الترس ولورمينا الترس لقتلنا مسلماً من غير ذنب صدر منه فإن قتل الترس والحالة
هذه مصلحة مرسله لكونه لم يعد في الشرع جواز قتل مسلم بلا ذنب ولم يبق أيضاً دليل على عدم
جواز قتله عند اشتماله على مصلحة عامة للمسلمين لكنها مصلحة ضرورية قطعية كلية فلذلك
يصح اعتبارها أي يجوز أن يؤدي اجتهاد مجتهد إلى أن يقول هذا الأسير مقتول بكل حال
لحفظ كل المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع من حفظ مسلم واحد فإن لم تكن المصلحة
ضرورية بل كانت من المصلحيات أو التتمات فلا اعتبار بها كما إذا تترس الكفار في قلعة بمسلم
فانه لا يحل رميه إذ لا ضرورة فيه فان حفظ ديننا غير متوقف على استيلائنا على تلك القلعة

فقد اعتبره أي المناسب المرسل (مطلقاً) سواء اشتمل على هذه القيود أو لا لأن الشرع اعتبر
جنس المصالح حيث اعتبر الحكم المشتمل على المصلحة الخاصة والحكم المشتمل على المصلحة الراجحة
ولا خفاء (لأن اعتبار جنس المصالح يوجب ظناً اعتباراً) أي المناسب المرسل لأنه إذا ظن أن
في هذا الحكم مصلحة غالبية على المفسدة ومعلوم أن كل مصلحة كذلك معتبرة شرعاً لزم ظن أن
هذه المصلحة معتبرة والعمل بالظن واجب (ولأن الصحابة رضي الله عنهم قنعوا) في إثبات
الأحكام (بمعرفة المصالح) وفاقاً ولم يلتفتوا إلى الشرائط المعتبرة عند فقهاء الزمان في القياس
والأصل والفرع إذ المقصود في الشرائع رعاية المصالح كما علم بالاستقراء * فيلزم اعتباره

وكذلك إن لم تكن قطعية كما إذا لم تقطع بتسليط الكفار علينا عند عدم رمى الترس أو لم تكن كلية كما لو أشرفت السفينة على الغرق وقطعنا بنجاة الذين فيها رمينا واحداً منهم البحر فإنه لا يجوز الرمي لأن نجاة أهل السفينة ليست مصلحة كلية وكذلك لا يجوز لجماعة وقعوا في مخمصة أكل واحد منهم بالقرعة لكون المصلحة جزئية (قوله : لأن اعتبار) أى احتج مالك بوجهين . أحدهما : أن الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام كما مر في القياس واعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة لكونها فرداً من أفرادها للثاني : أن من تتبع أحوال الصحابة رضى الله عنهم قطع بأنهم كانوا يقننون في الوقائع بمجرد المصالح ولا يبحثون عن أمر آخر فكان ذلك إجماعاً منهم على قبولها والمصنف قد تبع الإمام في عدم الجواب على هذين الدليلين وقد يجاب عن الأول بأنه لو وجب اعتبار المصالح المرسلة لا شترأكلها المصالح المعتبرة في كونها مصالح أو جوب الغاؤها أيضاً لا شترأكلها مع المصالح الملقاة في ذلك فيلزم اعتبارها وإلغاؤها وهو محال ، وعن الثاني أنا لانسلم لإجماع الصحابة عليه بل إنما اعتبروا من المصالح ما اطلعوا على اعتبار الشارع لنوعه أو جنسه الترتيب ولم يصرح الإمام بمختاره في هذه المسألة قال : (السادس فقد الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل) أقول الدليل السادس من الأدلة المقبولة عند المصنف الاستدلال على عدم الحكم بعدم ما يدل عليه وتقريره أن يقال فقدان الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه يعنى عدم الدليل وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم أما المقدمة الأولى فواضحة ، وأما الثانية فلأن عدم الدليل يستلزم عدم الحكم إذ او ثبت حكم شرعى ولم يكن عليه دليل لكان يازم

المناسب المرسل ، وإن لم توجد الشرائط الثلاثة (السادس) من المختلف فيها المقبولة هو أن يقال (فقد الدليل) أى عدم وجدان ما يدل على الحكم كالنص والإجماع والقياس (بعد التفحص البليغ يغلب الظن عدمه) أى الدليل (وعدمه يستلزم عدم الحكم) ولا يلزم ثبوت الحكم من غير نص الشارع دليلاً عليه ، وهو باطل (لامتناع تكليف الغافل) وقد مر بطلانه ففقد الدليل بعد التفحص التام يوجب ظن عدم الحكم ، وهو المعنى بأن عدم الدليل دليل لعدم ، ولا خفاء أن المراد أنه لا يوجد دليل ما إلا الدليل الخاص حتى يرد عليه أنه يجوز ثبوته بدليل آخر لا يقال الدليل ملزوم الحكم وانتفاء الملزوم ليس بملزوم لانتفاء اللازم لانا نقول لو لم يلزم منه انتفاء الحكم لزم تكليف الغافل كما مر والحاصل أن تحقق الدليل على الحكم الشرعى من لوازم تحققه ففى انتفى علماً أو ظناً انتفى الحكم كذلك ويجوز أن يتحقق حكم فى الواقع كالإباحة فى فعل مثلاً أعنى الإذن فيه

منه تكليف الغافل وهو ممتنع فينتج فقدان الدليل بعد التفحص البالغ يوجب ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب ، والمراد بعدم الحكم هنا عدم تعلقه لعدم ذاته فان الأحكام قديمة عندنا وهذه الطريقة التي قررهما المصنف نقلها في المحصول عند بعض الفقهاء ولم يصرح بموافقته قال : (الباب الثاني في الردود الأولى : الاستحسان) قال به أبو حنيفة وفسر بأنه دليل ينقذ في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته ورد بأنه لا بد من ظهوره ليتميز صحيحه من فاسده وفسره السرخي بأنه قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى كتحصيل أبي حنيفة قول القائل مالي صدقة بالزكوى لقوله تعالى : (خذ من أموالهم صدقة

من غير تكليف العبد بذلك الفعل أتينا أو كفايته لعدم نصب الدليل عليها لا يستلزم تكليف الغافل اللهم إلا أن يقال هو مكلف باعتقاد إباحة هذا الفعل بخصوصه (الباب الثاني في) الأدلة المختلف فيها (الردود) عند الشافعية (الأولى في الاستحسان قال به أبو حنيفة) رحمه الله وأصحابه والحنابلة أيضاً وما استقر عليه رأى المتأخرين هو أنه عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق إليه الأفهام وهو حجة لأن ثبوته بالدلائل التي هي حجة لإجماعاً لأنه إما بالآثر كالمسلم ، والإجارة وبقاء الصوم بالنسيان وإما بالإجماع كالاتصاف وإما بالضرورة كطهارة الحيض والآبار وإما بالقياس الحنفى وأمثله كثيرة والمراد بالاستحسان في الغالب قياس خفي يقابل قياساً جلياً وأنت خير بأنه على هذه التفاسير ليس دليلاً خارجاً عما ذكر من الأدلة الأربعة كذا ذكر الفاضل (و) قد (فسر بأنه دليل ينقذ في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته ورد) هذا التفسير (بأنه لا بد من ظهوره ليتميز صحيحه من فاسده) إذ الكلام في صحة الشيء وفساده إنما يكون بعد تصوره (وفسره السرخي بأنه قطع المسألة عن نظائرها) في الحكم (لما) أي الدليل (هو أقوى) يقتضي ذلك (كتحصيل أبي حنيفة قول القائل مالي صدقة بالزكوى) أي بمال الزكاة فان الدليل الموجب لوجوب النذر اقتضى كون جميع ماله صدقة لكن وجب قطع المال غير مال الزكاة عنده مع أنه نظر له (لقوله تعالى : خذ من أموالهم صدقة) فإن المراد بالمال فيه مال الزكاة لإجماعاً فكذا في قول الناذر ، وهذا الدليل أقوى من النذر لكونه نصاً فأوجب قطع بعض الأفراد وتخصيصه من عموم النذر كذا ذكر العبري أقول إن أريد أن النص يدل على أن لفظ الكمال كلما قرن بلفظ الصدقة يراد به مال الزكاة فمنوع بل اتفق في ذلك النص لخصوص المادة ، ودلالة الإجماع وإن أريد أن المال في الآية أريد به مال الزكاة فكذا في قول الناذر قياساً عليه ، والجامع ذكر الصدقة قلنا مناط التخصيص في الآية ذكر الصدقة التي

وعلى هذا فالاستحسان تخصيص وأبو الحسين بأنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول اللفاظ لأقوى يكون كالطاريء يخرج التخصيص ويكون حاصله تخصيص العلة (أقول شرع المصنف في بيان الأدلة المردودة فذكر منها شيئين أحدهما الاستحسان ، وقد قال به أبو حنيفة وكذا الخنابلة كما قاله الآمدى وابن الحاجب وأنكره الجمهور لظنهم أنهم يريدون به الحكم بغير دليل حتى قال الشافعى من استحسان فقد شرع أى وضع شرعاً جديداً قال في المحصول : وليس الخلاف في جواز استعمال لفظ الاستحسان لوروده في الكتاب كقوله تعالى : وأمر قومك بآخذوا بأحسنها ، وفي السنة كقوله صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن ، وفي ألفاظ المجتهدين كقول القافعى في المتعة استحسان أن تكون ثلاثين درهماً ثبت أن الخلاف إنما هو في المعنى ، وحينئذ فلا بد من تفسيره ليتمكن قبوله أو رده ، وهو

هو بمعنى الزكاة ثمة إجماعاً ولا نسلم أن المراد بالصدقة في قول الناذر الزكاة (وعلى هذا) أى على تفسير الكرخى بالتخصيص (فالاستحسان) إذ ليس معنى (تخصيص) الاقطع بعض الأفراد عن حكم الكل (و) فسر (أبو الحسين) بأنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول اللفاظ لأقوى (أى لوجه أقوى من الأول) (يكون كالطاريء) وبيانه أن الواقعة يمكن أن تكون من المجتهد الذى له وجوه كثيرة يمكن الاخذ بكل منها فترك المجتهد منها وجهاً أقوى من المتروك ويكون كالطاريء بالنسبة إلى المتروك والمتروك غير شامل للحكم شمول اللفاظ ككون الطعام علة للربا فإنه ترك في العرايا لأقوى كالطاريء وهو مساس الحاجة ، وهذا الوجه وهو الطعام غير شامل شمول اللفاظ فمثل هذا استحسان كذا ذكر الجاربردى ، وذكر العبرى أن كون الطعام علة للربا ترك في العنب لأقوى كالطاريء وهو القياس على الربا فهذا هو الاستحسان (يخرج التخصيص) أى تخصيص العدم بقوله غير شامل شمول اللفاظ لكون العام لفظاً شاملاً ، وخرج بقوله الطاريء أقوى القياسين كما إذا وقع الفرع بين أصلين والجامع بينهما وبين أصل أقوى في إثبات حكم له من جامع بينهما وبين أصل آخر له فان القياس الأقوى لا يسمى باستحساناً بهذا التفسير لأنه ليس كالطاريء مثاله سباع الطير الواقع بين ما يلاقى عظم الحيوان الطاهر وهو سؤر سباع البهائم فإن قيس على الأول يلزم طهارته وإن قيس على الثانى يلزم نجاسته والأول أقوى لأن سباع الطير يشرب بأحد المنقارين الذى هو عظم طاهر ثم الابتلاع قوله (ويكون حاصله) أى حاصل الاستحسان على تفسير أبى الحسين (تخصيص العلة) كتخصيص علة تحريم المفاضلة هنا ببعض الملعومات إذ العلة كالطعم مثلاً اقتضت الحكم وهو الحرمة في جميع الموارد ظناً

استعمال من الحسن يطلق على ما يميل إليه الإنسان وبهواه من الصور والمعاني ، وإن كان مستقبلاً عند غيره ، وليس هذا محل الخلاف لاتفاق الأمة قبل ظهور المخالفين على امتناع القول في الدين بالتشبه فيكون محل الخلاف فيما عدا ذلك ، وقد اختلف المتأخرون في التعبير عنه على عبارات كثيرة ذكر المصنف منها ثلاثة أحدها ، ولم يذكره الإمام ولا صاحب الحاصل بل الآمدى وابن الحاجب أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد ، وتقتصر عنه عبارته . فلا يقدر على إظهاره وأبطله المصنف بأن الذي يقوم قد يكون صحيحاً وقد لا يكون فلا بد من ظهوره أى بيانه تميز صحيحه عن فاسده ولقائل أن يقول إن أراد المصنف بوجوب إظهاره أنه لا يكون قبل ذلك حجة على المناظر فهذا واضح لكنه ليس محل الخلاف وإن أراد أن المجتهد لا يثبت به الأحكام فهو ممنوع اللهم إلا أن يشك المجتهد في كونه دليلاً فإنه لا يجوز العمل به . التفسير الثاني : قاله الكرخي أنه قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى أى هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في مسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى الحكم بخلافه لوجه أقوى يقتضى العدول عن الأول وذلك حيث دل دليل خاص على إخراج صورة ما دل عليه العام كتخصيص أى حنيقة قول القائل مالى صدقة بالمال الزكوى دون غيره فإن الدليل الدال على وجوب الوفاء بالنذر يقتضى وجوب التصديق بجميع أمواله عملاً بلفظه لكن هنا دليل خاص يقتضى العدول عن هذا الحكم بالنسبة إلى غير الزكوى وهو قوله تعالى : خذ من أموالهم صدقة . فإن المراد بالمال في الآية هو الزكوى فليكن كذلك في قول القائل مالى صدقة والجامع هو قرينة إضافة الصدقة إلى المال في الصورتين واعتراض المصنف على هذا التفسير بأنه يلزم أن يكون التخصيص استحساناً لانطباقه عليه ولا نزاع في التخصيص ولو عبر المصنف بالعكس فقال وعلى هذا فالتخصيص استحساناً كما عبرت به

تختلف في البعض للحاجة تكون تخصيصاً لها ثم اعلم أن الشافعى رحمه الله بالغ في رد الاستحسان حيث قال من استحسنت فقد شرع يعنى من أثبت حكماً بالاستحسان فهو الشارع لهذا الحكم فهو كفر أو كبيرة والظاهر أن مراده إثبات الحكم بالتشبه من غير دليل شرعى ثم النزاع ليس في التلفظ لوروده في القرآن قال تعالى فيتعنون أحسنه وفي الحديث ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن وفي لفظ الشافعى بعينه فإنه قال في باب الشفعة استحسنت أن تثبت الشفعة للشفيع بثلاثة أيام ، وفي باب المتعة استحسنت أن يكون ثلاثين درهماً وفي المكاتب استحسنت أن يترك عليه شيء فالنزع بحسب المعنى السكن بالمعنى الأول وهو المنقدح الذى لا يعبر عنه دون ما ذكره الكرخي وأبو الحسين لأن القول بتخصيص العام وتخصيص العلة غير مختص بالقائلين بالاستحسان فبطل قول ابن الحاجب أنه لا يتحقق استحسان مختلف

لكان أظهر . التفسير الثالث : قال أبو الحسين أنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه أقوى منه يكون كالطاريء على الاول فأشار بقوله ترك وجه من وجوه الاجتهاد إلى أن الواقعة التي اجتهد فيها المجتهدون لها وجوه ~~كثيرة~~ . واحتمالات متعددة . فيأخذ المجتهدون بواحد منها ثم انه يترك ذلك الوجه لما هو أقوى واحترز بقوله غير شامل شمول الالفاظ عن تخصيص العموم فان الوجه الاول شامل شمول الالفاظ واحترز بقوله يكون كالطاريء على الاول عن ترك أضعف القياسين لإجل الأقوى فان أقواما ليس في حكم الطاريء قال فان كان طارئا عليه فهو الاستحسان ومثال ذلك الغيب فإنه قد ثبت تحريم بيعه بالزبيب سواء كان على رأس الشجر أم لقياساً على الرطب ثم ان الشارع أرخص في جواز بيع الرطب على رؤس النخل بالتمر فقسنا عليه الغيب وتركنا القياس الاول لسكون الثاني أقوى فان احتمال الثاني القوة والطرآن كان استحسانا وهذا التفسير يقتضى أن يكون العدول عن حكم القياس إلى النص الطاريء عليه استحسانا وليس كذلك عند القائلين به . واعترض عليه المصنف بأن حاصله يرجع إلى أن الاستحسان هو تخصيص العلة وهو المعبر عنه بالنقض وليس ذلك بما انفرد به الحنفية كما سبق لإيضاحه في القياس وفي قول المصنف إن حاصله تخصيص العلة نظر بل حاصله كما قاله الآمدى الرجوع عن حكم دليل لطرآن دليل آخر أقوى منه وهذا أهم من تخصيص العلة وقد تلخص من هذه المسألة أن الحق ما قاله ابن الحاجب وأشار إليه الآمدى أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه قال : (الثاني قيل قول الصحابي حجة وقيل إن خالف القياس وقال الشافعى في القديم إن انتشر ولم يخالف

فيه كذا ذكر العبرى والحق قول المدقق لأنهم ذكروا في تعبيره أمورا بعضها مقبولة اتفاقا وبعضها مترددة بين ما هو مقبول اتفاقا وبين ما هو مردود اتفاقا أما الاول فمثل ما ذكر بعضهم أنه العدول عن قياس إلى قياس أقوى ومثل ما قيل تخصيص قياس بأقوى منه ومثل ما ذكر الكرخى وأبو الحسين فهذه كلها بالانزاع في كونه مقبولا وأما الثاني فكالتفسير بالمنقذ فانه قال أن اريد بالانقذاح أنه يتحقق ثبوته فهو مما يجب على المجتهد العمل به اتفاقا ولا أثر لعجزه عن التعبير فانه يختلف بالنسبة إلى الغير وأما بالنسبة إليه فلا وإن أريد أنه شك فيه فهو مردود اتفاقا أولا تثبت الأحكام بمجرد الشك والاختال فيثبت أن ما ذكروا من التفسير لا يصلح شيء منها للانزاع (الثاني) من المختلف فيها المردودة عندهم قول الصحابي (قيل قول الصحابي حجة) مطلقا (وقيل) حجة (إن خالف القياس وقال الشافعى) رحمه الله (في) قوله (القديم) قوله الصحابي حجة (إن انتشر ولم يخالف) وقال في الجديد لا يقلد المجتهد صحابيا كما لا يقلد عالما آخر وهو المختار وكذا نقل عن أحمد قولان أيضاً وقيل الحجة قول

لنا قوله تعالى: (فاعتبروا) يمنع التقليد وإجماع الصحابة على جواز مخالفة بعضهم بعضاً وقياس الفروع على الأصول قيل أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم قلنا المراد عوام الصحابة

أبي بكر وعمر رضي الله عنهما دون سائر الصحابة (أنا) على المختار (قوله تعالى فاعتبروا) لا يجابه الاعتبار (يمنع التقليد) مطلقاً (و) لنا أيضاً (إجماع الصحابة على جواز مخالفة بعضهم بعضاً) فلو كان حجة لما جوزوا ذلك قال المراغي قد صرح ابن الحاجب بانعقاد الإجماع على أن مذهب الصحابي ليس بحجة على صحابي آخر إنما الخلاف في أنه هل هو حجة على غيرهم من المجتهدين أولاً وعلى هذا فلا يحدى التمسك بالإجماع لكونه استدلالاً على غير المتنازع قال العبري مذهب الصحابي إن لم يكن واجب الاتباع جاز مخالفته وإن كان واجب الاتباع ومذهبهم جواز مخالفة كل واحد منهم لجواز لغيرهم أيضاً مخالفة كل واحد منهم أقول مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضاً لا مخالفة غيرهم لبعضهم فلا يلزم إلا أن يذهب غيرهم بالقول لجواز مخالفة بعضهم بعضاً (و) لنا أيضاً (قياس الفروع على الأصول) يعني لا يجوز تقليدهم في أصول الدين إجماعاً فلا يجوز في فروعه قياساً على الأول والجامع يمكن المجتهد من إدراك الحكم بالدليل ولأنه لا دليل على كونه دليلاً بالأصل فوجب تركه لعدم جواز إثبات حكم شرعي بلا دليل ولأنه لو كان مذهب حجة لكان قول الأعلم الأفضل حجة على غيره واللازم باطل بيانه أنه لا شيء يقدر في الصحابي موجباً لحجية قوله على الغير إلا لأعليته وأفضليته من الغير لمشاهدته الرسول وأحواله فلو كان ذلك موجباً لا استلزم الحجية في كل أعلم وأفضل من الغير كذا ذكر المحقق أقول لم لا يجوز أن يكون الموجب للأفضلية الخاصة الناشئة من مشاهدة الرسول وأحواله وهي مفقودة في غيرهم وقد يستدل بأنه لو كان حجة لنا فاضل الحجج لاختلاف الصحابة ومناقضة بعضهم بعضاً كما في مسألة الجدران على حرام وغير ذلك واللازم باطل لاستلزامه ثبوت التقيض وفيه نظر إذ لا نسلم لزوم ثبوتها لجواز للجميع أن أمكن والتخير والوقف أن لم يمكن واستدل على الحجية مطلقاً و (قيل) أي قال عليه السلام (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) جمل الاهتداء لازماً للاقتداء بأي واحد منهم وهو المعنى بحجية قولهم هذا للعلمين وأما المخصصون لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما فقالتوا أولاً قال عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر (قلنا) في جواب الاستدلالين (المراد عوام الصحابة) أي مقلدوهم بقربة أن الخطاب للصحابة وليس قول بعض من مجتهدهم حجة على بعض منهم بالإجماع هو ثانياً بأن عبد الرحمن بن عوف ولي علياً رضي الله عنهما بشرط الاقتداء بسيرة الشيخين فلم يقبل

قيل إذا خالف القياس فقد اتبع الخبر قلنا ربما خالف لما ظنه دليلاً ولم يكن (أقول اتفق العلماء كما قاله الآمدى وابن الحاجب على قول الصحابي ليس بحجة على أحد من الصحابة المجتهدين وهل هو حجة على غيرهم حكى المصنف فيه أربعة أقوال أحدها أنه حجة مطلقاً وهو مذهب مالك وأحد قولي الشافعى كما نقله الآمدى وعلى هذا فهل يخص به عموم كتاب أوسنة فيه خلاف لأصحاب الشافعى حكاه الماوردى والثانى: أنه إن خالف القياس كان حجة وإلا فلا . والثالث: أن يكون حجة بشرط أن يثبت أن يثبت ولم يخالفه أحد ونقله المصنف عن القديم . والرابع: وهو المشهور عن الشافعى وأصحابه أنه لا يكون حجة مطلقاً واختاره الإمام والآمدى وأتباعها كابن الحاجب والمصنف وقد سبق فى الإجماع قول أن إجماع الخلفاء الأربعة حجة وقول آخر أن إجماع الشيخين حجة فلذلك لم يذكرهما المصنف هنا واعلم أن حكاية هذه الأقوال على الوجه الذى ذكره المصنف غلط لم يثبت له أحد من الشارحين وسببه اشتباه مسألة بمسألة وذلك أن الكلام هنا فى أمرين أحدهما أن قول الصحابي هل هو حجة أم لا حقيقته ثلاثة مذاهب ثالثها إن خالف القياس كان حجة وإلا فلا الأمر الثانى إذا قلنا أن قول الصحابة ليس بحجة فهل يجوز للمجتهد تقليده فيه ثلاثة أقوال للشافعى فى الجديد أنه لا يجوز مطلقاً والثالث هو قول قديم أنه إن انتشر جاز وإلا فلا هكذا صرح به الغزالى فى المستصفى والآمدى فى الأحكام وغيرهما وأفردوا لكل حكم مسألة وذكر الإمام فى المحصول نحو ذلك أيضاً فتوم صاحب المحاصيل أن المسألة الثانية أيضاً فى كونه حجة لكن المحصول فى الصراحة ليس كالأحكام فصرح بما توهمه فرأى المصنف حالة اختصاره أن تفريق أقوال الحكم الواحد لامتضى له فأخذ حاصل المسألتين من الأقوال وجمعه فى هذا الموضع فلم منه أن القول المنفصل بين الانتشار وعدمه تفصيل فى الاحتجاج به وليس كذلك بل إنما هو

وقول عثمان بذلك الشرط فقبل وشاع وذاع ولم ينكر فدل على أنه يجمع عليه قلنا معنى الاقتداء بهما متابعتهما فى السيرة والسياسة لا فى المذهب وإلا لكان تقليد بعض الصحابة بعضها واجباً على خلاف الإجماع أقول لاختفاء أن المعنى بحجيتة قول الصحابي وجوب العمل به وخبر الاقتداء وكذا المروى من قصة توليه عبد الرحمن لا يدل إلا على جواز الاقتداء لا الوجوب واستدل على الحجية أن خالف القياس و (قيل إذا خالف) قول الصحابي (القياس فقد اتبع الخبر) يعنى أنه بعد ما عرف القياس إذا خالف مقتضاه دل ذلك على أن الجاهل له على مخالفة القياس اتباع الخبر وإلا كان مخالفاً للأمر فاعتبروا من غير دليل جواز مخالفته وهو باطل فحيث أن يكون قوله المخالف للقياس كاشفاً عن الخبر الذى هو حجة (قلنا) أنه (ربما خالف) القياس لما أى شىء (لما ظنه دليلاً ولم يكن) فى الواقع كذلك فلم

تفصيل في جواز التقليد مع تسليم عدم الاحتجاج به فافهمه والعجب إنما هو من فهم صاحب الحاصل فانه كيف يترجم مصنف مسألة واحدة مرتين متواليتين بترجتين مستقلتين واعلم أن القول بجواز التقليد نص عليه في الآم في مواضع متعددة فهو إذن جديد لا قديم (لنا) أي الدليل على كونه ليس بحجة مطلقاً النص والاجماع والقياس أما النص فقوله تعالى: فاعتبروا يا أولى الأبصار. أمر تعالى أولى الأبصار بالاعتبار يعني الاجتهاد وذلك يتنافى التقليد لأن الاجتهاد هو البحث عن الدليل والتقليد هو الأخذ بقول غيره من غير دليل وفيه نظر لأن القائلين بكونه حجة يعمنون كونه تقليداً ويحجونه كسائر الأدلة على أن صاحب الحاوى وجماعة حكوا خلافاً في أن الأخذ بقول النبي صلى الله عليه وسلم هل يسمى تقليداً أم لا وأما الإجماع فهو أن الصحابة أجمعوا على جواز مخالفة بعضهم بعضاً فلو كان قول الواحد منهم حجة لوقع الإنكار على من خالفه منهم وهذا الدليل ليس على محل النزاع فإن الخلاف إفي غير الصحابة كما تقدم وقد يجاب عنه بأنه إذا كان مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضاً فإن لم يكن مذهبهم حجة على غيرهم جاز لغيرهم مخالفة كل واحد منهم وإن كان حجة جاز لغيرهم ذلك أيضاً أعني مخالفة كل واحد منهم لأن مذهبهم جواز مخالفة كل واحد منهم والفرض أن مذهبهم حجة وأما القياس فهو أن قول الصحابي ليس بحجة على غيره من المجتهدين في أصول الدين فلا يكون أيضاً حجة في فروعها والجامع بينهما تتمكن المجتهد في الموضوعين من الوقوف على الحكم بطريقة هذا أيضاً ضعيف لأن المطلوب في الأصول هو العلم بخلاف الفروع فإن المطلوب فيها هو الظن وقد يحصل الظن بقول الصحابي ولا يحصل العلم وحينئذ فيسكون قوله حجة في الفروع دون الأصول واحتج غير المصنف بأن الأصل في الأدلة أن لا تخص قوماً دون قوم وبأن قولهم لم يكن حجة في زمانهم فكذلك بعدم عملاً بالاستصحاب (قوله قبل الخ) أي احتج من قال أنه حجة مطلقاً بقوله عليه الصلاة والسلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم جعل الاهتداء لازم للاقتداء بأي واحد منهم كان فدل على كونه حجة وإلا لم يكن المقتهى به مهتدياً وأجاب المصنف بأن الخطاب هنا إنما هو مع الصحابة لكونه خطاب مشافهة فانتفى دخول غيرهم ثم أن الصحابة المخاطبين بذلك لا يجوز أن يكونوا مجتهدين لكونه ليس محل الخلاف كما تقدم فتعين أن يكون المراد منه أن العامى منهم إذا اقتدى بأي مجتهد كان منهم اهتدى وهو

يكن كاشفاً عن الخبر فلم يكن حجة وأيضاً لو صح ما ذكر اقتضى أن يلزم الصحابي أيضاً العمل به وأيضاً يلزم أن يكون قول التابعين مع من بعدهم كذلك الجريان الدليل فيهما وكلاهما خلاف الإجماع واعلم أن المصنف لم يقم دليلاً على القول القديم بأن القول المنتشر الذي لم يخالف حجة لانه لما أبطل ذلك في بحث الاجماع السكوتي لم

صحيح مسلم وأجاب الآمدى بأن الخبر وإن كان عاماً في أشخاص الصحابة فلا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدى به وعند ذلك فنقول يمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه وهذه القاعدة التي أشار إليها قد تقدم الكلام عليها لكن هنا جبهة تقتضي العموم المعنوي وهي ترتب الحكم على الوصف فإن الاقتداء مرتب على كونهم صحابة وأما من ذهب إلى أنه إذا خالف القياس كان حجة وإلا فلا فاحتج بأنه إذا خالف القياس فلا محل له إلا أنه اطلع على خبر فاتبعه وإلا فيكون قد ترك القياس المأمور به وانقدحت عدالته وذلك باطل وحينئذ فيكون قوله حجة لاستلزامه الحجة لذاته وأجاب المصنف بأن ربما خالف القياس لشيء ظنه دليلاً ولم يكن كذلك في نفس الأمر وأجاب غيره بأن يلزم منه أن يكون مذهب الصحابي حجة على المجتهدين من الصحابة أيضاً بعين ما قالوه ولم يتعرض المصنف لقول المفصل بين أن ينتشر أم لا لكونه قد سبق الكلام عليه في الإجماع قال : (مسألة منعت المعتزلة تفويض الحكم إلى رأي النبي صلى الله عليه وسلم والعالم لأن الحكم يتبع المصلحة وما ليس بمصلحة لا يصير بجعله إليه مصلحة قلنا الأصل ممنوع وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون اختياره أمارة المصلحة وجزم بوقوعه موسى بن عمران لقوله عليه السلام بعد ما أنشدت ابنة النضر ابن الحارث لو سمعت ما قتلت

يحتج إلى إعادته هنا (مسألة منعت المعتزلة تفويض الحكم إلى رأي النبي صلى الله عليه وسلم والعالم) أي لا يجوز أن يقول تعالى للنبي عليه السلام أو العالم احكم بما شئتم وعندنا هو جائز لنا أنه ليس بمنعاً إذ لو كان ممنوعاً لغيره واللازم منقذ إذا الأصل عدم المانع وإنما منعوا (لأن الحكم) الشرعي (يتبع المصلحة) لأن الأحكام التكليفية إنما شرعها لتحصيل المصالح وإلا لكانت عبثاً ولو فوض الحكم إلى رأي العبد فربما حكم بما ليس بمصلحة (وما ليس بمصلحة لا يصير بجعله إليه مصلحة) باستحسان لأن الحقيقة لا تتقلب بالاختيار وإذا حكم بما ليس بمصلحة لم يكن حكماً شرعياً لما عرفت (قلنا الأصل) الذي نفيت دليكم عليه وهو أن شرعية الحكم لتحصيل المصالح (ممنوع وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون اختياره) أي للنبي عليه السلام أو العالم بعد تفويضه الحكم إلى رأيه (أمارة المصلحة) وكاشفاً عنها بأن لا يختار إلا ما فيه مصلحة فلا يلزم أيا ذكرتم (وجزم بوقوعه) أي التفويض إلى رأيه (موسى بن عمران) وهو واحد من غلباء هذه الأمة (لقوله عليه السلام بعد ما أنشدت ابنة النضر بن الحارث لو سمعت ما قتلت) وبيانه أن النضر كان يقرأ الكتاب

وَسُؤَالِ الْأَقْرَعِ فِي الْحَجِّ أَكَلَ عَامٍ يَارَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ لَوْ قُلْتَ ذَلِكَ لَوَجِبَ
وَنَحْوُهُ قُلْنَا لَعَلَّهَا ثَبَتَتْ بِنُصُوصٍ مُحْتَمَلَةِ الْإِسْتِثْنَاءِ

فِي أَخْبَارِ الْعَجَمِ عَلَى الْعَرَبِ وَيَقُولُ مُحَمَّدٌ أَبْنَاكُمْ بِأَخْبَارِ عَادَ وَثَمُودَ وَأَنَا مُنْبِئُكُمْ بِأَخْبَارِ
الْأَكَاسِرَةِ وَالْقِيَاصِرَةِ يَرِيدُ بِذَلِكَ الْقَدْخَ فِي نَبْوَتِهِ فَنَادَى بِذَلِكَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَتَلَهُ ثُمَّ جَاءَهُ
أَبْنَتُهُ وَأَنْشَدَتْ آيَاتًا مِنْ جَمَلِهَا :

أَمَحْمَدٌ وَلَانَتْ نَجْلٌ نَجِيَّةٌ مِنْ قَوْمِهَا وَالْفَحْلُ خُلَّ مَعْرُقٌ
مَا كَانَ ضَرْكٌ لَوْ مَنْذَتْ وَرَبَّمَا مِنْ الْفَتَى وَهُوَ الْمَغِيْظُ الْمَخْنُقُ

فَرَّقَ لَهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَالَ أَمَا أَنِّي لَوْ سَمِعْتُ شَعْرَهَا لَعَفَوْتُ عَنْهُ وَمَا قَتَلْتُهُ فَبِذَا عَمَّا يَدُلُّ
عَلَى أَنَّ الْحَكْمَ كَانَ مَفْرُوضًا إِلَيْهِ وَلَوْ كَانَ قَتَلَهُ بِأَمْرِ اللَّهِ لَقَتَلَهُ وَلَوْ سَمِعَ أَلْفَ مَرَّةٍ وَالنَّجْلُ بِفَتْحِ
النُّونِ وَسُكُونِ الْجِيمِ الذَّلِيلُ وَالْفَحْلُ مَعْرُوفٌ وَالْمَعْرُقُ بَعْضُ الْمِيمِ وَكَسْرُ الرَّاءِ الْمُنْتَجِبُ لِاسْمِ فَاعِلٍ
مِنْ أَهْرِقَ أَهْلُهُ أَى الْحَسْبِ وَالْمَغِيْظُ بِفَتْحِ الْمِيمِ اسْمُ مَفْعُولٍ مِنَ الْغِيْظِ وَهُوَ غَضَبٌ كَامِنٌ يُقَالُ
خَاطَطُهُ فَهُوَ مَغِيْظٌ وَالْمَخْنُقُ بَعْضُ الْمِيمِ وَفَتْحُ النُّونِ اسْمُ مَفْعُولٍ مِنَ الْإِحْتِنَاقِ يُقَالُ أَخْنَقَهُ أَى
خَاطَطَهُ فَهُوَ مَخْنُقٌ وَالْمَعْنَى أَنَّكَ كَانْتُمْ الطَّرْفَيْنِ وَمَا نَافِيَةٌ أَوْ اسْتِفْهَامِيَّةٌ يَعْنِي أَى شَيْءٍ كَانَ يَضْرِكُ لَوْ
عَفَوْتُ وَالْمَعْنَى وَإِنْ مَغْضَبًا مَنْطُوبًا عَلَى حَقِّ وَحَقْدٍ وَعَدَاوَةٍ وَقَدْ يَمُنُّ وَيَعْفُو فِي هَذَا
اعْتِرَافٌ بِالذَّنْبِ قَوْلُهُ وَسُؤَالِ عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَى (وَسُؤَالِ الْأَقْرَعِ) بَنٍ
حَاسٍ (فِي الْحَجِّ) حِينَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا أَيُّهَا النَّاسُ كَتَبَ عَلَيْكُمْ الْحَجَّ (أَكَلَ عَامٍ يَارَسُولَ اللَّهِ)
كَانَ الْأَقْرَعُ يَقُولُ ذَلِكَ وَهُوَ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَاكِتٌ فَلَمَّا كَرَّرَ أَمْرَهُ لَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ (فَقَالَ)
وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ (لَوْ قُلْتَ ذَلِكَ لَوَجِبَ) وَأَوْ وَجِبَ مَا قَتَمْتُ بِهَا دَعْوَتِي مَا دَعَوْتُكُمْ وَهَذَا
يَدُلُّ عَلَى أَنَّ إِيْجَابَ الْحَجِّ كَانَ بِمَشِيئَتِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَوْلُهُ (وَنَحْوُهُ) أَى جَزَمَ مُوسَى لَوْ قَرَعَ
التَّفْوِيْضُ بِمَا ذَكَرْنَا مِنَ الْوُجْهِينِ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِنَ الْوُجُوْهِ الْآخِرِ مِنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ
قَالَ إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ مَكَّةَ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَا يَخْتَلِي خِلَافُهَا وَلَا يَعْضُضُ شَجَرُهَا
فَقَالَ الْعَبَّاسُ يَارَسُولَ اللَّهِ إِلَّا الْإِذْخَرَ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَّا الْإِذْخَرَ وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى التَّفْوِيْضِ
إِلَى رَأْيِهِ وَقَدْ ذَكَرَ فِي الْمَحْصُولِ وَجُوهًا أُخْرَى أَنَّ أَرَادَ فَايْطَا الْعَمَّا (قُلْنَا لَعَلَّهَا) أَى لَعَلَّ تِلْكَ
الْأَصُوْرَ الدَّالَّةَ عَلَى التَّفْوِيْضِ (ثَبَتَتْ بِنُصُوصٍ مُحْتَمَلَةِ الْإِسْتِثْنَاءِ) عَلَى وَفْقِ إِرَادَةِ بَعْضِ
النَّاسِ مِثْلُ أَنَّ أَوْحَى إِلَيْهِ قَبْلَ قَتْلِ النَّضْرِ أَقْتَلَهُ إِلَّا أَنَّ تَشْدِيدَ ابْنَةِ بَنْتِهِ خَفِيْظٌ جَازِلٌ
إِبْقَاؤُهُ وَأَوْحَى إِلَيْهِ أَنَّ كَتَبَ الْحَجَّ عَلَى النَّاسِ مَرَّةً إِلَّا أَنْ يَسْأَلَ مِنْكُمْ الْأَقْرَعُ فَانْهَاجَ لَكَ أَنَّ
تَقُولُ كُلُّ سَنَةٍ وَأَوْحَى أَنَّ حَرَّمَ اخْتِلَاءَ مَكَّةَ وَعَضُضَ شَجَرِهَا إِذَا اسْتَنَى الْعَبَّاسُ
الْإِذْخَرَ وَأَنَّهُ جَازِلٌ إِبَاحَتُهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَيَسْكُونُ حِينَئِذٍ وَقَوْعُ هَذِهِ الْأَحْكَامِ بِالنَّصِّ وَإِيْجَابِ

هو توقف الشافعي رضي الله عنه) أقول اختلفوا في أنه هل يجوز أن يفوض الله تعالى الحكم إلى نبي أو عالم أن يقول له احكم بما شئت فانك لا تحكم إلا بالصواب فقالت المعتزلة لا يجوز وقال موسى بن عمران يجوز وهو وقوعه وتوقف الشافعي رحمه الله في الجواز كما قاله الإمام وأتباعه واختاروه وهو مقتضى اختيار المصنف أيضا فإنه أجاب عن أدلة الفريقين ومقتضى كلام ابن برهان في الأوسط أنه مذهب الشافعي فإنه قال كما حكاه القرافي عنه مذهبا جواز هذه المسألة ووقوعها واختار الآمدي وابن الحاجب أنه جائز غير واقع وقال أبو علي الجبائي في أحد قوله كما قاله الآمدي أنه يجوز للنبي دون غيره وهذه المسألة قد جعلها الإمام وأتباعه عقب الأدلة كما جعلها المصنف وجعلها الآمدي وابن الحاجب في كتاب الاجتهاد ووجه مناسبتها الأول أنه إذا وقع تفويض الحكم إلى النبي أو العالم فتكون الأحكام بالنسبة إليه غير متوقفة على الدليل ويكون حكمه من جملة المدارك الشرعية ووجه مناسبتها الاجتهاد أن الحكم قد تعين فيها من جهة العبد لا بطريق الوحي إذا علمت ذلك فقد احتجت المعتزلة على المنع بأن أحكام الله تعالى تابعة لمصالح العباد على ما سبق في القياس فلوفوض ذلك إلى اختيار العبد لا أدى إلى تخلف الحكم عن المصلحة لجواز أن يصادف اختياره ما ليس بمصلحة في نفس الأمر وما ليس بمصلحة في نفس الأمر لا يصير مصلحة بجعله إلى المجتهد أي بتفويضه إليه لاستحالة انقلاب الحقائق وأجاب المصنف بوجوب أحدهما أنه مبنى على أصل ممنوع وهو وجوب رعاية المصالح الثاني سلطنا ما ذكرتم لكن لم نلجوز أن يكون اختيار العبد لحكم أمارة على وجود المصلحة فيه وذلك بأن يلهمه الله تعالى إلى اختيار ما فيه المصلحة وإن لم يعلم بها فإن الله تعالى لما أخبره بأنه لا يحكم إلا بالصواب وتوقف الحكم بالصواب على المصلحة لزم أن لا يحكم إلا بالمصلحة (قوله لقوله عليه السلام)

أيضا بأنه يجوز أن يقال أنه كان مخيرا في قتل النضر وتركه في تكرير الحج وعدم التكرير على سبيل التعيين لا مطلقا بمعنى أن يقال له احكم بما شئت فهو صواب والنزاع في الآخر وكذا يحتمل أن يكون استثناء الأذخر بوحى سريع وقد يستدل أيضا على الوقوع بقوله تعالى كل الطعام كان حلالا بنبي إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه إذ لا يتصور تجريده على نفسه إلا بتفويض التحريم إليه وإلا كان المحرم هو الله تعالى قلنا لا نسلم أنه لا يتصور إلا بالتفويض بل قد يحرم على نفسه بدليل ظني (وتوقف الشافعي رضي الله عنه) في الجواز والامتناع أو في الوقوع وعدمه بعد الاعتراف بالجواز لأنه لم يظفر على ما يصلح دليلا على شيء منهما أقول إن كان المتنازع مثل احكم بما شئت مطلقا فلا يتيقن بوجود ما يدل على وقوعه وإن كان الظاهر فيه الجواز لما سبق وإن كان المتنازع وقوع التفويض في الجملة فلا خفاء في دلالة ما ذكره موسى عليه وظهوره فيه وما ذكر في جوابه من الاحتمالات البعيدة التي لا تقدح في الظهور

أى استدلى موسى بن عمران على الوقوع بأمرين أحدهما قضية النضر بن الحرث وهى على ما حكاه ابن هشام فى السيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم حين فرغ من بدر الكبرى توجه إلى المدينة ومعه الأسارى فلما كان بالصفراء أمر علياً بقتل النضر بن الحرث ثم أنشد بعد ذلك ما قيل فى القتل فقال وقالت قتيلة بذت الحرث أخت النضر بن الحرث :

ياراكبا ان الاثيل مظنة	من صبح حامسة وأنت موفق
أبلغ بها ميتا بأن تحية	ما أن تزال بها النجائب تخفق
منى اليك وعبرة مسفوحة	جادت بوابها وأخرى تخفق
هل يسمعى النضر إن ناديته	أم كيف يسمع ميت لا ينطق
أحمد ياخير ضنه كريمة	فى قومها والفحل لخل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما	من اللقى وهو المغيظ المحق
أو كنت قابل فدية فيلنطق	بأعز ما يغلو به ما يتفق
فالنضر أقرب من أسرت قرابة	وأحقهم إن كان عتق يعتق
ظلت سيوف بنى أمية تتوشه	له أرحام هناك تشقق
صبراً يقاد إلى المنية متعباً	رسف المقيد وهو فان موثق

قال ابن هشام فيقال والله أعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه هذا الشعر قال لو بلغنى هذا قبل قتله لمننت عليه هذا آخر كلام ابن هشام وتحقق بضم الفاء وكسرها معناه تضطرب والضن بكسر الصاد المعجمة معناه الذى يضن به أى يبخل به لعظم قدره ويقال أهرق فهو معرق على البناء للفعول فيهما أى له عرق فى السكرم وعلى البناء للفاعل بمعنى أنتج ورسف المقيد بالراء والسين المبهمة هو مشى المقيد قاله الجوهري ومعنى قولها من صبح حامسة أى صبح ليلة حامسة لأنها كانت بمكة وبينها وبين الأثيل الذى بالصفراء وهو مكان قبر أخيها هذه المسافة ووجه الدلالة أن قوله عليه الصلاة والسلام لو بلغنى لمننت عليه يدل على أن الحكم كان مفوضاً إلى رأيه إذ لو كان مأموراً بقتله لقتله مسمع شعرها أو لم يسمعه والمصنف رحمه الله لم يذكر الشعر وذكر أن الذى أنشدته بذت النضر وكذلك ذكره الإمام والأمدى وأتباعهما وقد عرفت مما تقدم من كلام ابن هشام أنها أخته لابنته وصرحوا أيضاً بأنها أنشدته للنبي صلى الله عليه وسلم وهو خلاف مقتضى كلام ابن هشام * الدليل الثانى أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال أيها الناس إن الله كتب عليكم الحج فقال الأفرع بن حابس أكل عام يارسول الله فسكت النبي صلى الله عليه وسلم حتى قالها ثلاثاً فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم فهذا أيضاً يدل على أن الأمر فيه كان مفوضاً إلى اختياره

(قوله ونحوه) أى ونحو هذين الدليلين كقوله عليه الصلاة والسلام لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة وكقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وكقوله إلا الأذخر في حديث العباس المشهور وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن الله حرم عليكم مكة يوم خلق السموات والأرض لا يختل خلاها ولا يعصد شجرها فقال العباس إلا الأذخر يارسول الله فقال إلا الأذخر وأجاب المصنف بأن هذه الصور كلها لا تدل على تفويض الحكم إلى النبي صلى الله عليه وسلم لاحتمال أن تكون ثابتة بنصوص محتملة الاستثناء أى مجرزة على وفق لإرادة بعض الناس كأن أوحى إليه بأن يقتل الأسارى إلا أن يسأل سائل في أحدهم والاحسن في الجواب أن يقال أما قضية الضرر فقد يكون عليه السلام مخيراً فيه وفي غيره من الأسارى والتخيير ليس بممتنع اتفاقاً بل هذا التخيير ثابت في حق كل إمام وأما قوله للأذخر لو قلت نعم لوجب فدلولة الوجوب على تقدير قول نعم وهذا صحيح معلوم بالضرورة فإنه عليه الصلاة والسلام لا يقول نعم إلا إذا كان الحكم كذلك ولكن من أين لنا أن الحكم كذلك فقد يكون ممتنعاً وقوله لو قلت نعم لا يدل على جواز قولها لأن القضية الشرطية لا تدل على جواز للشرط الذى فيها وأما قوله لولا أن أشق على أمتي فيحتمل أن البارئ تعالى أمره أن يأمرهم عند عدم المشقة فلو وجد المشقة لم يأمرهم وأما قوله إلا الأذخر فيحتمل أن يكون بوحى سريع أو أطلق العام والمراد به الخصوص وكان على عزم البيان وجواب الباقي ظاهر ولما ثبت القدح في أدلة القاطعين لزم منه صحة التوقف فلأجل ذلك كان هو المختار قال (الكتاب السادس فى التعادل والتراجيح وفيه أبواب

على ما لا يخفى) (الكتاب السادس فى التعادل والتراجيح) الحاصل من سند بعض الأدلة إلى البعض عند التعارض لانهما ان تعارضا فان لم يكن لاحدهما مزية على الآخر فهو التعادل وإن كان فالراجح (وفيه أبواب) أربعة الأول فى التعادل والثلاثة فى التراجيح لأن الكلام فى التراجيح إما أن يختص بدليل وهو البحث عن الأحكام السككية أو يختص وحينئذ خالده ليل الراجح اما كتاب أو إجماع أو خبر أو قياس اسكن الترجيح لا يجرى فى الكتاب إذ لا ترجيح لاحد الآيتين على الأخرى عند تعارضهما إلا أن تكون إحداهما مخصصة للأخرى أو ناسخة لها وقد سبق الكلام فيهما فلا نعيده مع أنه لوح به فى الحكم الرابع من الأحكام السككية للتراجيح ولا فى الإجماع لأن الترجيح بعد التعارض ولا تعارض فى الإجماع لما مر فاذا الترجيح اما أن يكون فى الخبرين أو القياسين فانحصرت مباحث الترجيح فى الأبواب الثلاثة فانحصرت الكتاب فى الأبواب الأربعة كذا هيل أقول قوله لا ترجيح لاحدى الآيتين الخ ممنوع كيف والترجيح فيما لم يكن ثمة تخصيص

الباب الاول في تعادل الامارتين في نفس الامر منعه الكرخي وجوزه قومٌ وحينئذ
فالتخير عند القاضي وأبي علي وابنه والتساقط عند بعض الفقهاء فلو
حكم القاضي بإحداها مرة لم يحكم بالآخرى أخرى لقوله عليه السلام لأبي
بكر الصديق رضي الله عنه لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين) أنول لما

ولا عرف التاريخ كابين الظاهر والنص والمنطوق والمفهوم وغير ذلك بل الأقرب المذكور
في الأحكام السككية للتراجع يشمل عامة صور تراجع الكتاب دون ما يخص بتراجع
الخبر والقياس فلذا أفرد لكل من الآخرين باباً دون الاول (الباب الاول في تعادل
الامارتين) أي تساويهما وهو بالنسبة إلى المجتهد جائز اتفاقاً واختلاف في تعادلهما (في نفس
الامر منعه الكرخي) مطلقاً (وجوزه قومٌ وحينئذ) أي حين جوزوا اختلافوا في
أن حكمه عند الوقوع التخير أو غيره (فالتخير عند القاضي وأبي بكر أبي (على وابنه)
أبي هاشم الجبائين أن المجتهد مخير في العمل بأيهما شاء (والتساقط عند بعض الفقهاء)
أي لا يعمل بشيء منهما بل يرجع إلى مقتضى العقل وهو البراءة الأصلية واختار الإمام
تفصيلاً وقال تعادل الامارتين أما أن يقع في حكمين متنافيين والفعل واحد كوجوب
الفعل الواحد وإباحته وأما أن يقع في فعلين متنافيين والحكم واحد أما الاول فغير واقع
في الشرع لأن العمل بهما وأكثرهما محال والعمل بأحدهما معيناً ترجيح بلا مرجع وغير
معين يجوز الفعل والعكس لكل منهما فيلزم الإباحة المستلزمة لأعمال المعين منهما أعني الامارة
المنتجة ويلزم ما ذكرنا لكنه جائز عقلاً إذ لا يمنع أن يخبر أحد العدلين عن وجود شيء
والآخر عن عدمه وأما الثاني فواقع في الشرع كما روى عنه عليه السلام أنه قال في كل أربعين
بنف لبون وفي كل خمسين حقة فالحكم في ملك ماتبين من الإبل وهو وجوب الزكاة واحد
والحققتان وهما إخراج بنات لبون وإخراج حقان متنافيان وحكمه التخير فان المالك في
ماتقى من الإبل مخير في إخراج خمس بنات لبون عملاً بقوله عليه السلام في كل أربعين بنف
لبون وفي إخراج أربع حقان عملاً بقوله عليه السلام في كل خمسين حقة وليس أحدهما أولى
من الآخر قال الإمام فعني هذا التخير هو أن هذا التعادل إن وقع في عمل نفسه كان مخيراً
في العمل بأيهما شاء وإن وقع في المعنى كان حكمه أن يخير للمستفتى في العمل بأيهما شاء كما
يلزمه في أمر نفسه وإن وقع للحاكم وجب عليه التعيين فانه نصب لقطع الخصومات
وذا يكون بالتعيين (فلو حكم القاضي بإحداها) أي بمقتضى أحدهما في قصة (مرة
لم يحكم) فيها (بالآخرى) مرة (أخرى لقوله عليه السلام لأبي بكر الصديق رضي
الله عنه لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين) وقد يقال روى أن عمر رضي الله عنه

فرغ المصنف من تقرير الأدلة شرع في بيان حكمها عند تعارضها فتسكلم في التعادل والتراجيح وذلك لأنها إذا تعارضت فإن لم يكن لبعضها مزية على البعض الآخر فهو التعادل وإن كان فهو الترجيح ثم انه جعل الكتاب مشتملاً على أربعة أبواب الأول منها في التعادل والثلاثة الباقية في التراجيح وذلك لأن الكلام في التراجيح ان لم يختص بدليل معين فهو البحث عن الاحكام السككية كما سيأتي وإن اختص فالدليل الذي يرجح على معارضه اما كتاب أو إجماع أو خبر أو قياس فالكتاب والإجماع لا يجري فيهما الترجيح أما الكتاب فلائنه لا ترجيح لأحد الآيتين على الأخرى عند تعارضهما إلا بأن تكون إحداها مخصصة الأخرى أو ناسخة لها وقد سبق الكلام فيهما فلا حاجة إلى إعادته مع أنه قد أشار إليه في الحكم الرابع من الاحكام السككية للتراجيح وأما الاجماع فلائنه لا تعارض فيه كما تقدم في موضعه فتلخص أن الترجيح إنما يكون لأحد الخبرين على الآخر أو لأحد القياسين على الآخر فلذلك انحصرت مباحث الترجيح في الأبواب الثلاثة إذا علمت ذلك فنقول التعادل بين الدليلين القطعيين بمتنع لما استعرفه وكذلك بين القطعي والظني لكون القطعي مقدماً وأما التعادل بين الامارتين أى الدليلين الظنيين فانفقوا على جوازه بالنسبة إلى نفس المجتهد واختلفوا في جوازه في نفس الامر فنفى الكرخي وكذلك الإمام أحمد كما نقله ابن الحاجب لأنهما لو تعادلتا فإن عمل المجتهد بكل واحد منهما لزم اجتماع المتنافيين وإن لم يعمل بواحد منهما لزم أن يكون نصهما هيناً وهو على الله تعالى محال وإن عمل بأحدهما نظر ان عيناهما له كان تحكما وقولا في الدين بالثبوت وإن خيرناه كان ترجيحاً لامارة الإباحة على امارة الحرمة وقد ثبت بطلانه أيضاً وذهب الجمهور إلى جواز التعادل كما حكاه عنهم الإمام ~~و~~ وكذلك الأمدى وابن الحاجب واختاره لأنه لا يمتنع ان يخبر أحد العدلين عن وجود شيء والآخر عن عدمه وأجابوا عن دليل المانعين بأننا لا نسلم الحصر فيما ذكره من الأقسام فانه قد بقي قسم رابع وهو العمل بمجموعهما وذلك بأن يجعل الدليل الواحد وحيثئذ فيقف المجتهد أو يتخير سلنا لكن لا نسلم امتناع ترك العمل بهما والرجوع إلى غيرهما والقول بلزوم العت مبنى على قاعدة التحسين والتفصيل العقليين واختار الأمدى ومن تبعه كصاحب الحاصل طريقة لم يذكرها المصنف

قطعي في مسألة الحمارية بمحكمين متنافيين وقال ذاك على ما قضينا وهذا على ما نقضى والجواب أنه يجوز أن يكون إحدى الامارتين كانت راجحة في ظنه في الحكم الأول مرجوحة في ظنه في الحكم الثاني وفيه نظر لأنه نقض للاجتهاد بالاجتهاد بعد اقتران الحكم بالاول وهو غير جائز كما سيجيء فالاولى أن يقال لعل قضاءه الثاني بعد ما ظفر على نص كذا قيل أقول وفيه نظر لأن قوله ذاك على ما قضينا المفهوم منه أمضاؤه وظهور النص عما يقتضى بطلان

فقالوا إن كانت الامارتان على حكم واحد في فعلين متناقضين فهو جائز وواقع ومقتضاه التخيير والدليل على الوقوع أن من دخل السكبة فله أن يستقبل شيئاً من الجدران وكذلك من ملك ماتتين من الإبل فله أن يخرج أربع حقائق أو خمس بنات لبون وإن كانتا على حكمين متناقضين لفعل واحد كإباحة وحرمة فهو جائز عقلاً وممتنع شرعاً هذا معنى ما قاله وكلامه في الاستدلال يدل عليه فافهمه (قوله وحيفئذ) أى وإذا جوزنا تماثل الامارتين في نفس الامر فقد اختلفوا في حكمه عند وقوعه فذهب القاضى أبوبكر وأبو على الجبائى وابنه أبو هاشم إلى أن المجتهد يتخير بينهما وجزم به الإمام والمصنف في الكلام على تعارض النصين كما سياتى وقال بعض الفقهاء يتسلطان ويرجع المجتهد إلى البراءة الأصلية ثم إذا قلنا بالتخيير وقوع هذا التعادل للمجتهد فإن كان في أمر يتعلق به عمل بما شاء وإن تعلق بغيره فإن كان في استفتاء خير المستفتى وإن كان في حكم فلا يتخير الخصمين بل يجب عليه الحكم بإحدى الامارتين على التعمين لانه منصوب لدفع الخصومات فلو خير الخصمين لم تنقطع الخصومة بينهما لأن كل واحد منهما يختار ما هو أوفق لهواء وعلى هذا فلو حكم بإحدى الامارتين لم يجوز له بعد ذلك أن يحكم بالامارة الأخرى لما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لاني بكر رضى الله عنه لا نقض في شيء واحد بحكمين مختلفين قال (مسألة إذا نُقل عن مجتهد قولان في موضع واحد يدل على توقفه ويحتمل أن يكونا احتمالين أو مذهبيين

ما خالفه من الإجتihad (مسألة إذا نقل عن مجتهد قولان في موضع) أى مجلس (واحد يدل) هذا (على توقفه) أى الظاهر والراجح من ذلك أنه متوقف إن لم يكن مع أحدهما ما يشعر بتقويته كتفريعه عليه أو قوله هذا أشبه أو أولى بخلاف ما إذا وجد ذلك فانه يكون قوله لأن قول المجتهد ما ترجح عنده (ويحتمل أن يكونا) أى القولان عند عدم ما يشعر بالتقوية (احتمالين) يعنى يحتمل أن يكون مراده أن في المسألة احتمالين متساويين في نظره يمكن أن يقول بكل منهما قائل يقدر على التمييز بين الحق والباطل فسمى ما يصلح قولاً للمجتهد بالقول كما يقال للخصم في الدن انها مسكرة أو مذهبين ويحتمل أن يكون القولان (أو مذهبين) لغيره من الناس وإنما ذكرهما للتلايظن الذاهب إلى أحدهما لقوته في نظره أنه خارق الإجماع وحيفئذ لا يكون شيء منها قوله ولم يصح عن الشافعى رحمه الله قولان في هذه الاحتمالات إلا في سبع عشر مسألة كما نقله الشيخ وأبو اسحاق الشيرازى عن الشيخ أبى حامد الإسفراينى والفرق بين التوقف والاحتمال أن في الأول لم يظهر عنده لأحدهما رجحان على الآخر مع قطع النظر عن صلوحيته لأن يكون مذهبا

حولان نقل في مجلسين وعلم المتأخر منها فهو مذهبه وإلا حكي القولان
وأقوال الشافعي رضي الله عنه كذا لك وهو دليل على علو شأنه في العلم
والدين) أقول هذه المسألة في حكم تعارض القولين المتقولين عن مجتهد واحد ولا شك أن
تعارضهما بالنسبة إلى المقلدين له كاستعراض الامارتين بالنسبة إلى المجتهدين فلذلك ذكرها في
بابه وحاصله أنه إذا نقل عن مجتهد واحد في حكم واحد قولان متنافيان فله حالان أحدهما
أن يكون ذلك في موضع واحد بأن يقول مثلاً هذه المسألة فيها قولان فيستحيل أن يكون
المراد أنهما له في ذلك الوقت لاستحالة اجتماع التقيضين وحينئذ فينظر فيه ذكر عقب ذلك
ما يدل على تقوية أحدهما مثل أن يقول هذا أشبه أو يفرع عليه فيكون ذلك مذهبه وإن لم
يذكر شيئاً من ذلك فانه يدل على توقفه في المسألة لفقدان الرجحان عنده وحينئذ فقوله ان
فيها قولان يحتمل أن يريد بذلك احتمالين على سبيل التجرز أى في المسألة احتمال قولين
لوجود دليلين متساويين ويحتمل أن يريد أن فيها مذهبين لمجتهدين وإنما نص عليهما اثلاً بتوهم
من أراد من المجتهدين الذهاب إلى أحدهما أنه خارق للإجماع هذا هو حاصل كلام المصنف
وأما جعل بعض الشارحين التوقف احتمال آخر قسمًا للاحتمالين الآخرين فليس موافقاً لما
قاله الإمام وغيره ولا مطابقاً لعبارة الكتاب ولا صحيحاً من جهة المعنى لأن معنى توقفه بين
الشيئين هو أن يكون كل منهما محتملاً عنده وبتقدير المغايرة فلم رجحنا التوقف على كونهما

وفي الثاني اعتبر هذا (وإن نقل) عن مجتهد قولان (في مجلسين) بأن يقول في كتاب أو مجلس
بتحريم شيء وفي آخر بتحليله (وعلم المتأخر) من القولين بأن علم التاريخ فالتأخر مرجوع
إليه (منهما فهو) أى المتأخر (مذهبه وإلا) أى وإن لم يعلم التاريخ (حكي) عنه (القولان)
ولم يحكم عليه بالرجوع إلى أحدهما (وأقوال الشافعي رضي الله عنه) المحكية عنه (كذلك)
أى على مذهبين الوجهين (وهو) أى أقواله (دليل على علو شأنه في العلم والدين) أما في العلم فلا نه
على الوجه الأول يدل على أنه كان مشغولاً طول عمره بالطلب والبحث حتى كان يظهر عليه بعد
ما اجتهد ما هو أصوب منه وعلى الثاني أنه كان غواص النظر دقيقة محيطاً بالاصول والفروع
واقف تمام الوقوف على شرائط الأدلة وذلك لأن من كان فيه هذه الصفات أكثر كانت
الصفة الموجبة للتوقف المنافية لجود الطبع لمقتضى الإصرار على وجه واحد طول عمره عنده
أكثر وأما في الدين فلا نه عن الوجه الأول يدل على أنه ما كان مهتماً بترويج قوله بل كان
مطمحاً نظره ارشاد الخلق وإذا لاح له في الدين شيء أظهره وعلى الوجه الثاني أنه لم يستح من
الاعتراف بعدم العلم عند عدم الظاهر بوجه يقتضى الرجحان ولم يشغل بالترويج والمداهنة

احتمالين نعم ان أراد المصنف صدور الاحتمالين عن غيره أو إمكان صدورهما عنه أى عن ذلك الغير مع أنه لا يرى بذلك فهو قريب ونقل في الحصول عن بعضهم أن اطلاق القولين يقتضى التخيير ثم ضعفه الحال الثانى أن يكون نقل القولين عن المجتهد فى مجلسين بأن ينص مثلاً فى كتاب على إباحة شيء وينص فى الآخر على تحريمه فان علم المتأخر منهما فهو مذهبه ويكون الاول منسوخاً وإلا حكى عنه القولان من غير أن يحكم على أحدهما بالرجوع (قوله وأقوال الشافعى كذلك) هى إشارة إلى الحالين المتقدمين أى وقع منه التخصيص عليهما فى موضع واحد وفى موضعين قال فى الحصول لكن وقوع ذلك منه فى موضع واحد من غير ترجيح البتة منحصراً فى سبعة عشر مسألة على ما نقله الشيخ أبو اسحق الشيرازى عن الشيخ أبى حامد (وقوله وهو دليل) أى وقوع القولين من الشافعى على الوجهين المتقدمين دليل على علو شأنه فى العلم والدين فاما الحال الاول وهو وقوع القولين فى موضع واحد فوجه دلالاته على علو شأنه فى العلم أن كل من كان أغوص نظراً وأتم وقفاً على شرائط الأدلة كانت الاشكالات الموجبة للتوقف عندها كقروا ما فى الدين فلا نه لم يظهر له وجه الرجحان صرح بعجزه عما هو عاجز فيه ولم يستنكف من الاعتراف بعدم العلم به وقد نقل الاعتراف بذلك عن عمر أيضاً وعده المسلمون من مناقبه وأما النوع الثانى وهو تخصيصه على القولين فى موضعين فوجه دلالاته على علو شأنه فى العلم أنه يعرف به أنه كان طول عمره مشغولاً بالطلب والبحث وأما فى الدين فلا نه لا يدل على أنه متى لاح له فى الدين شيء أظهره وأنه لم يكن يتعصب لترويج مذهبه (فرع) قال فى الحصول إذ لم نعرف القول المنسوب إلى الشافعى فى القولين المطلقين وعرفنا قوله فى نظير تلك المسألة فان كان بين المسألتين فرق يجوز أن يذهب اليه

وذلك صريح الدين كذا ذكر العبرى أقول هذا مبنى على أن الوجه الآخر متعين فى التوقف وهو غير متيقن بل الظاهر الرجوع إلى أحدهما فايته أنا لا نعلم ذلك للجهل بالتاريخ والأقرب ما قال الجاررردى دلالة ذلك على كمال العلم لدلالة تعدد أقواله على استحضاره العلوم والتمكن من إيراد الاسئلة الدالة على جودة القرينة وذكاء الفطنة وقوة الطبع وأنه ما كان مستجمداً الخاطر بحيث يتوقف على مسألة ولا يتجاوز عنها بل كان ذهنه وقادراً لا يقف على موضع واحد ميمراً للمعانى الدقيقة ومحققاً للمسائل الغامضة العويصة العميقة وعلى كمال الدين لأنه كان يرجع عما قاله أولاً لما ظهر خطأ ذلك عنده مع أن كل واحد يستحي أن يرجع عن قوله وكان تقواه ودينه يمنعان من الاستحياء فى الرجوع إلى الحق وإخفاء ذلك وترويجه غير الحق وإنما أورد هذه المسألة هنا ناسياً بالحصول ومختصراً بالحاصل والتحصيل وقال الخنجى أن الكلام فى القولين لم يرجع أحدهما على الآخر بمناسبة الكلام فى تعادل الامارتين

ذاهب لم نحكم بأن قوله في المسألة كقوله في نظيرها لجواز أن يكون قد ذهب إلى الفرق وإن لم يكن بينهما فرق البتة فالظاهر أن يكون قوله في إحدى المسألتين قولاً له في الأخرى وهذه المسألة هي المعروفة بأن لازم المذهب هل هو مذهب أم لا قال (الباب الثاني في الأحكام السككية للتراجيح الترجيح تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى ليعمل بها كما رجحت الصحابة خبر عائشة رضى الله عنها في التقاء الختانين على قوله صلى الله عليه وسلم : «إِنَّهَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ»

من هذه الحديثية ويمكن أن يقال أنه لما ذكر بحث تعادل الامارتين استشعر بأن ما ينقل عن مجتهد من قولين لم يرجح أحدهما على الآخر لا يكون إلا لتعادل الامارتين ففصل هذا التفصيل لدفع هذا التوهم (الباب الثاني في الأحكام السككية للتراجيح) التي لا تختص بترجيح دليل دون آخر وسميت في المحصول بمقدمات (الترجيح) وهي أمور الأول تعريفه وجواز العمل به على ما ذكره العبري وعندي أن التعريف خارج عن الأحكام كالمقدمة لها أى الترجيح لغة جمل الشيء راجحاً ويقال مجازاً الاعتقاد والرجحان واصطلاحاً (تقوية إحدى الامارتين) أى الدليلين الظنيين (على الأخرى ليعمل بها) أى بالامارة التي صارت أقوى بالتقوية (كما رجحت الصحابة خبر عائشة رضى الله عنها في التقاء الختانين) وهو قوله عليه السلام إذا التقى الختانان وجب الغسل (على قوله صلى الله عليه وسلم) المروى عن أبي هريرة (لما الماء من الماء) بناء على أن أزواج النبي صلى الله عليه وسلم خصوصاً عائشة أعلم بفعله عليه السلام في هذه الأمور من الرجال الأجانب فهذا لإجماع على جواز التسك بالترجيح لا يجرى في القطعيات وقوله لتعمل احتراز عن التقوية لا يعمل بالأقوى بل لبيان أوضعية أحدهما فإنه لا يسمى ترجيحاً اصطلاحاً قال الجاربردى وفيه نظر لخروج ترجيح بعض مقدمات الدليل على البعض وجوابه يعرف بالتأمل أقول أن أريد بذلك تعيين بعضها لصلوحية مقدمته لسلامته عن الإبطال دون البعض قد لا يسمى ترجيحاً اصطلاحاً وإن أريد ترجيح مقدمة دليل على مقدمة دليل آخر ليلزم رجحان الأول على الثاني فهو راجع إلى ترجيح الدليل ولا نسلم خروجه عن التعريف وقيل الترجيح هو اقتران الامارة بما يقوى به على معارضتها وتحقيقه أن للفقهاء ترجيحاً خاصاً يحتاج إليه في استنباط الأحكام وذا لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم أصلاً ولا فيما دلالة عليه قطعية كأن يكون لقطعى على قطعى أو ظنى كما سيأتى فتعين أن تكون لامارة على أخرى ولا يحصل بالحكم المحض بل لا بد من اقتران امارة تقوى على الامارة المعارضة فهذا الاقتران الذى هو سبب الترجيح فى مصطلحهم

مسألة لا ترجيح في القطعيات إذ لا تعارض بينها وإلا ارتفع التقيضان أو اجتمعا) أقول عقد المصنف هذا الباب للأحكام الكلية للترجيح وهي الأمور العامة لأنواعها بحيث لا تخص فردا من أفراد الأدلة وجعله مشتملا على مقدمة مبينة لماهية الترجيح وبشروعيته وعلى أربع مسائل إذا علمت ذلك فقول الترجيح في اللغة هو التميل والتغليب من قولهم رجح الميزان وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وإنما خص الترجيح بالامارتين أى بالدليلين الظنيين لأن الترجيح لا يجري بين القطعيات ولا بين القطعى والظنى كما ستعرفه وقوله ليعلم بها احتراز عن تقوية إحدى الامارتين على الأخرى لاليعلم بها بل لبيان أن احدهما أفصح من الأخرى فإنه ليس من الترجيح المصطلح عليه وقال ابن الحاجب هو افتراق الامارة بما تقوى به على معارضتها وذكر الأمدى نحوه أيضاً وفيه نظر فإن هذا حد للرجحان أو الترجيح لا للترجيح فان الترجيح من أفعال الشخص بخلاف الاقتران ثم استدل المصنف على اعتبار الترجيح ووجوب العمل بالراجح باجماع الصحابة رضى الله عنهم على ذلك فانهم رجحوا خبر عائشة في التمام الحتامين وهو قولها إذا التقى الحتانان فقد وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا على خبر أبي هريرة وهو قوله عليه السلام إنما الماء من الماء وذلك لأن أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وخصوصاً عائشة أعلم بفعله في هذه الأمور من الرجال الأجانب وذبح قوم كما قاله في المحصول إلى إنكار الترجيح في الأدلة قياساً على البيئات وقالوا عند التعارض يلزم التخيير أو الوقف (قوله مسألة لا ترجيح في القطعيات) يعنى أن الترجيح يختص بالدلائل الظنية

ثم إذا حصل الترجيح يعمل بأقوى الامارتين فان قلت لا يجب تقديم شهادة الأربعة على الإثنين مع أن الظن الحاصل بالأربعة أقوى قلنا الجواز في الأدلة بالاجماع وهو لم يوجد في الشهادة مع أنه جوز ذلك بعضهم في الشهادة أيضاً (مسألة) اشارة إلى الحكم الكلى الثانى وهو أنه (لا ترجيح في القطعيات) أى الترجيح بعد التعارض (إذ لا تعارض بينها) أى القطعيين (وإلا) أى لو تعارض لم يكن العمل بأحدهما دون الآخر لا متناع الترجيح من غير مرجح وحيثئذ (ارتفع التقيضان) ان لم يعمل بشيء منهما واجتمعا ان عمل بهما وفيه بحث سيجىء قال المراغى الأولى في (أو اجتماعاً) أو الفاصلة بدل الواو الواصلة ولعله من الناسخ ويدفع بأنه قد تقرر أن في كل اجتماع التقيضين ارتفاعهما وبالعكس ويلزم على كل التقديرين الارتفاع والاجتماع فتصح الواو وكذا لا ترجيح في قطعى وظنى لأنه لا تعارض بينهما كما سيجىء فالترجيح إنما يكون بين الظنيين أما منقولين كنهنيين أو معقولين أو منقول ومعقول ~~كنص~~ وقياس قال

ولا يقع في القطعيات سواء كانت عقلية أو نقلية لأن الترجيح متوقف على وقوع التعارض فيها ووقوعه فيها محال لأنه لو وقع لكان يلزم منه اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما وذلك لأنه لا جائز أن يعمل بأحدهما دون الآخر لأنه تحكم فتعين أما إثبات مقتضاهما وهو جمع بين النقيضين أو رفع مقتضاهما وهو رفع النقيضين وكلاهما محال وهذا ضعيف فلنقتل أن يقول نعمل بأحدهما ولكن لم جمع وهو المدعى ولم يستدل الإمام به بل استدل بأن الترجيح تقوية فلا يتأتى في القطعيات لأنها تفيد العلم والعلوم لا تتفاوت وهذه الدعوى أيضاً سبق منعها ولو استدلوأ بأنه يلزم منه اجتماع النقيضين ويقتضرون عليها لكان أظهر وأعلم أن إطلاق هذه المسألة وهو عدم الترجيح في القطعيات فيه نظر لما ستعرفه في تعارض النصين وسكت المصنف هنا عن التعارض بين القطعي والظني وهو يمتنع لكون القطعي مقدماً دائماً قال : (مسألة إذا تعارض نصان فالعمل بهما من وجه أولى)

الجاربردى إنما لا تعارض القطعيات لوجوب كون مقدمات الأدلة القطعية بديهية أو ما يلزم على البديهيات ووجوب كون تركيبها بديهي الصحة فإذا تعارضت اجتمع النقيضان أو ارتفاعها أقول أن المراد بالقطعي اليقيني ولا يجب أن يكون مواد أدلته من البديهيات أو المنتهية إليها وكأنه أراد بالبديهي ما هو أعم بحيث يتناول التجريبات والحسيات والحديثات وأيضاً الدليل القطعي قد يكون في صورة الاشكال غير الشكل الأول مع أنها غير بديهي الصحة (مسألة) هذه إشارة إلى الثالث وهو أنه (إذا تعارض نصان فالعمل بهما من وجه) دون وجه (أولى) من العمل بأحدهما دون الثاني لأن دلالة الدليل على كل مدلوله أصلية وعلى البعض تبعية لما ثبت من أن دلالة التضمن تابع المطابقة فعند العمل بكل منهما من وجه دون وجه يلزم ترك العمل بالدلالة التبعية وعند العمل بأحدهما دون الآخر يلزم ترك الدلالة الأصلية هكذا ذكر الإمام في المحصول قال العبرى وفيه نظر لأن مفهوم الخاص ليس جزءاً من مفهوم العام مع تعارضهما سلته لكن حمل العام على بعض مفوماته حينئذ ترك العمل بالدلالة الأصلية التي هي المطابقة إذ المعمول حينئذ هو المنضم فقط فيلزم ترك الدلالة الأصلية بل الأولى أن يقال العمل بأحدهما دون الآخر ترك لدلالة أحدهما أصلاً بخلاف العمل بكل منهما من وجه فانه لم يلزم منه ترك الدلالة أصلاً بل ترك دلالة كل منهما من وجه وهو أولى من الأول أقول مراد الإمام أن عند التعارض يحمل الدليل المقتضى لوجوه على بعض وجوه التي مر عليها والدليل الآخر على بعض آخر لئلا يلزم بطلان دلالة الأول إلا في البعض ولا يخفى أن قوله لأن مفهوم الخاص إلى قوله سلته بما لا دخل له في إبطال هذا الكلام لأنه سيأتى في مثل قولنا جاء الرجال والرجال لم يجيئوا مع دهم

بأن يتبع بعض الحكم فيثبت البعض أو يتعدد فيثبت بعضها أو يعم فيوزع كقوله عليه السلام 'ألا أخبركم بخير الشهود فقل نعم فقال أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد وقوله ثم يفسد الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد فيحمل الأول على 'حق الله تعالى والثاني على 'حقنا' أقول وجه مناسبة هذه المسألة للكلام على الترجيح من حيث كونها معةودة لبيان شرط الترجيح كما ستعرفه أولنا إذا أعملنا الدليلين من وجه فقد رجحنا كلامها على الآخر من ذلك الوجه الذي أعمل فيه وحاصل المسألة أنه إذا تعارض فأنما ترجح أحدهما على الآخر إذا لم يمكن العمل بكل واحد منهما فإن أمكن ولو من وجه دون وجه فلا يصار إلى الترجيح لأن أعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما بالكلية ليكون الأصل في الدليل هو الأعمال لا الإهمال ثم إن العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه ويكون على ثلاثة أنواع أحدها أن يتبع بعض حكم كل واحد من الدليلين المتعارضين أى يكون قابلاً للتبعيض فيثبت بعضه دون

كون أحدهما جزءاً لآخر على أما لا نسلم أن الخاص ليس بخير للقطع بأن أهل الذمة جزء من جميع المشركين اللهم إلا أن يراد العام والخاص القطعيان مع أنه لا يناسب المقام وقوله سلمنا الخ مدفوع بأن المعنى من ترك العمل بالدلالة الأصلية عدم أعمال اللفظ في معناه المطابق كلاً وبعضاً ثم العمل بالدليلين أما (بأن يتبع بعض الحكم) أى يكون الحكم قابلاً للتبعيض (فيثبت البعض) أى بعض الحكم دون البعض كما إذا ورد نص على الإباحة وآخر على الحرمة فيحمل النص المحرم على بعض مدلوله وهو رجحان الترك فتثبت الكراهة (أو يتعدد) الأحكام المستعارة من الدليل (فيثبت بعضها) أى بعض تلك الأحكام بهذا الدليل كقوله عليه السلام لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد مع تقريره عليه السلام صلاة جار المسجد في غير المسجد ومقتضى الأول متعدد لاحتماله نفي الذات ونفي الصفة والفضل والكل والتقرير هنا في الذات ونفي الصفة فيحمل على نفي الفضيلة جمعاً بين القول والتقرير (أو يعم) أى يكون كل من الدليلين عاماً مثبِتاً لحكم في الموارد المتعددة (فيوزع) الدليلان ويحمل كل منهما على بعض تلك الموارد (كقوله عليه السلام ألا أخبركم بخير الشهود فقل نعم فقال أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد وقوله) عليه السلام (ثم يفسد الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد) فالأول عام يقتضى جواز أداء شهادة كل شاهد قبل الاستشهاد والثاني أيضاً عام يمنع شهادة كل شاهد قبل ذلك (فيحمل الأول على حق الله تعالى والثاني على حقنا) عملاً بالدليلين قال القفال في العمدة هذه الشهادة مردودة إلا أن لا يكون عند المشهود له علم من شهادته فيعلمه وهو المراد بخير الشهود في الحديث وفي غيره

بعض وعبر الإمام عن هذا النوع بالاشتراك والتوزيع ولم يذكر له مثالا ومثله التبرير في التفتيح بقسمة الملك وذلك كما إذا كان في يد اثنين دار فادعى كل واحد منهما أنها ملكها فأنها تقسم بينهما نصفين لأن يد كل منهما دليل ظاهر على ثبوت الملك وثبوت الملك قابل للتبعيض فبعض ونحكم لكل واحد ببعض الملك جمعاً بين الدليلين من وجه وكذلك إذا تعارضت البتة فيه على قول القسمة بخلاف ما إذا تعارضتا في نحو القتل والقذف لما لا يتبعض النوع الثاني أن يتعدد حكم كل واحد من الدليلين أى يحتمل أحكاماً فيثبت بكل واحد بعض تلك الأحكام ولم يمثل له الإمام أيضاً ومثله بعضهم بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد فإنه معارض لتقريره صلى الله عليه وسلم الصلاة في غير المسجد ومقتضى كل واحد منهما متعدد فإن الخبر يحتمل نفي الصحة ونفي السكال ونفي النقصية وكذا التقرير يحتمل ذلك أيضاً فحمل الخبر على نفي السكال ويحمل التقرير على الصحة (الثالث) أن يكون كل واحد من الدليلين عاماً أى مثبتاً للحكم في الموارد المتعددة فيوزع الدليلان عليها ويحمل كل منهما على بعض تلك الموارد كما مثله المصنف بقوله خير الشهود إلى آخره وإلى ذلك كله أشار المصنف بقوله بأن يتبعض إلى آخره وهو متعلق بقوله فالعمل قال: (مسألة) إذا تعارض نصان وتساويا في القوة والعموم وعلم المتأخر فهو ناسخ وإن جهل فالتساقط أو الترجيح

ورد قوله عليه السلام شر الشهود من شهد قبل أن يستشهد قال الخنيجي وتعلق هذه المسألة بأحكام الترجيح من حيث أنه لا يصار إليه لا مكان الجمع قال العبري قد تحقق هنا الترجيح أيضاً لأن الدليل الذي أعمل دون الآخر في صورة قد رجح على الآخر فيها وكذا الكلام في الآخر المعمول به دون هذا في صورة أخرى كما في المثال المذكور فإنه رجح الخبر الأول في حق الله تعالى والثاني في حقنا (مسألة) هذه اشارة إلى الحكم الرابع وهو أنه (إذا تعارض نصان) كالأيتين أو الخبرين أو آية وخبر (وتساويا في القوة والعموم) بأن يكونا قطعيين أو ظنيين لا يكون أحدهما أقوى وتساويا في العموم والخصوص بأن يكونا عامين أو خاصين (وعلم المتأخر) للعلم بالتأخر (فهو) أى المتأخر (ناسخ) للمتقدم أى قبل النسخ والتساقط ويرجع إلى دليل غيرهما (وإن جهل) تأخر أحدهما عن الآخر (فالتساقط أو الترجيح) أى الحكم بتساقطهما في القطعيين والرجوع إلى غيرهما إذا ترجح لأحدهما على الآخر وترجح أحدهما على الآخر في الظنيين قال الإمام في المحصول ان تقارنا وكانا معلومين تعين التخيير وإن كانا مظنونين فالتخيير أو الترجيح أقول هذا تصریح في تحقق التعارض بين القطعيين وأنه لا يلزم اجتماع النقيضين ولا ارتفاعهما للتخيير اللهم إلا أن يراد بالمعلومين هنا قطعياً الثبوت ظنيّاً الدلالة أو بالعكس

وإن كان أحدهما قطعياً أو أخص مطلقاً عمل به وإن تخصص بوجه طلبه (الترجيح) أقول هذه المسألة عقدها المصنف لبيان محل ترجيح أحد النصين المتعارضين على الآخر وحاصلها أن النصين المتعارضين على قسمين أحدهما أن يكونا متساويين في القوة والعموم والثاني أن لا يكونا كذلك والمراد بتساويهما في القوة أن يكونا معاً معلومين أو مضمونين ويتساويهما في العموم أن يصدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر وأما قول كثير من الشارحين أن التساوي في القوة لا يدخل فيه ما كان معلوم السند والدلالة لاستحالة التعارض في القطعيات فباطل لأن المراد من التعارض هنا ما هو أعم من النسخ ولهذا قسموه اليه وقد صرح في المحصول بذلك في مواضع من المسألة أغنى بدخول المقطوع فيه في هذه الأقسام وصرح أيضاً بأن التعارض والترجيح قد يقع في القطعيات على وجه خاص يأتي ذكره فدل على أن إطلاق المنع مردود فأما القسم الأول وهو أن يكونا متساويين في القوة والعموم ففيه ثلاثة أحوال أحدها أن يعلم أن أحدهما متأخر الوجود عن الآخر ويعلم أيضاً بعينه لحبذ يكون ناسخاً للتقدم سواء كانا معلومين أو مضمونين وسواء كانا من الكتاب والسنة أو أحدهما من الكتاب والآخر من السنة إلا أن من يقول أن الكتاب لا يكون ناسخاً للسنة وبالعكس فانه يمنع ورود هذا القسم قال في المحصول وإنما يكون الأول مذسوخاً إذا كان مدلوله قابلاً للنسخ فان لم يكن أى

مع أن نفي الترجيح مما لا يلائم ذلك أو يراد بالقطعتين هنا العقليان لا النقليان وحينئذ يكون لزوم الاجماع والارتفاع ظاهر أو يشهد بذلك ما سبق من تقرير الجار بردى في عدم التعارض بينهما والحق أن بين المقطوعين كالتصين القطعيين ثبوتاً ودلالة لا يقع التعارض في نفس الامر للاجماع على أن الحجج الشرعية لا تتناقض وإنما يقع الجهل بالناسخ من المنسوخ ولا بد حينئذ من حمل قول الإمام أن تقارنا وكانا معلومين على الجهل بالتقدم والتأخر لأعلى التقارن في نفس الامر ولا يتم إذا في الاستدلال على أن لا ترجيح بينهما بالشك بأن لا تعارض بينهما إذ يقال إن أريد للتعارض في نفس الامر فالترجيح لا يتوقف عليه وإن أريد مطلقاً أى في الجملة ولو الجهل بالناسخ فلا نسلم امتناعه وإن لم يتساويا في القوة والعموم بأن لا يتساويا في القوة أو لا يتساويا في العموم (وإن كان أحدهما قطعياً) والآخر ظنياً (أو) كان أحدهما عاماً والآخر (أخص مطلقاً عمل به) أى تعين العمل بالقطعي والآخر مطلقاً سواء علم بآخر القطعي والأخص أولاً أما العمل بالقطعي فلأن الظن يفتى بالقطع بالنقيض وأما بالأخص مطلقاً فلأن العمل به أعمال الدليلين كما مر خلافاً للحنفية فانهم يجعلون العام المعلوم المتأخر ناسخاً للخاص ويتوقفون حيث لم يعلم التاريخ كما سبق (وإن تخصص بوجه) أى كان أخص من وجه من الآخر (طلب الترجيح) ليعمل بالراجع وذلك

كصفات الله تعالى كما قاله التقسواني فانهما يتساقطان ويجب الرجوع إلى دليل آخر ولو كان الدليلان خاصين فحكمهما حكم المتساويين في القوة والعموم سواء كانا قطعيين أو ظنيين ولعل المصنف إنما لم يذكر ذلك لوضوحه الثاني أن يجهل المتأخر منهما فلم يعلم عينه فينظر فإن كانا معلومين فيتساقطان ويجب الرجوع إلى غيرهما لأن كلا منهما يحتمل أن يكون هو المنسوخ احتمالاً على السواء وإن كانا مظهرين وجب الرجوع إلى الترجيح فيعمل بالأقوى فإن تساويا يغير المجتهد هكذا صرح به في المحصول وإليه أشار المصنف بقوله وإن جهل فالتساقط أو الترجيح يعني فالتساقط إن كانا معلومين أو الترجيح إن كانا مظهرين وقد قرره الشارحون على غير هذا الوجه وهو غير مطابق لما في المحصول الحال الثالث أن يعلم تقاربهما ولم يذكره المصنف وقد ذكره في المحصول فقال : إن كانا معلومين وأمكن التخيير فهما تعين القول به فإنه إذا تعذر الجمع لم يبق إلا التخيير قال : ولا يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر بقوة الاسناد لما عرف أن المعلوم لا يقبل الترجيح ولا أن يرجح أيضاً بما يرجع إلى الحكم لكون أحدهما : للحظر مثلاً لأنه يقتضي طرح المعلوم بالسكينة وإن كانا مظهرين وجب الرجوع إلى الترجيح فيعمل بالأقوى فإن تساويا فالتخيير (قوله : وإن كانا أحدهما قطعياً) شرع يتكلم في القسم الثاني ، وهو أن لا يتساويا في القوة والعموم فحينئذ إما أن لا يتساويا في القوة بأن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً ، وإما أن لا يتساويا في العموم بأن يكون أحدهما أخص من الآخر مطلقاً ، أو أخص منه من وجه فتلخص أن في هذا القسم أيضاً ثلاثة أحوال والأعم مطلقاً هو الذي يوجد مع كل أفراد الآخر وبدونه كالحیوان والناطق وكذا كل جنس مع نوعه وكل لازم مع ملزومه كالزوجية مع العشرة ومقابلته هو الأخص مطلقاً وأما الأخص من وجه والأعم من وجه فهما اللذان يجتمعان في صورة ويتفرد كل منهما عن الآخر في صورة كالحیوان والایض الحال الأول أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً فحينئذ يرجح القطعي ويعمل به سواء كانا عامين أو خاصين أو كان المقطوع به خاصاً والمظنون عاماً فإن كان بالعكس قدم الظني كما سيأتي في القسم الذي بعده الحال الثاني أن يكون أحدهما أخص من الآخر مطلقاً فحينئذ يرجح الخاص على العام ويعمل به جمعاً بين الدليلين سواء علم تأخره عن العام أم لا على خلاف فيه مذكور في موضعه ، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الخاص مظهرين والعام مقطوعاً به أم لا كما قاله في المحصول لأن تخصيص المعلوم بالمظنون جائز على الصحيح وهذه الصورة لا تؤخذ من كلام المصنف في هذه المسألة لأن كلامه هذا وإن اقتضى

لأن الخصوص يقتضي الرجحان لما عرفت وهنا لما ثبت لكل منهما خصوص من وجه فلكل منهما رجحان من وجه فيطلب الترجيح من وجه آخر كما في قوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين مع

إدخالها فكلامه في القسم الذي قبله يقتضى إخراجها لكنها تؤخذ من كلامه في التخصيص ولعل المصنف أهملها لذلك نعم ان علمنا بالعام المقطوع به ثم ورد الخاص بعد ذلك فلناخذ به إذا كان مظهرنا لأن الاخذ به في هذه المسألة نسخ لتخصيص كما سبق غير مرة ونسخ المقطوع بالمظنون لا يجوز الحال الثالث أن يكون العموم والخصوص بينهما من وجه دون وجه فحينئذ يطلب الترجيح بينهما من جهة أخرى ليعمل بالراجح لأن الخصوص يقتضى الرجحان كما تقدم وقد ثبت هنا لكل واحد منهما خصوص من وجه بالنسبة إلى الآخر فيكون لكل منهما رجحان على الآخر ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكره فإن بينه وبين نبيه عليه السلام عن الصلوات في الاوقات المكروهة عموم وخصوص من وجه لأن الخبر الاول عام في الاوقات خاص ببعض الصلوات وهي القضاء والثاني عام في الصلاة مخصوص ببعض الاوقات وهو وقت الكراهية فيصير إلى الترجيح كما قلناه ولا فرق في ذلك بين أن يكونا قطعيين أو ظنيين لكن في الظنيين يمكن الترجيح بقوة الإسناد وبالحكم ككون أحدهما للحظر مثلاً على ما سيأتى ، وأما في القطعيين فلا يمكن الترجيح بقوة الإسناد كما نبه عليه في المحصول بل يرجح بالحكم كالتحريم مثلاً لأن الحكم بذلك يعنى بالتقديم بهذا الوجه طريقة الاجتهاد وليس في ترجيح أحدهما على الآخر بالاجتهاد اطراح الآخر قال بخلاف ما إذا تعارضا من كل وجه ومراده بالتعارض من كل وجه ما إذا علمنا أنهما تقارنا فإنه لا يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر أصلاً كما تقدم ذكره وحيث قلنا بالترجيح فلم يترجح أحدهما على الآخر فالحكم التخيير كما قاله في المحصول وقد جزم المصنف أيضاً بذلك في الأقسام السابقة واستفدنا من كلامه هنا أن الصحيح عنده في تعادل الامارتين إنما هو التخيير فانه لم يصحح هناك شيئاً قال : (مسألة قد يرجح بكثر الأدلة لأن الظنن أقوى

قوله أو ما ملكت أيمانكم . فإن الاول : حرم الجمع بينهما نكاحاً وملك يمين . والثاني : حل الاثنين فصاعداً مما ملكته الايمان أختين كانتا أولاً ، وعند البعض ان علم التاريخ أو كانا معلومين أو مظهرين أو كان المتقدم مظهرنا ، والمتأخر معلوماً فالمتأخر ناسخ ، وإن تقدم المعلوم صير إلى الترجيح ، وإن جهل التاريخ فالتخيير (مسألة) هذه في بيان الحكم الخامس : وهو أنه (قد يرجح) مقتضى دليل (بكثر الأدلة) عليه دون ما يقابله يعنى أحد الدليلين يرجح على الآخر إن وافق دليلاً ثالثاً من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أو عقل أو حس إن لم تحمل الأدلة على المتعارف فقط (لأن الظنن أقوى) يعنى أن أقل مراتب الدليل لإفادته الظن فيحصل ظنان لاستحالة حصول ظن واحد

قيل يُقدمُ للخبرُ على الأقيسة

من دليلين وإلا توارد لمؤثران على أثر فإن قلت لا فسلم حصول الظن لجواز أن لا يفيد الآخر إلا شدة الظن الحاصل بالاثنتين قال قلنا : لا يضرننا بحصول المطلوب حينئذ أيضاً وقد تعمل بأن ترك العمل بالدليلين أشد محذوراً من تركه بدليل واحد وهو ضروري وإنما ذكر بلفظ قد المفيدة الجزئية الحكم احترازاً عن الشهادة فإنها لا ترجح بكثرة الشهود كذا قيل قال الجاربردى معنى كلام المصنف أن الظنين الحاصلين بقول الراويين أقوى من الظن الحاصل بقول راو واحد أقول فيه نظر لأن التقييد خلاف الأصل ولأن الرواية ليست بدليل بل الدليل المروي ولأن كلامنا في الأحكام الكلية وما ذكر من خصائص نقل الخبر ولأن الدليل حينئذ يكون أخص من المدعى فإن قلت تخصيص الدعوى أيضاً بالراوى قلنا فيكون ماسياً من قوله فيرجح بكثرة الرواة تكراراً فإن قلت قد المفيدة للجزئية تقتضى أن ذلك في بعض الأدلة في الجملة ، وحينئذ ينطبق الدليل عليه قلنا هي تفيد جزئيه الحكم فالمنى أن الترجيح بالكثرة قد يكون في بعض الاوقات لا أن بعض أنواع الأدلة كالنوع الواحد منها يرجح وبعضها لا بل المراد الشمول بدليل كون الكلام في الأحكام الكلية فالصواب حينئذ أن يجعل فائدة لفظه قد للاحتراز عن صورة عروض مانع من اعتبار كثرة الأدلة كما يكون في الدليل الواحد المقابل لها قوة تدل على القوة الحاصلة بكثرتها لا الاحتراز عن الشهادة على أنها ليست من أنواع الأدلة المثبتة للأحكام الشرعية فإن قلت الشهادة موجهة للقضاء ونحوه قلنا الموجب هو الدليل على وجوب القضاء بسبب الشهادة المستجمعة للشرائط أو عند تحققها فهي سبب أو شرط لا أنه دليل فثبت الحكم كما أن دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة اللهم إلا أن يقال المراد بالأدلة هنا ما هو أعم من الأدلة المتعارفة ويمكن أن يقال مثله في الرواية فإن قلت معنى كون البحث في الأحكام الكلية أنه لا يختص بنوع واحد لا أنه جار في الكل يؤكد إرادته ما يجري بين النصين ههنا مع عدم شموله لقياس قلنا فالمدعى على هذا جريان الترجيح في أكثر من دليل فيلزم كونه أخص من المدعى فإن قلت الرواية مما يجري في الكتاب والإجماع أيضاً قلنا : لا تعارض بين الإجماعين على ما مر ولا اختلاف في رواية الكتاب فالترجيح بكثرة الرواة مما يختص بالخبر فإن قلت سلمنا أن المدعى أعم لكن معنى الدليل أن الظنين الحاصلين بالدليلين أقوى كما أن الحاصلين بالروایتين كذلك قلنا : لا خفاء في بعده فإن قلت إذا أفاد الدليل أن تعدد الظن في صورة الرواية يفيد القوة أفاد أنه كذلك في غيره قلنا لا حاجة إلى هذا المحل مع استقامة الكلام بدونه كما قررنا فإن قيل يقدم الخبر على الأقيسة (أى يلزم أن يقدم على خبر الواحد للأقيسة الكثيرة لو أفادت كثرة

قلنا إن اتحد أصلها فتحدة وإلا فممنوع أقول مذهب الشافعي كما قاله الإمام وغيره أنه يجوز الترجيح بكثرة الأدلة لأن كل واحد من الدليلين يفيد ظناً وإلا لم يكن دليلاً ، والظن الحاصل من أحدهما غير الظن الحاصل من الآخر لاستحالة الاجتماع المؤثرين على أثر واحد ، ولا شك أن الظنين أقوى من الظن الواحد والعمل بالأقوى واجب لكونه أقرب إلى القطع واستدل المخالفون بأنه لو جاز الترجيح بكثرة الأدلة لكانت الأقيسة المعارضة الخبر مقدمة عليه وليس كذلك بل يقدم الخبر عليها اتفاقاً وأجاب المصنف بأن تلك الأقيسة إن اتحد أصلها أى المقيس عليه فيها كانت تلك الأقيسة كلها في الحقيقة

الأدلة الرجحان لكن الإجماع على تقديم الخبر على الأقيسة (قلنا : إن اتحد أصلها) أى الأقيسة بأن علل الحكم فيها بعدم متحدة وجدت في الأصل (فتحدة) أى فتلك الأقيسة في الحقيقة قياس واحد فبتقديم الخبر عليها ترجيح دليل على دليل لا الأدلة (وإلا) أى وإن لم تكن الأصول في الأقيسة متحدة بل كانت مختلفة (فممنوع) أى فلانسلم تقديم خبر الواحد عليها ولا نسلم الإجماع في هذه الصورة وقد يرجح بموافقة أحد الدليلين عمل أهل المدينة أو عمل الخلفاء الأربعة أو عمل إلا علم أو يكون دليل تأويله أرجح إذ كانا مأولين أو بكونه عاماً وارداً على سبب خاص والآخر ليس كذلك فإن في ذلك السبب يقدم العام الوارد عليه لقوة دلالاته فيه وفي غيره يقدم العام الآخر للخلاف في تناول الوارد على سبب لغيره أو بكونه عاماً وارداً خطاب مشافهة لبعض من يتناوله بخلاف العام الآخر فيقدم عام المشافهة فيمن شوفوا به وفي غيرهم الآخر لقوة دلالة عام الشفاهة فيمن شوفوا ونقصان دلالاته في غيرهم للخلاف في تناوله والافتقار إلى دليل من خارج كالإجماع على عدم التفرقة وكقوله عليه السلام حكى على الواحد حكى على الجماعة أو بكونه نصاً ذكر فيه سبب وروده فيقدم على غيره لأنه يدل على زيادة اهتمامه أو بكونه عاماً لم يعمل به في صورة ما بخلاف الآخر إذا كان عاماً عمل به ولو في صورة فإنه يقدم ما لم يعمل به فيكون قد عمل بهما ولو اعتبر ما عمل به لزم إلغاء الآخر بالكلية والجمع ولو من وجه أولى وقيل بالعكس فيقدم ما عمل به لأنه شاهد له بالاعتبار أو بكونه مما تعرض فيه للعلة فيقدم على ما ذكر فيه الحكم فقط من غير تعرض للعلة قال الآمدى وذلك لقربه إلى المقصود بسبب شرعية الانقياد وسهولة القبول ودلالاته على الحكم من جهة اللفظ ومن جهة العلة وربما يرجح ما لم يدل على العلة من جهة أن المشقة في قبوله أشد والثواب عليه أعظم أو بكونه عاماً أمس بالمقصود وأقرب إليه من العام الآخر مثل قوله تعالى وأن تجمعوا بين الاثنين فإنه يقدم في مسألة الجمع بينهما لملك اليقين على قوله أو ما ملكت أيمانكم لأن الأول بعمومه يدل على حرمة والثاني بعمومه على إباحته إلا أن الأول أمس

قياساً واحداً لا أقيسة متعددة لأنها لا تتغير حينئذ إلا إذا علل حكم الأصل في كل قياس منها بعلّة أخرى وتعليل الحكم بعلمتين مختلفتين ممنوع على مامر وإذا كان ممنوعاً كان الحق من تلك الأقيسة إنما هو قياس واحد فإذا قدمنا الخبر عليها لم تقدمه إلا على دليل واحد وإن لم يكن أصلها متحداً متعدداً فلا نسلم أن الخبر الواحد مقدم عليها بل تقدم الأقيسة عليه قال (الباب الثالث في ترجيح الأخبار وهو على وجوه . الأول : بحال الراوى فيرجح بكثرة الرواة وقلة الوسائط وفقه الراوى وعلمه بالعربية وأفضليته

بمسألة الجمع فيقدم (الباب الثالث في ترجيح الأخبار) وبعضها على بعض (وهو على سبعة (وجوه الأول) الترجيح (بحال الراوى فيرجح) بأمور عشرين (بكثرة الرواة) فيرجح الخبر الذى روايته أكثر على الذى روايته أقل لأن الظن الحاصل بقول الراويين أقوى من الحاصل بقول واحد لأن الرواة كلما كانوا أكثر كانوا أبعد عن الكذب فالعمل بأقوى الظنين لازم وخالف فيه السكرخى قياساً على الشهادة والجواب أنه ليس كل ما ترجح به الرواية ترجح به الشهادة وقيل وجه الفرق أن المقصود بالشهادة فصل الخصومات وضبطها بنصاب معين واعتبار الكثرة فيها يفضى إلى بعض الغرض وتطويل الخصومات بخلاف الرواية فإن المقصود منها الظن بالأحكام وكلما كان الظن أقوى كان بالاعتبار أولى من غير ضرورة إلى اعتبار ضبطه (وقلة الوسائط) أى علو الإسناد فيرجح الخبر القليل الوسائط على الكثير الوسائط لأن الأول أقل احتمالاً للكذب والغلط (وفقه الراوى) فيقدم ماراويه فقيه على مالا يكون راويه كذلك سواء كانت الرواية باللفظ أو بالمعنى لأن الفقيه يبحث عن الخبر ومقدماته وسبب وروده فتزول الشبهة بخلاف غيره فانه يهمل ذلك ويؤدى إلى طرق الريبة إلى الخبر وقيل لا ترجيح بذلك لاستوائهما في حفظ الحديث (وعلمه) أى الراوى (بالعربية) فانه يرجح خبره على ماراويه ليس بعالم بها لكونه متحفظاً عن مواضع الغلط وقيل بل هو مرجوع عنه لأنه قد يهمل أمر الحديث اعتماداً على علمه (وأفضليته) فانه يرجح خبر الأفضل في الفقه أو نحوه لأن الثقة بقوله أكثر لأن الألفة أقدر على الاستكشاف المزيل للشبهة والأعلم بالعربية أقدر على التحفظ عن الأغلاط يروى أن الأوزاعى لقي أباحنيفة رحمه الله فقال ما بال أهل العراق لا يرفعون أيديهم ضد الركوع وعند رفع الرأس منه وقد حدثني الزهرى عن سالم عن ابن عمر رضى الله عنهم أن النبي عليه السلام كان يرفع يديه عند ذلك قال أبو حنيفة رحمه الله حدثني حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنهم أنه عليه السلام كان لا يرفع يديه عند ذلك فقال الأوزاعى عجباً من أبى حنيفة يعارضنى بما حدثنى أعلى منه إسناداً فقال أبو حنيفة أما حماد فكان أفقه من الزهرى وإبراهيم بن سالم ولولا سبق ابن عمر لقلت علقمة أفقه منه

وَحُسْنُ اعْتِقَادِهِ وَكَوْنُهُ صَاحِبَ الْوَاقِعَةِ وَجَلِيسَ الْمُحَدِّثِينَ وَمُخْتَبَرًا ثُمَّ
مُعَدَّلًا بِالْعَمَلِ عَلَى رَوَايَتِهِ وَبكَثْرَةِ الْمُزَكِّينَ وَبِحُسْنِهِمْ وَعِلْمِهِمْ وَحِفْظِهِ
وَزِيَادَةِ ضَبْطِهِ وَلَوْ لَالْفَاظَةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَدَوَامِ عَقْلِهِ وَشَهْرَتِهِ

وأما عبدالله فعبد الله أى هو معروف بالفقه والضبط بحيث لا يحتاج إلى البيان فيرجح حديثه
بزيادة فقه رواته فإن قلت حديث الأوزاعى مثبت وحديث أبى حنيفة ناف فكيف يجوز
ترجيحه عليه قلنا التفي أن كان ما يعرف بدليله وعرف أن رواته ممن اعتمد على الدلائل لا على
أن الأصل في الحوادث العدم فهو بما يعارض الإثبات حجةً ويطلب الترجيح وجه آخر وحديث
آخر وحديث أبى حنيفة رحمه الله كذلك لأنه مما يسند إلى الحسن يؤكده ما قال ابن مسعود
رضى الله عنه أن الرسول عليه السلام كان يرفع يديه عند الإفتتاح ثم لا يعود (وحسن اعتقاده)
كأن يكون سفياً فيقدم خبره على خبر ردى الاعتقاد كالمشبهة والمعتزلى (وكونه صاحب
الواقعة) فإنه يرجح خبره على ما روايته ليس كذلك لأنه اعرف ولذا رجعوا خبر عائشة
رضى الله عنها في إيجاب الغسل كامر (و) كونه (جليس المحديثين) فيقدم على غيره لأن جليسهم
أعلم بطريق الرواية وشرايطها (و) كونه (مختبراً) أى ثابتاً عدالته بالاختيار والامتحان فإنه
يرجح على من علمت عدالته بالتعليل إذ ليس الخبر كالمعاينة وكونه (ثم معدلاً بالعمل على روايته)
فيرجح خبره على ما رواته عدل برواية الخبر عنه كذا في المحصول قال المراعى معناه أن رواية من
عدل بتصريح المذكى بعدالته راجحة على من عرفت عدالته بالعمل على روايته لأن الإحتياط في
الشهادة أكثر وهذا عكس ما يفهم من ظاهر المتن لدلالته على أن التعديل لعمل من موجبات الراجحية
وما ذكره يقتضى مرجوحية ذلك (وبكثرة المذكين) فيرجح ما عرف عدالة راويه بتزكية جمع
كثير على ما عرف عدالة راويه بتزكية جمع قليل (و) كثرة (بمحشم) أى المذكين فيقدم ما رواه
معدل بتزكية من هو أكثر بحثاً عن أحوال الناس وإطلاعا عليها على ما عدل راويه بتزكية
من ليس كذلك (و) كثرة (علمهم) فيرجح ما عدل الاعلم راويته على ما عدل رواية غيره
وفسر الختجى العلم هنا بالإطلاع على حال الراوى وعممه العبرى (وحفظه) أى الراوى فيقدم
خبر الراوى عن الحفظ على خبر الراوى عن الكتابة لأن الحفظ أبعد عن الشبهة وكذا رواية
الحفظ لالفاظه عليه السلام أرجح من رواية غيره (وزيادة ضبطه ولو لالفاظه عليه السلام) فقدم
على ما رواه ليس كذلك (ودوام عقله) فيرجح خبر دائم العقل على خبر من يختلط عقله
في بعض الأوقات لا احتمال روايته وقت اختلاط العقل فلا يوثق به (وشهرته) فيرجح

وشهرة نسبته وعدم التباس اسمه وتأخر إسلامه (أقول لما فرغ المصنف من الأحكام
الكلية للتراجع شرع في ذكر الأسباب المرجحة ففقد لها بين بابا في ترجيح الأخبار وبابا
في ترجيح الأفيصة فأما الأخبار فيرجح بعضها على بعض بسبعة أوجه الأول ما يتعلق بحال
الراوى وهو عشرون حالا الحال الأول كثرة الرواة فيرجح بها عند الإمام والآمدي
وأتباعهما لأن احتمال الغلط والكذب على الأكثر أبعد من احتمالها على الأقل فيكون
الظن الحاصل من الخبر الذى رويته أكثر من الخبر الآخر والعمل بالأقوى واجب وقال
الكرخى لا أثر للكثرة في الرواية كما لا أثر لها في الشهادة الثانية قلل الوسائط وهو علو الاسناد
فاذا كان أحد الحديثين المتعارضين أقل وسائط كان مقدما على الآخر لأن احتمال الغلط
والكذب فيه أقل الثالث فقه الراوى فالخبر الذى يكون راويه فقيهاً مقدماً على ما ليس كذلك
مطلقاً خلافاً لمن خص ذلك بالخبرين المرويين بالمعنى قال في المحصول والحق الأول لأن
الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع ما لا يجوز أن يحمل على ظاهره
بحث عنه وسأل عن مقدماته وسبب نزوله فيطلع على ما يزول به الاشكال بخلاف العامى
الرابع علم الراوى بالعربية فالخبر الذى يكون راويه عالماً بالعربية راجح على خلافه
لما ذكرناه في الفقه الخامس الأفضلية أى في العربية أو في الفقه كما قاله الإمام فالخبر
الذى يكون راويه أفقه أو أنحى مقدماً على الآخر لأن الوثوق بقول الأعلّم أتم السادس
حسن اعتقاد الراوى فالخبر الذى يكون راويه سنياً مقدماً على مارواه المعتزلى والرافضى
وغيرهما من المبتدعة السابع كون الراوى صاحب الواقعة لأنه أعرف بالقضية كترجيح
الصحابه خبر عائشة في النقاء الحثانين على خبر ابن عباس وهو إنما الماء من الماء ومنه أيضاً
كما قال في المحصول ترجيح الشافعى خبر أبى رافع في تزويج ميمونة حلالاً على خبر ابن عباس
في تزويجها محرماً لكون أبى رافع هو السفير في ذلك الثامن كون الراوى جليساً للمحدثين
لأنه أعرف بطريق الرواية وشرائطها وكذلك لو كان جليساً غير المحدثين من العلماء كما قاله
الإمام وغيره بل لو اشترك الراويان في أصل المجالسة ولكن كان أحدهما أكثر فانه يقدم

خبر الراوى المشهور على خبر الحامل لأن شهرته تدل على علو منصبه وذا يمنعه عن الكذب
(وشهرة نسبه) فيقدم مشهور النسب على المجهول (وعدم التباس اسمه) باسم غيره من
الضعفاء فيرجح خبره على خبر من التباس اسمه بضعيف الراوى لكون الأول بعيداً عن
الالتباس وعبرة المحقق أو غير ملتبس عن ضعيف روايته لأن اهتمامه بالتصون والتحفظ
وحفظ الجاه أكثر فظاهر كلامه أن المراد التباسه واختلاطه عن من هو ضعيف الرواية وما ذكر
المصنف هو الموافق بصريح كلام الآمدي وغيره (وتأخر إسلامه) فيرجح ماراويه

كما قاله في المحصول أيضاً ولم يفرض المسألة إلا في ذلك والاقتصار على مجالسة المحدثين ذكره أيضاً صاحب التحصيل التاسع كون الراوى مختبراً بخبر العدل الذى عرفت عدالته بالممارسة والاختبار راجع على خبر الذى عرفت عدالته بالتزكية أو بالعمل على روايته أو بأن روى عنه من شرط ان لا يروى إلا عن العدل فانه قد سبق في باب الاخبار أن التعديل يحصل بهذه الطرق كلها العاشر كون الراوى معدلاً بالعمل على روايته أى ثبتت عدالته بعمل من روى عنه بما رواه عنه فالحبر الذى يكون راويه معدلاً بهذا الطريق راجع على الذى يكون راويه معدلاً بغيره وإنما عبر المصنف بقوله ثم معدلاً ليعلم أن التعديل بالاختبار مقدم على هذا الطريق فتلخص أن أعلى المراتب هو التعديل باختبار ثم التعديل بالعمل ثم التعديل بغير ذلك ولم يبين المصنف ذلك الغير الذى يقدم عليه التعديل بالعمل فان أراد به التلفظ بالتزكية فقد جزم الآمدى وابن الحاجب وغيرهما بعكسه وقالوا ان التعديل بصريح القول راجع على التعديل بالعمل بالرواية أو الحكم على الشهادة لأن التعديل بالقول لا احتمال فيه بخلاف الحكم أو العمل فانه يحتمل استنادهما إلى شيء آخر موافق للشهادة أو الرواية وإن أراد به الرواية عنه وهو الذى صرح به صاحب الحاصل فالرواية لا تكون تعديلاً إلا إذا شرط أن لا يروى إلا عن العدل ومع التصريح بهذا الشرط لا تقاعد الرواية عن التعديل باللفظ وحينئذ فى ما تقدم بل هو أولى منه ولم يذكر الإمام هاتين المسألتين بل ذكر أن الاختبار مقدم كما ذكره المصنف ثم ذكر أن المزكى إذا زكى الراوى فان عمل بخبره كانت روايته راجحة على ما إذا زكاه وروى خبره وهذا غير ما ذكره المصنف إلا أن تجعل الباء في كلامه اعنى كلام المصنف بمعنى المصاحبة فيكون تقدير قوله ثم معدلاً أى مزكى مع العمل حينئذ لا يخالف كلام أحد من تقدم وليس في كلام الإمام وأتباعه تعرض إلى التعديل بالحكم مع التعديل بالعمل وقال الآمدى ان الحكم أولى لأن الاحتياط فيه أبلغ الحادى عشر كثرة المزكين وهو واضح الثانى عشر بمبحث المزكين عن أحوال الناس واليه

متأخر الإسلام على ما رواه متقدمة إذ يحتمل أن تكون روايته متأخرة أيضاً قال المراجع أن صاحب الحاصل جزم بتقديم رواية متأخر الإسلام وفي المختصر رجح رواية من لم يتأخر إسلامه وبينهما منافاة وإذا طبقنا ما ذكره المصنف على ما في المختصر لزم عطف تأخر الإسلام على التباس اسمه فالعنى يرجح بعدم تأخر إسلام الراوى وفيه بحث لأن عبارة المختصر ومتقدم الإسلام وفرق بينه وبين من لم يتأخر إسلامه لأن عدم التأخر يحتمل المقارنة وحينئذ لا يحكم بتقدم رواية أحدهما على الآخر إلا إذا علم أن سماع أحدهما متأخر عن إسلامه وسماع الآخر لم يعلم حاله فحينئذ يرجح الخبر الذى سمعه رواته في الإسلام على الخبر الذى

أشار بقوله وبحتم تقديره وكثرة بحتم وكذلك زيادة عدالتهم والوثوق به كما قاله ابن
الحاجب الثالث عشر كثرة علم المزيكين يعني بالعلوم الشرعية كما اقتضاه كلام المحصول
لكون الثقة بقولهم أكثر لأبأحوال الراوى كما قاله الشارحون فإنه قد تقدم ما يدل
عليه الرابع عشر حفظ الراوى وهذا الكلام يحتمل أمرين صرح باعتبارهما فى
المحصول أحدهما أن يكون أحدهما قد حفظ لفظ الحديث واعتمد الآخر على المكتوب
فالحافظ أولى لأنه أبعد عن الشبهة قال وفيه احتمال الثانى أن يكون أحدهما أكثر حفظاً
أى أقل نسياناً فإن روايته راجحة على من كان نسيانه أكثر فإن حملنا كلام المصنف على
الثانى فيكون معطوفاً على لفظ الكثرة من قوله وبكثرة المزيكين تقديره ولكثرة حفظه
الخامس عشر زيادة ضبط الراوى والضبط هو شدة الاعتناء بالحديث والاهتمام بأمره فإذا
كان أحدهما أشد اعتناء به واهتماماً يرجح خبره ولو كان ذلك معنى زيادة الضبط لألفاظ
الرسول عليه الصلاة والسلام بأن يكون أكثر حرصاً على مراعاة كلماته وحروفه قال فى
المحصول فلو كان أحدهما أكثر ضبطاً لكنه أكثر نسياناً وكان الآخر بالعكس ولم يكن
قلة الضبط وكثرة النسيان بحيث تمتنع من قبول خبره فالأقرب التعارض وهذا الذى قاله
يدل على تفسير الضبط بما قلناه لا بعدم الفسيان كما قاله الشارحون السادس عشر دوام عقل
الراوى فيرجح الخبر الذى يكون راويه سليم العقل دائماً على الخبر الذى اختلط عقل راويه فى
بعض الأوقات هكذا أطلقه المصنف تبعاً للحاصل والتحصيل وشرط فى المحصول مع ذلك
أن لا يعلم هل رواه فى حال سلامة عقله أم فى حال اختلاطه السابع عشر شهرة الراوى لأن
الشهرة بالنصب أو بغیره مانعة من الكذب وممانعة أيضاً من التدليس عليه الثامن عشر نسبة
التاسع عشر عدم التباس اسمه فإن التباس اسمه باسم غيره أى من الضعفاء وصعب التمييز كما
قاله فى المحصول كانت رواية غيره راجحة على روايته قال وكذلك صاحب الاسمين مرجوح
بالنسبة إلى الاسم الواحد وهذا قد يدخل أيضاً فى كلام المصنف وسبب مرجوحيته أن صاحب
الاسمين يكثر اشتباهه بغيره مما ليس يعدل بأن يكون هناك غير عدل يسمى بأحد اسميه فإذا

لم يعلم وقت سماعه ولهذا رجح فى المحصول رواية خالد على رواية عمرو بن العاص وأما
النافاة بين الحاصل والمختصر فلا يضرنا كذا ذكر العبرى أقول التوفيق بينهما أن كلام
الحاصل محمول على ما إذا علم أن المتقدم قال قبل إسلام المتأخر وإن مارواه المتقدم تقدم
على مارواه المتأخر إذ الغالب حينئذ أن متأخر الإسلام سمع الخبر وقت إسلام المتأخر
عن سماع المتقدم خبره هذا فيكون خبر المتأخر ناسخاً ويحمل ما فى المختصر على ما إذا اجتمع
المتأخر مع المتقدم لاحتمال تأخر سماع كل واحد منهما وروايته عن سماع الخبر وروايته

روى عنه راو وظن سامعه أنه يروى عن العدل فإذا كان اسمه واحداً قل احتمال اللبس العشرون
تأخر اسلام الراوى فالخبر الذى يكون راويه متأخر الإسلام عن راوى الخبر الآخر راجح
لأن تأخر الإسلام دليل على تأخر روايته هكذا ذكره صاحب الحاصل وابن الحاجب حكماً
وتعليلاً فتبعه المصنف وجزم الآمدى بعكسه لقوة اصالة المتقدم فى الإسلام ومعرفة وأما
الإمام فإنه ذكر أيضاً كما قاله المصنف لكن شرط فيه أن يعلم أن سماعه وقع بعد إسلامه ثم
قال والاولى أن يفصل فيقال المتقدم إذا كان موجوداً فى زمان المتأخر لم يمتنع أن تكون
روايته متأخرة عن رواية المتأخر فأما إذا علمنا أن المتقدم مات قبل إسلام المتأخر أو علمنا أن
روايات المتقدم أكثرها متقدم على روايات المتأخر فهنا نحكم بالرجحان لأن النادر ملحق
بالغائب قال (الثانى بوقت الرواية فيرجح الراوى فى البلوغ على الراوى فى
الصبا وفى البلوغ والمتحمل وقت البلوغ على المتحمل فى الصبا أو فيه
أيضاً) أقول الوجه الثانى الترجيح بوقت الرواية وقد ذكر المصنف لذلك أمرين أشار إليهما
بقوله فيرجح الراوى فى البلوغ الخ لكن الثانى منهما أنه هو ترجيح بوقت المتحمل لا بوقت
الرواية كما سيأتى والوجهان المذكوران يمكن تقريرهما على وجهين التقدير الاول أن يكون
المراد أن الراوى لحديث فى زمان البلوغ فقط راجحاً على من روى ذلك الحديث مرتين مرة
فى بلوغه ومرة فى صباه لأن الراوى فى هاتين الحالتين يكون متحماً فى وقت الصبا بالضرورة ولا
شك أن الاعتماد على ضبط البالغ أكثر (قوله والمتحمل) يعنى أن المتحمل لحديث فى زمان البلوغ
راجح الرواية أيضاً على من تحمله مرتين مرة فى صباه ومرة فى بلوغه لجواز أن تكون روايته

مع المتقدم اهتمامه بالصون والتحرز من الكذب أكثر غالباً فبهذه عشرون للترجيح محال
الراوى غير أن الجار بردى جعل كثرة بحث المزمكى وكثرة علمه قسماً واحداً ولزيادة الضبط
قسمين أحدهما كون الراوى اضطرب مطلقاً والثانى كونه اضطرب لالفاظه عليه السلام والعبرى
جعل الاول قسمين والثانى قسماً وهذا أقرب على ما لا يخفى الوجه (الثانى) الوجوه السبعة
الترجيح (بوقت الرواية فيرجح الراوى فى البلوغ على الراوى فى الصبا وفى البلوغ)
يرجح (والمتمحمل) أى الخبر الذى يجعله راويه فى (وقت البلوغ على المتحمل) أى
الخبر الذى تحمله راويه فى (زمان الصبا) لأن البالغ أكل من الصبي (أو فيه أيضاً)
أى يرجح المتحمل فى البلوغ فقط على المتحمل فى البلوغ والصبا أيضاً. لأن الراوى إذا تحمل
الحديث فى الصبا فربما يتساهل فى ضبطه فيغفل عن شيء فيه ثم إذا تحمله مرة أخرى
زمان البلوغ فربما يعتمد على ما تحمله فى صباه فلا يضبطه كما يجب فيغفل عما غفله
فى المرة الاولى بخلاف من تحمل الحديث فى الكبر فقط فإنه يحتاط فى ضبطه فوق

بواسطة تحمله' الواقع في حال الصبا دون الواقع في حال البلوغ وإلى الوقتين أشار بقوله وفيه أيضاً أى في البلوغ منضماً إلى ما ذكرناه وهو الصبا التقرير الثاني أن يكون المراد أن الخبر الذى يكون راويه لا يروى الأحاديث إلا في وقت بلوغه راجع على خبر الذى لم يروها إلا في صباه أو روى بعضها في صباه وبعضها في بلوغه لاحتمال أن يكون هذا الخبر من مروياته في حال الصغر ولم يعلم سامعه بذلك وكذلك القول في التحمل أيضاً فيرجح الخبر الذى لم يتحمل راويه الأحاديث إلا في زمان بلوغه على من لم يتحمل إلا في زمان صباه أو تحمله بعضها في صباه وبعضها في بلوغه لاحتمال أن يكون هذا الخبر من الأحاديث المتحملة في حال الصغر هذا حاصل التقريرين المشار إليهما فن الشارحين من قرره بالاول ومنهم من قرره بالثاني وكلام الإمام يحتمل كلا منهما فان أراد المصنف الثاني وهو الاقرب إلى كلام الإمام فهو صحيح وان أراد الاول فهو بعيد في المعنى لا يكاد يوجد التصريح به لاحد وأيضاً فان ما ذكره في الرواية فهو داخل على هذا التقرير فيما ذكره في التحمل لأن الراوى في البلوغ الذى قدم على الراوى في البلوغ وفي الصبا ان تحمله في البلوغ فتقديمه إنما هو تقديم لمن تحمله في البلوغ على من تحمله في الصبا لأن الرواية في الصبا والبلوغ تستلزم التحمل في الصبا قطعاً وقد ذكره من بعد وان كان قد تحمله في الصبا ولكنه روى في البلوغ فقط فكيف يقدم على من شاركه في هذا بعينه وزاد عليه بأن روى مرة أخرى في البلوغ لاجرم أن الأمدى وابن الحاجب وصاحب التحصيل لم يذكروا سوى التحمل وقد وقع كذلك في نسخة بعض الشارحين فشرحه ثم استدلل عليه بأن هذا ترجيح بوقت التحمل وكلامه في الترجيح بوقت الرواية والنسخة التي وقعت لهذا الشارح غلط قال : (الثالث بكيفية الرواية فيرجح المتفق على رفعه والمحكى بسبب نزوله وبلفظه وما لم ينكره راوى الأصل)

ما يحتاج فيه المتحمل في الزمانين الوجه (الثالث) الترجيح (بكيفية الرواية فيرجح المتفق على رفعه) أى الخبر المجمع على أنه مرفوع إلى النبي عليه السلام على المختلف في أنه مرفوع أو موقوف على الراوى (و) كذا يرجح (المحكى بسبب نزوله) على غيره لأن ذكر سبب النزول يدل على الإسلام بمعرفة ذلك الحكم بخلاف الآخر (و) يرجح المحكى (بلفظه) أى النبي عليه السلام على المحكى بمعناه لكون الاول متفقاً على قبوله (و) يرجح (ما لم ينكره راوى الأصل) يعنى الخبر الذى لم ينكره الراوى عنه وهو الأصل أى رواية الراوى الفرع إياه عنه يرجح ما انكره فان الثاني مختلف في قبوله واختار التفصيل وهو أن الأصل ان جزم في الانكار لم يقبل سواء جزم الفرع بالرواية عنه أولاً وان تردد فان جزم الفرع بالرواية قبل وان تردد هو أيضاً فلا

أقول الوجه الثالث بكيفية الرواية وهو أربعة أمور الأول ترجيح الخبر المتفق على رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم على الخبر الذي اختلف في كونه مرفوعاً إليه أو موقوفاً على الصحابي الثاني الخبر المحكى مع سبب نزوله راجع على الخبر الذي لم يذكر معه ذلك لأن ذكر الراوى سبب النزول يدل على اهتمامه بمعرفة ذلك الحكم وهذا إذا كانا خاصين فإن كانا عامين فالامر بالعكس كما نقله الإمام هنا ونص عليه الشافعى كما تقدم نقله عنه في الكلام على أن خصوص السبب لا يخص قال ابن الحاجب اللهم إلا إذا تعارض في صاحب السبب فإنه أولى لأن ترك الجواب مع الحاجة مما يقتضى تأخير البيان عن وقت الحاجة ثم أن المصنف لو عبر بالورود عوضاً عن النزول لكان صريحاً في تناول الاخبار الثالث يرجح الخبر المحكى بلفظ الرسول عليه السلام على الخبر المروى بالمعنى وكذلك على الخبر الذي يحتمل أن يكون قد روى بالمعنى كما قاله في المحصول لأن المحكى باللفظ يجمع على قبوله بخلاف المحكى بالمعنى الرابع إذا أنكر الاصل رواية الفرع عنه فإن جزم بالإنكار لم تقبل رواية الفرع وإن تردد قبلت كما سبق في الاخبار فإن قبلناها فيكون الخبر الذي لم يذكره الاصل راجعاً عليه وتعبير المصنف بقوله راوى الاصل هو عبارة الإمام أيضاً ولكن ليس له هنا مدلول مستقيم بل للصواب زيادة أل في راوى أو حذفه بالكيفية قال (الرابع بوقت وروده) فترجح المدنيات والمشعر بعلو شأن الرسول عليه الصلاة والسلام والمتضمن للتخفيف

وكذا يرجح المسند على المرسل وكذا مرسل التابعى على مرسل تبع التابعى ويرجح المسند المضعف على المسند إلى كتاب معروف من كتب المحدثين أو الثابت بالشهرة غير مسند إلى كتاب وكذا المسند إلى كتاب معروف على مشهور غير مسند والمسند إلى كتاب مشهور عرف بالصحة كالبخارى ومسلم على ما ليس كذلك كسنن أبى داود والمسند اتفاقاً على ما اختلف في إسناده وإرساله والمتواتر الظنى الدلالة على المسند الوجه (الرابع) الترجيح (بوقت وروده) أى الخبر (فترجح المدنيات) أى الاخبار الواردة وقت كونه عليه السلام في المدينة على الكتاب لأن أكثر المدنيات بعد الهجرة وأكثر الكتاب قبل الهجرة وكذا الكلام في الآيات (و) يرجح الخبر (المشعر بعلو شأن الرسول عليه الصلاة والسلام) على ما لا يدل عليه أو الظاهر تأخر الأول عن الثاني لأن علو شأنه وإظهار دينه على الأديان كلها كان في آخر أمره (و) يرجح الخبر (المتضمن للتخفيف) على ما يتضمن التغليب لأن الخفيف أظهر تأخراً لأنه كان عليه السلام يغلف في أول الامر رفعاً ودفعاً للعادات الجاهلية قال عليه السلام بعثت لرفع العادات ويميل إلى التخفيف أخيراً في المحصول وهذا ضعيف لأنه عليه السلام ما كان يغلف إلا عند علو شأن

والمُطلقُ على 'متقدّم التّاريخ والمؤرّخُ بتاريخ مُضيقٍ والمتحمّل في الإسلام' أقول الوجه الرابع الترجيح بوقت ورود الخبر وهو ستة أقسام ذكرها الإمام وضمفها فافهم ذلك أحدها الآيات والأخبار المديّات راجحة على المكيات واعلم أن المصطلح عليه بين أهل العلم أن المكي ماورد قبل الهجرة سواء كان في مكة أو غيرها والمدني هو ماورد بعدها سواء كان في المدينة أو في مكة أو في غيرها وهذا الاصطلاح ليس هو المراد هنا لأنه لو كان كذلك لكان المدني ناسخاً للمكي بلا نزاع وقد تقدمت هذه المسألة في تعارض النصين وأيضاً فلأن تقديم المفسوخ على الناسخ ليس من باب الترجيح كما نص عليه الإمام في الكلام على الترجيح بالحكم بل المراد أن الخبر الوارد في المدينة مقدم على الوارد في مكة سواء علمنا أنه كان قد ورد في مكة قبل الهجرة أو لم نعلم الحال والعلة فيه ما قاله الإمام أن الغالب في المكيات ورودها قبل الهجرة والوارد منها بعد الهجرة قليل والقليل ملحق بالكثير فيحصل الظن بأن هذا الحديث الوارد في مكة إنما ورد قبل الهجرة وحيث قد فيجب تقديم المدني عليه لكونه متأخراً الثاني الخبر المشعر بعلو شأن الرسول عليه السلام راجح على ما لا يكون كذلك لأن ظهور أمره وعلو شأنه كان في آخر عمره فدل على التأخير هكذا أطلقه المصنف تبعاً للحاصل وقال في المحصول الأول أن يفصل فيقال إن دل أحدهما على العلو والآخر على الضعف قدم الدال على العلو وأما إذا لم يدل الآخر لا على القوة ولا على الضعف فمن أين يقدم الأول عليه وقد يجاب عما قاله أنه إذا كان التأخير سبباً للرجحان فالدال على العلو معلوم التأخير أو مظنونه بخلاف ما لم يدل على شيء وما يقطع برجحانه أو بظن راجحاً على ما لا يكون كذلك وأيضاً فإنه قد ذكر في السادس من هذا القسم ما يذكر عليه فتأمل الثالث الخبر المتضمن للتخفيف متقدم على المتضمن للتغليظ لأنه أظهر تأخراً فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يلفظ في ابتداء أمره زجراً لهم عن العادات الجاهلية ثم مال إلى التخفيف هكذا ذكره صاحب الحاصل وتبعه المصنف وإطلاق هذه الدعوى مع ما سيأتى من كون المحرم مقدماً على المبيح لا يستقيم وقد جزم الآمدى بتقديم الدال على التشديد قال لأن

وهو آخر زمانه فيكون خبر التغليظ متأخراً (و) يرجح (المطلق) أي الخبر المروى مطلقاً (على) المروى في وقت (متقدم التاريخ) لاحتمال ورود المطلق في آخر العهد (و) يرجح الخبر (المؤرخ بتاريخ مضيق) على الخصال عن التاريخ إذ الأول أظهر تأخراً مثاله ما روى أنه عليه السلام في مرضه الذي توفي فيه خرج وصلى بالناس قاعداً وهم قيام فإنه راجح على ما روى أنه قال إذا صلى الإمام قاعداً فصلوا قعوداً أجمعين (و) كذا يرجح (المتحمل) أي الخبر الذي يحمله الراوى (في الإسلام) على المتحمل.

احتمال تأخره أظهر لأن الغالب منه عليه السلام أنه ما كان شديداً إلا بحسب علو شأنه ولهذا أوجب العبادات شيئاً فشيئاً وحرم المحرمات شيئاً فشيئاً وتبعه ابن الحاجب على ذلك واعلم أن الإمام ذكر هذا الحكم في حادثة كان الرسول عليه السلام يغلف فيها زجراً للعرب عن عاداتها ثم خفف فيها نوع تخفيف ولا يلزم من تقديم المتضمن للتخفيف في هذه المسألة لقريظة العدول إلى التخفيف في نوع أن يقدم المتضمن للتخفيف مطلقاً كما ظنه صاحب الحاصل والمصنف وحيثئذ نفليس بين الإمام والآمدى اختلاف وسيأتي في الفروع الزائدة كلام آخر متعلق بهذا الرابع الخبر المروى مطلقاً أى من غير تاريخ يكون راجحاً على الخبر المؤرخ بتاريخ متقدم لأن المطلق أشبه بالتأخر وإنما قيد بقوله بتاريخ متقدم لأن التاريخ لو كان مضيقاً لكان الحكم بخلافه كما سيأتي الخامس يرجح الخبر المؤرخ بتاريخ مضيق أى وارد في آخر عمره عليه السلام على الخبر المطلق لأنه أظهر تأخراً ومثله الإمام بأنه صلى الله عليه وسلم في مرضه الذى توفى فيه صلى بالناس قاعداً والناس قيام وهو يقتضى اقتداء القائم بالقاعد وقال صلى الله عليه وسلم وإذا صلى جالساً يعنى الإمام فصلوا جلوساً أجمعين وهو يقتضى عدم جواز ذلك فرجحنا الأول لما قلناه السادس إذا أسلم الراويان في وقت واحد كإسلام خالد وعمرو بن العاص وعلم أن أحدهما تحمل الحديث بعد إسلامه فإن خبره راجح على الخبر الذى لا يعلم هل تحمله الآخر في حال إسلامه أم في حال كفره كما قاله في المحصول قال لأنه أظهر تأخراً قال : (الخامس باللفظ فيرجح الفصيح لا الأفصح والخاص وغير المخصص والحقيقة والأشبه بها

حال الكفر لأن المسلم أشد اهتماماً بالخبر من الكافر الوجه (الخامس) الترجيح (باللفظ فيرجح) الخبر (الفصيح) على غير الفصح و (لا) يرجح (الأفصح) على الفصيح أما الأول فلأن الفصيح متفق عليه وغيره مختلف فيه وذلك لأن النبي عليه السلام كان أفصح الناس فغير الفصيح لا يناسب كلامه وأما الثانى فلأنه لا يجب أن يتساوى جميع طبقات كلام الفصيح بل يجوز أن يكون بعضها أفصح من البعض كاختلاف طبقات آيات القرآن في البلاغة وإن اشترك الكل في حد الإعجاز (و) يرجح الخبر (الخاص) على العام كما تقدم في بحث العام والخاص (و) كذا يرجح (غير المخصص) من العام أى الباقي على عمومه واستغراقه على الخبر العام المخصوص لأن الأول حقيقة بلا خلاف دون الثانى وكذا يرجح ما يلزم فيه تخصيص العام على ما فيه يلزم تأويل الخاص ويرجح الخاص من وجه العام من وجه على العام من كل وجه (و) يرجح الخبر الذى هو (الحقيقة) على الخبر المستعمل مجازاً إذ الأصل الحقيقة (و) كذا يرجح الخبر الذى هو انجاز (الأشبه بها)

فالشَّرعية ثم العرفية والمستغنى عن الإضمار والدال على المراد من وجهين
وبغير وسط والمسمى إلى علة الحكم والمذكور معارضة معه والمقرون
بالتهديد) أقول الوجه الخامس ترجيح اللفظ وهو بأمر الأول : أن يكون لفظ أحد الخبرين
فصيحا ولفظ الآخر ركيكا بعيداً عن الاستعمال فإن الفصح مقدم إجماعاً للاتفاق على قبوله قال
الامام بخلاف الركيك فان منهم من رده لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان أفصح العرب فلا يكون
ذلك كلاماً له ومنهم من قبله وحمله على أن الراوى رواه بلفظ نفسه وأما الأفصح فلا يرجع
على الفصح خلافاً لبعضهم لأن الرجل الفصح لا يجب أن يكون كل كلامه أفصح الثاني يرجح الخاص
على العام لما تقدم في موضعه . الثالث العام الباقي على عمومه راجع على العام المخصص للاختلاف
في حجتيه وهذا القسم يستغنى عنه بما سأتى من تقديم الحقيقة على المجاز لأن العام المخصص
مجاز مطلقاً عند المصنف الرابع ترجيح اللفظ المستعمل بطريق الحقيقة على المستعمل بطريق
المجاز لأن دلالة الحقيقة أظهر وهذا فيما إذا لم يكن المجاز غالباً فان غلب فيه خلاف سبق في
موضعه الخامس إذا تعارض خبران ولا يمكن العمل بأحدهما إلا بارتكاب المجاز وكان
مجاز أحدهما أشبه بالحقيقة من مجاز الآخر فانه يرجح عليه لقربه وقد مر تمثيل ذلك
في المجمل والمبين السادس الخبر المشتمل على الحقيقة الشرعية يرجح على الخبر المشتمل على

أى بالحقيقة على المجاز الذى هو أقل شبهاً بها لأن الأول أقرب إلى الأصل وأقل خلافاً له
مثاله قوله عليه السلام لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب فالحقيقة في هذه الصورة في حقيقة الصلاة
وحينئذ يكون حمله على نفي الصلاة راجعاً على حمله على عدم الفضيلة لأن نفي الصحة أشبه من نفي
الفضيلة لأن الغير الصحيحة كالمعدومة بخلاف النفي فضيلتها ويرجح الخبر الذى لفظه الحقيقة
(فالشرعية) أى الدال على الحكم بالوضع الشرعى على الحقيقة العرفية لأن المراد تعريف
الشرع (ثم العرفية) على اللغوية لأن تبادر الذهن إلى العرفية أكثر منه إلى اللغوية (و)
كذا يرجح الخبر (المستغنى عن الإضمار) على المحتاج إليه إذ الأصل عدم الإضمار (و) يرجح
الخبر (الدال على المراد من وجهين) على الدال عليه من وجه واحد لأن الظن الحاصل من
وجهين أقوى (و) يرجح الخبر الدال على المراد (بغير وسط) على الدال عليه بواسطة لأن
تطرف الإحتمال إليه أقل (و) كذا يرجح الخبر (المسمى إلى علة الحكم) مع الدلالة عليه
على ما لم يكن مومياً إليها لكون الأول منها على مناط الحكم دون الثاني (و) يرجح (المذكور معارضه)
أى الخبر الذى ذكر معارضه (معه) المعارض كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور
ألا فزوروها لتأييده بالتصيص على ترجيحه على المعارض (و) كذا يرجح الخبر (المقرون بالتهديد)

الحقيقة العرفية أو اللغوية لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فالظاهر من حاله أنه يخاطب بها ثم أن المشتمل على الحقيقة العرفية يرجح على المشتمل على الحقيقة اللغوية لاشتهار العرفية وتبادر معناها السابع يرجح الخبر المستغنى عن الإضمار على الخبر المفتقر إليه لأن الإضمار على خلاف الأصل وهذا القسم أيضاً داخل في تقديم الحقيقة على المجاز لأن الإضمار نوع من المجاز الثامن يرجح الخبر الدال على المراد من وجهين على الدال عليه من وجه واحد لأن الظن الحاصل من الأول أقوى لتعدد جهة الدلالة التاسع يرجح الخبر الدال على المراد بغير واسطة على الدال عليه بواسطة لأن قلة الوسائط تقتضى كثرة الظن ومثاله قوله عليه السلام الأيم أحق بنفسها من وليها مع قوله عليه السلام أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل فإن الأول يدل على صحة نكاحها إذا نكحت نفسها بإذن وليها كما يقول أبو حنيفة والثاني يدل على بطلانه كما يقوله الشافعي ولكن بواسطة وذلك لأنه يدل على البطلان عند عدم الإذن وإذا بطل ذلك بطل أيضاً مع الإذن للاتفاق بين الإمامين على عدم الفصل العاشر يرجح الخبر الموصى إلى علة الحكم على الخبر الذى لا يكون كذلك لأن انقياد الطباع إلى الحكم المعلن أسرع الحادى عشر الخبر الذى ذكر معه معارضه كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها يرجح على ما ليس كذلك لأن ترجيحه إنما يكون باعتقاد تأخره عن الخبر الدال على النهى وتأخره عنه يقتضى النسخ مرة واحدة بخلاف ترجيح الدال على النهى فإنه يقتضى النسخ مرتين لأنه لا بد من اعتقاد وروده بعده وحينئذ فيكون ناسخاً للإباحة التى فيه والإباحة التى فيه ناسخة للنهى المخبر عنه وهو المشار إليه بقوله كنت نهيتكم وهذا التقرير صحيح واضح خلافاً لما توهمه بعض شارحى المحصول الثانى عشر الخبر المقرون بالتهديد كقوله عليه السلام من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم راجح على ما ليس كذلك لأن اقتراحه بالتهديد يدل على تأكد الحكم الذى تضمنه وكذلك لو كان التهديد فى أحدهما أكثر كما قاله فى المحصول وأهمله المصنف تبعاً للحاصل قال (السادس بالحكم فيرجح المبقى لحكم الأصل لأنه لو لم يتأخر عن الناقل لم يفد والمحرم على المسيح لقوله

على الخالى عنه وكذا ما كان التهديد فيه أكثر لاشتماله على تأكد الحكم الوجه (السادس) للترجيح (بالحكم فيرجح) الخبر (المبقى لحكم الأصل) كالبراءة الأصلية على ما هو ناقل له لتأخر المتقدم (لأنه لو لم يتأخر عن الناقل لم يفد) فائدة جديدة حينئذ سوى التأكيد لما ثبت بالأصل بخلاف ما إذا تأخر فإنه يفيد التأسيس وهو خير من التأكيد (و) كذا يرجح الخبر (المحرم على) الخبر (المسيح لقوله

عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام الحلال
وللاحتياط ويُعادل الموجب

عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام إلا (وقد (وغلب الحرام الحلال وللاحتياط)
والاجتناب عن الوقوع في الحرام لأنه على تقدير الإباحة لا يكون في تركه ضرر وعلى
تقدير الخطر يتوقع ضرر يترتب العقاب على الاثبات به ولهذا قدم في المتولد بين ما لا يؤكل
لحمه وما يؤكل بالتحريم (ويعادل الموجب) أى ولكون المحرم معادلاً للموجب لاستدعائه
الذم على الفعل كاستدعاء الموجب الذم على الترك والمرجى راجع على المبيح وفاقاً
فكذا المحرم وعلى هذا يكون وتعادل مجروراً عطفاً على الاحتياط ودليلاً ثالثاً على
ترجيح المحرم على المبيح كذا ذكر العبري أقول وبجب أن يؤول التعادل بالمعادلة ويكون
من إضافة المصدر إلى الفاعل أو المفعول وحذف أحدهما وإلا فالمتفاعل يوجب ذكر المتفاعلين
فإن قلت يجوز أن يكون على لفظ المضارع مع أنه دليل ثالث بمعنى ولأنه تعادل قلنا هو
بعيد عن اللفظ وما ذكرناه أقرب فإن قلت قد سلف أن الاضمار مثل المجاز قلنا ذلك فيما لم يكن قرينة
المجاز أظهر وجعل المراغى والخنجى والجارى ردى ذلك مسألة مبتدأة أى وإذا ورد خبر أن
أحدهما محرم والآخر موجب تعاضوا وتعادلا لاشتغال كل منهما على خوف ضرر العقاب أما الأول
فعلى الفعل وأما الثانى فعلى الترك قال العبري هذا على زعم أن يعادل على لفظ المضارع
والأظهر ما ذكرنا لأن هذا الباب لبيان الترجيح دون التعادل أقول لا بعد في ذكر التعادل
بينهما بطريق الاستنباع وإن انعقد الباب لبيان الراجح اعلم أنه ذهب أبو هاشم وعيسى
ابن أبان إلى تساوى المحرم والمبيح والتسايط ولم يذهب أحد إلى ترجيح الإباحة والمفهوم
من شرح المختصر للمحقق أنه مذهب البعض يدل عليه قوله قيل بل تقدم الإباحة على
الخطر وهذا مأخوذ من تجوز الآمدى حيث قال يمكن ترجيح الإباحة من جهة أنا لو عملنا
بالمحرم لزم منه فوات مقصود الإباحة من الترك مطلقاً ولو عملنا بالإباحة فمقد لا يلزم
منه فوات مقصود الخطر بالسكينة لأن الغالب أنه لو كان حراماً قلابد وأن يكون لمفسدة
ظاهرة وعند ذلك فالغالب أن المسكف يكون عالماً بها قادراً على دفعها لعله بعدم لزوم المحذور
من ترك المباح ولأن المباح مستفاد من التخير قطعاً بخلاف استفادة الحرمة من النهي لتردده
بين الحرمة والكرهية وإلى الوجه الأول أشار المحقق بقوله اثلا فتوت مصالحة لإرادة المكلف
ثم قال ولأنه لو قدم لكان إضاح واضح وهو الجواز الاصلى وتحقيقه على ما ذكره
الفاضل أنه لو رجح الخطر لكان بمنزلة جعل المحرم متأخراً لوروده عن المبيح ناسخاً له
فيكون المبيح المقدم عليه في الورد إضاحاً للواضح بخلاف ما إذا قدر ورود بعد المحرم

وُمُثَبِتُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقُ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ التَّقِيدِ وَنَافِيُ الْحَدِّ لِأَنَّهُ ضَرَرٌ
لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ادْرَوْا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ (قول الوجه السادس
الترجيح بالحكم وهو بأمور الأول يرجح الخبر المتيقن لحكم الأصل أى المقرر لمقتضى البراءة
الأصلية على الخبر الناقل لذلك الحكم أى الراجع كقوله عليه السلام من مس ذكره فليتوضأ
مع قوله إن هو إلا بضعة منك لأن المتيقن متأخر عن الناقل إذ لو لم يتأخر عنه لم يكن له
فائدة لأنه حينئذ يكون وارداً حيث لا يحتاج إليه لأن في ذلك الوقت نعرف الحكم بدليل
آخر وهو البراءة الأصلية والاستصحاب وإذا كان متأخراً عن الناقل كان أرجح منه وهذا
الذى اختاره المصنف ذكر الإمام أنه الحق ونقل عن الجمهور أنهم رجحوا الناقل لأن الناقل
يستفاد منه ما لا يعلم من غيره بخلاف المتيقن ولأن الأخذ بالمتيقن يستدعى تأخر وروده عن
الناقل وفى ذلك تكثير النسخ لأن الناقل حينئذ يزيل حكم العقل ثم المتيقن يزيل حكم الناقل
فيلزم النسخ مرتين وأما إذا قدرنا تأخر الناقل وأخذنا به ففيه تقليل للنسخ لأن المتيقن حينئذ
يكون وارداً أولاً لتأكيد حكم النقل ثم يرد الناقل بعده لازالة حكمه فيلزم النسخ مرة
واحدة والجواب عن الأول ما قلناه فى الدليل السابق وهو عدم الفائدة وعن الثانى أن رفع
حكم الأصل ليس بنسخ لما تقدم فى حد النسخ فلا يلزم من تقديم المتيقن تكثير النسخ وأيضاً
قلوا اعتقدنا تأخر الناقل لكان ناسخاً لحكم ثابت بدليلين وهما البراءة الأصلية والخبر المؤكد
لها بخلاف ما قلناه فإنه لا يكون المنسوخ إلا لدليلاً واحداً الثانى الخبر الدال على التحريم
راجع على الخبر الدال على الإباحة كما جزم به المصنف واختاره ابن الحاجب وكذلك الآمدى
ونقله عن أصحابنا وعن الأكثرين وقيل بترجيح الإباحة لاعتضادها بالأصل حكاه ابن الحاجب
وقيل يستويان واختاره الغزالي ولم يرجح الإمام شيئاً والمراد بالإباحة هنا جواز الفعل والترك ليدخل
فيه المكروه والمندوب والمباح المصطلح عليه لأن التحريم مرجح على الكل كما ذكره ابن الحاجب

(و) ترجح الخبر هو (مثبت الطلاق والعتاق) على الخبر النافي لها (لأن
الأصل عدم القيد) أى قيد النكاح وملك البين وهذا ما قاله الكرخى أن ما حكمه
بوقوع الطلاق أو العتق أولى لأنه على وفق الدليل الباقي لملك البضع وملك البين والثانى لها
على خلافه وقال الآمدى ويمكن أن يقال بل النافي لها أولى لأنه على وفق الدليل المقتضى
لصححة النكاح ولثبات ملكة البين المرجح على النافي لها (و) وكذا يرجح الخبر الذى هو
(نافي الحد) على مثبته (لأنه) أى الحد (ضرر) وهو منفي بقوله لا ضرر ولا ضرار
فى الإسلام ولأن نافي الحد أوثق شبهة فى الجنابة فيكون مدرؤاً (لقوله عليه
الصلاة والسلام ادروا الحدود بالشبهات) فلا يبقى المثبت له معمولاً الوجه

ولأن الدليلين المذكورين في الكتاب يقتضيان ذلك أيضاً احتج القائلون بالتحريم بأمرين أحدهما قوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام على الحلال الثاني أن الاحتياط يقتضى الأخذ بالتحريم لأن ذلك الفعل ان كان حراماً ففي ارتكابه ضرر وإن كان مباحاً فلا ضرر في تركه (قوله ويعادل الموجب) يعنى أن الخبر المحرم يعادله الخبر الموجب فإذا ورد دليلان أحدهما يقتضى تحريم شيء والآخر يقتضى إيجابه فيتعادلان أى يتساويان حتى لا يعمل بأحدهما إلا بمرجح لأن الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والخبر الموجب يتضمن استحقاق العقاب على الترك فيتساويان أى وإذا تساوى فيقدم الموجب على المبيح لأن المحرم مقدم على المبيح كما تقدم والمساوى للمقدم مقدم والحكم بالتساوى هو رأى الإمام واتباعه وجزم الآمدى بترجيح المحرم لأن اعتناء الشرع بدفع المفساد أكد من اعتناؤه بحلب المصالح وذكر ابن الحاجب نحوه أيضاً الثالث يرجح الخبر المثبت للطلاق أو العتاق على الخبر النافى له خلافاً لبعضهم لأن الأصل عدم القيد فالخبر الدال على ثبوت الطلاق أو العتاق دال على زوال قيد النكاح أو ملك اليمين فيكون موافقاً للأصل وحينئذ فيكون أرجح وهذا الذى جزم به المصنف جزم به الآمدى حكماً وتعليلاً ثم قال ويمكن أن يقال بل الثانى أولى لأنه على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح وإثبات ملك اليمين والدليل المقتضى لصحتها راجح على النافى له وذكر ابن الحاجب نحو ذلك أيضاً ولم يرجح الإمام شيئاً بل نقل ترجيح المثبت عن الكرخى فقط ونقل عن قوم آخرين أنهم ما يستويان الرابع يرجح الخبر النافى للحد على الخبر الموجب له خلافاً لبعضهم والدليل عليه أمران أحدهما أن الحد ضرر والضرر منفي عن الاسلام لقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا إضرار في الاسلام الثانى قوله عليه الصلاة والسلام ادروا الحدود بالشبهات فإن ورود الخبر في نفي الحد لم يوجب الجزم بذلك فلا أقل من حصول الشبهة والشبهة تدفع الحد للحديث وهذا الذى جزم به المصنف جزم به أيضاً الآمدى وابن الحاجب ولم يرجح الإمام شيئاً بل نقل المذكور هنا عن بعض الفقهاء فقط ثم قال وأنكره المتكلمون نعم كلامه في هذا القسم وفي الذى قبله يميل إلى ما اختاره المصنف لأنه استدلل له وكذلك فعل أتباعه كصاحب الحاصل قال : (السابع بعمل أكثر السلف) أقول الوجه السابع الترجيح بالأمر الخارجى كما قاله الإمام فيرجح أحد الخبرين على الآخر بعمل أكثر السلف خلافاً لبعضهم لأن الأكثر يوفق للصواب مالا يوفق له الأقل ولم يرجح الإمام شيئاً بل نقل الترجيح عن عيسى بن أبان

(السابع) الترجيح (بعمل أكثر السلف) بمقتضاه لأن عمل أكثرهم وإن لم يكن موجباً لكن مما يصلح للترجيح لأن الأكثر يوفقون للصواب مالا يوفق له الأقل

فقط ثم نقل عن آخرين أنه لا يفيد ترجيحاً لكونه ليس بحجة وذكر صاحب الحاصل نحوه أيضاً والتعبيراً بكثرة الساف غير به الامام أيضاً وهو يقتضى أن مادون ذلك لا يحصل به الترجيح وهو مخالف لما جزم به الآمدى واقتضاء كلام ابن الحاجب وهذا في غير الصحابة أما الصحابة فان قول بعضهم كاف في الرجحان كما جزم به الامام (فصل في أمور أخرى يحصل بها الترجيح) ذكرها الامام وأهملها المصنف الاول أن يكون طريق احدى الروايتين يقل فيها اللبس كما إذا أخبر أنه شاهد زيداً بالبصرة قبل الظهر فانه يرجح على من أخبر أنه شاهده ببغداد وقت السحر الثاني أن يذكر المزمى سبب العدالة الثالث أن يجرى أحدهما ويقول الآخر كذا فيما أظن الرابع يرجح الحديث القولى على الفعلى لأن القول أدل وهذا قد سبق من كلام المصنف الخامس يرجح المسند على المرسل ان قلنا بقوله وقال عيسى بن أبان يقدم المرسل وقال القاضى عبد الجبار يستويان السادس رجح قوم بالحرية والذكورة قياساً على الشهادة قال وفيه احتمال السابع يرجح اللفظ المتفق على وضعه المسماه على اللفظ المختلف فيه الثامن أن يكون أحدهما قد نص على الحكم مع تشبيهه بمحل آخر والآخر ليس كذلك فانه يقدم الاول في المشبه والمشبّه به جميعاً لأن تشبيهه بمحل آخر إشارة إلى وجود علة جامعة مثاله قول الحنفية في قوله عليه الصلاة والسلام أيما اهاب دبغ فقد طهر كالخمر تخلل فتحل ان هذا راجح في المشبه على قوله عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وفي المشبه به على قوله عليه السلام في الخمر أرقها التاسع التأكيد كالتكرار في قوله فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل * فصل في مرجحات أخرى * ذكرها ابن الحاجب تبعاً للآمدى فيرجح بتفسير الراوى قولاً وفعلًا ويقربه عند السماع وبقرأة الشيخ وعمل أهل المدينة والخلفاء الأربعة ويرجح الاخف على الاثقل وجزم الآمدى في منتهى السؤل بعكسه ولم يرجح في الاحكام شيئاً ويرجح الامر على النهى ودلالة الاقتضاء على المفهوم وعلى الايمان ومفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة لانه متفق عليه وقيل بالعكس لأن فائدة مفهوم الموافقة هو التأكيد وفائدة مفهوم المخالفة هو التأسيس والتأسيس خير ولم يرجح الآمدى في الاحكام شيئاً نعم جزم في منتهى السؤل بما صححه ابن الحاجب ويرجح مخصص العام على تأويل الخاص لكثرة الاول والعموم المستفاد من قبيل الشرط والجزاء على العموم المستفاد من قبيل النكرة المنفية أو غيرها لأن الشرط كالعلة والحكم لمعلل أولى والخطاب التكليفي على الخطاب الوضعى لاشتمال التكليفي على زيادة الثواب وإذا ورد الخطاب على سبيل الاخبار كقوله تعالى والذين يظهرون من نساءهم أوفى معرض الشرط كقوله تعالى ومن دخله كان آمناً وورد الخطاب الآخر شفاها كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا فالخطاب الشفاهى أولى من المطلق في حق من ورد الخطاب عليه والآخر أولى من حق الغائبين لانهم إنما معهم

بدليل منفصل وإذا كان أحد الخبرين أمس من الآخر في الحاجة بأن يكون قد قصد به الحكم المختلف فيه فهو أولى من الذي لم يقصد به ذلك كقوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين فإن هذا قد ورد لبيان تحريم الجمع بين الاختين فهو أولى من قوله أو ما ملكت أيمانهم فإنه لم يقصد به ذلك ويرجح الخبر المسند على الخبر المأزى إلى كتاب معروف والمأزى إلى كتاب معروف على الخبر المشهور وبمثل البخارى ومسلم على غيره وقد ذكر ابن الحاجب وغيره مرجحات أخرى سبقت في كلام النصف في مواضعها قال (الباب الرابع في ترجيح الأقيسة وهى بوجوه الأول : بحسب العلّة فترجح المظنّة ثمّ الحكمة ثمّ الوصف العدمى ثمّ الحكم الشرعى

(الباب الرابع في ترجيح الأقيسة) بعضها على بعضها (وهى بوجوه) خمسة (الأول بحسب العلّة) قال العبرى والعلّة كما عرفت تنقسم تارة باعتبار وجودها وعدمها في ذاتها إلى وجودية وعدمية والأولى إلى شرعية وعقلية والشرعية إلى حقيقية وإضافية والحقيقية إلى الظاهرة المنضبطة وتسمى المظنّة وإلى غيرها كالمصلحة التى لا تكون ظاهرة ومنضبطة وتسمى الحكمة واردة باعتبار وجود الحكم المعلل هنا وعدمه إلى ما يكون علّة الحكم الوجودى أو العدمى سواء كانت في نفسها وجودية أو عدمية وتارة باعتبار بساطتها وتركبها إلى بسيطة ومركبة وحيث تقع الأقيسة لسكل من هذه الاعتبارات ترجيح أما بالاعتبار الأول (فترجح المظنّة) أى التعليل بها على التعليل بالحكمة لأن الأول متفق عليه (ثم) يرجح (الحكمة) أى التعليل بها على التعليل بالعدم لأن العلم بالعدم لا يدعو إلى شرع الحكم إلا للعلم باشتاله على نوع من المصلحة فالداعى إلى شرع الحكم إنما يكون المصلحة لا لعدم فلا يكون لعدم مدخل في التعليل إلا بتبعية المصلحة فيكون التعليل بالمصلحة التى هى الحكمة أولى ويلزم ترجيح التعليل بها على التعليل بالوصف الإضافى لكونه عدمياً أقول فيه نظر لجواز أن يكون الوصف العدمى ظاهراً منضبطاً دون الحكمة فيكون مناطاً للحكم دونها إذ يحسن الحكم بالظاهرو فى اعتبار غير المنضبط جرح وهو مدفوع شرعاً ولا نسلم أن الوصف الإضافى يكون عدمياً البتة قال الجار بردى رجح الحكمة على الإضافى لأنها الأصل وترك في المظنّة لانضباطها فيعمل به فيما سوى ذلك أقول لا نسلم عدم الانضباط في كل اضافى وقد يقال رجح الحكمة على الإضافى باعتبار أنها من الأمور الحقيقية كالمظنّة دونه (ثم) يرجح (الوصف) الإضافى الوجودى على (العدمى) لأنه بالمظنّة وجه كونه وجودياً أشبه (ثم) يرجح العدمى على (الحكم الشرعى) لأنه أشبه بالصفات الحقيقية من حيث أن انصاف الشيء به لا يحتاج إلى شرع بخلاف الحكم الشرعى قال الإمام

والبسيط ثم الوجودى للوجودى ثم العدمى للعدمى) أقول لما فرغ المصنف من تراجيح الاخبار شرع فى تراجيح بعض الاقيسة على بعض وهى على خمسة أوجه الاول التراجيح بحسب العلة وهو بأمر الاول يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقى الذى هو مظنة للحكمة كالفكر مثلا على القياس المعلل بنفس الحكمة كالمشقة ونحوها لأن التعليل بالمظنة يجمع عليه بخلاف التعليل بالحكمة كما سبق فى موضعه الثانى ترجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمى قال الإمام لأن العلم بالعدم لا يدعو إلى شرع الحكم إلا إذا حصل العلم باشتغال ذلك عدم على نوع مصلحة فيكون الداعى إلى شرع الحكم فى الحقيقة هو المصلحة لا عدم وجيئته فيكون

يجوز أن يكون الشرعى أولى لأنه أشبه بالموجود ثم الحكم الشرعى على الوصف المقدر كرقية ولد المقرور الموجبة للعرامة لأن التعليل بالحكم الشرعى المحقق واقع على وفق الاصول من حيث كونه من الأمور المحققة بخلاف الوصف التقديرى فإنه من الأمور المقدرة (و) يرجح بالإعتبار الثالث (البسيط) أى التعليل بالوصف البسيط على التعليل بالوصف المركب اما لأن البسيط أسهل اثباتا أو لكون التعليل به متفقا عليه ويرجح بالاعتبار الثانى (ثم الوجودى للوجودى) أى التعليل بالوصف الوجودى للحكم الوجودى على تعليل الحكم العدمى بالوصف الوجودى وعلى عكس ذلك لأن العلية والمعلولية وصفان وجوديان فيلزم أن يكون الموصوف بهما وجوديا فالتعليل على وجه يكون كل من العلة والمعلول وجوديا أولى من التعليل على وجه يكون أحدهما عدميا كذا فى محصول الإمام أقول فيه نظرا ما أولا فلاننا لانسلم وجودية العلية وقد سبق تصريح المصنف بعدميتها وأما ثانيا فلان الوصف الوجودى ان امتنع اتصاف العدمى به كما هو المفهوم من كلامه يذنب أن يمتنع كون العدمى علة أو معلولا لأن يجوز مع وصف المرجوحية كما اعترف به اللهم إلا أن يقال العلية والمعلولية الحقيقتان وأما التأثير والمتأثر الخارجى لا يكونان إلا فى أمرين وجوديين فالشرعيتان الموافقتان للحقيقتين فى وجودية كليهما أولى بالإعتبار وأما ثالثا فلما ذكره العبرى من أن استدلاله هذا يقتضى رجحان القسمين المتماكسين على التعليل العدمى بالعدمى لأن ما يكون أحدهما وجوديا أولى بما يكون كلاهما عدميين يعنى ما ذكره مع أنه صرح فى المحصول ترجيحه على القسمين المشابهة أى المناسبة بين العلة والمعلول فى كون كل منهما عدميا أو لمشابهة القسم الاول فى كون العلة والمعلول متماكسين أما الاول فى الوجودية وأما الآخر فى العدمية قوله ثم العدمى عطف على قوله للوجودى أى ثم يرجح التعليل بالوجودى العدمى على العلة فيه عدمية لمشاركة الاول فى وجودية العلة التى هى مناط الحكم (ثم العدمى للعدمى) أى يرجح التعليل بالوصف العدمى لإثبات الحكم العدمى على غيره كتعليل الوجودى بالوصف العدمى لأنه مردود على الأصح لاتهمه كون العدم

التعليل بالمصلحة أولى قال وهذا المعنى وإن كان يقتضى ترجيح الحكمة على الوصف الحقيقي لكن عارضه كون الحقيقي أضبط فلذلك قدم عليها وقد علم من هذارجحان التعليل بالحكمة على التعليل بالأوصاف الإضافية والأوصاف التقديرية لكونها عدمية أيضاً وفي بعض النسخ زيادة الإضافى بين الحكمة والعدمى فقال ثم الحكمة ثم الوصف الإضافى ثم العدمى وهذه النسخة مخالفة لأكثر النسخ التى اعتمد عليها الشارحون ومخالفة لما فى المحصول فان المذكور فيه ماذكرناه أولاً . الثالث يرجح التعليل بالعدم على التعليل بالحكم الشرعى هكذا جزم به المصنف وحكى فى المحصول فيه احتمالين من غير ترجيح فقال يحتمل أن يقال التعليل بالحكم الشرعى أولى لأنه أشبه بالوجود وأن يقال بالعكس لأن عدم أشبه بالامور الحقيقية أى من حيث ان اتصاف الشئ به لا يحتاج إلى شرع بخلاف الحكم الشرعى وتبعه صاحب الحاصل على ذلك نعم رجع صاحب التحصيل العدمى كما روجه المصنف ومقتضى إطلاق المصنف أن التعليل بالوصف التقديرى أولى من الحكم الشرعى لكون التقديرى من العدميات أيضاً لكن المجزوم به فى المحصول إنما هو العكس لأن التعليل بالحكم الشرعى تعليل بأمر محقق فهو واقع على وفق الاصول (قوله والبسيط) يعنى أن التعليل بالوصف البسيط راجح على التعليل بالوصف المركب لأن البسيط متفق عليه ولأن الاجتهاد فيه أقل فيبعد عن الخطأ بخلاف المركب وحكى القاضى عبد الوهاب فى المخلص قولاً ان العلة الكثيرة الاوصاف أولى قال وعندى انهما سيان كذا حكاه عنه القرافى وهذا الثالث هو مقتضى كلام إمام الحرمين فى البرهان وهذا القسم ليس بينه وبين ما قبله من الاقسام ترتيب لكونه نوعاً آخر من التقسيم فلذلك أتى المصنف فيه بالواو ومثله أيضاً القسم الذى يليه (قوله والوجودى الخ) اعلم ان الوصف والحكم قد يكونان وجوديين وقد يكونان عدميين وقد يكون الحكم وجودياً والوصف عدمياً وقد يكون بالعكس فتعليل الحكم الوجودى بالوصف الوجودى أرجح من الاقسام الثلاثة لأن العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فعملهما على المعدوم لا يمكن إلا إذا قدر المعدوم موجوداً ثم يلى هذا القسم فى الاولوية تعليل العدمى وحيث أنه ليس يكون أرجح من تعليل الحكم الوجودى بالعلة العدمية ومن العكس للمشابهة هذا حاصل كلام المصنف وبه صرح فى المحصول حكماً وتعليلاً فقوله والوجودى للوجودى أى ويرجح الوصف الوجودى لتعليل الحكم الوجودى على الاقسام الثلاثة وقوله ثم العدمى للعدمى أى يرجح على القسمين الباقيين وتوقف الامام فى الترجيح بين تعليل الحكم العدمى بالوجودية وعكسه وتابعه عليه صاحب التحصيل فلذلك سكنت عنه المصنف لكن جزم صاحب الحاصل بأن تعليل العدمى بالوجودى أولى من عكسه وقد وقع فى بعض نسخ الكتاب هنا تغيير من النسخ واعلم أن قول الامام أن العلية والمعلولية يترتبان بمنوع فانهما عدميان كما صرح هو به فى غير موضع

لكونها من النسب والإضافات قال : (الثاني بحسب دليل العلية فيرجح الثابت بالنص القاطع ثم الظاهر اللام ثم إن والباء ثم بالمناسبة الضرورية الدينية

مؤثراً في الوجود وهو قبيح جداً الوجه (الثاني) الترجيح (بحسب دليل العلية) وهي الطرق الدالة على علية الوصف في الأصل وهي على ما أورده المصنف اما عقلية أو عقلية والنقلية اما نص وإما إجماع والنص إما قاطع وإما ظاهر والعقلية خمسة وهي المناسبة والدوران والسبب والسنة والطرء ولم يذكر الإجماع من النقلية وتنقيح المناط من العقلية فيقول (فيرجح) القياس (الثابت) كون وصفه علة (بالنص القاطع) على سائر الأقايس لعدم احتمال غير العلية (ثم) الثابت عليه وصفه (الظاهر) أى بالنص الظاهر على القياس الثابت عليه وجه المناسبة لرجحان المنصوصة على غيرها وقد عرفت أن الظاهر ألقاظ العلة تلتها فسداناً رجحاً أى (اللام ثم إن والباء) لأن دلالة اللام على العلية أظهر من دلالتها عليها وأما هما فساويا فلا يرجح أحدهما على الآخر إلا زائد (ثم) يرجح القياس الثابت عليه وصفه (بالمناسبة) على القياس الثابت عليه بالدوران لما سيجيء المناسبة أقسام كما عرفت فبدأ بالمناسبة (الضرورية الدينية) فيرجح القياس الثابت عليه وصفه على ما ثبت بالمناسبة الضرورية الدينية لرجحان أمور الدين على أمور الدنيا وهي الضرورات الأربع الباقية أى مصلحة النفس والنفس والعقل والمال لأن المصلحة الدينية المقصود الأعظم قال تعالى وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون وقيل بالعكس أى تقدم الأربعة لأنها حق الآدمى وهو متضرر به والدينية حق الله تعالى وهو تعالى لا يتضرر به ولذلك قدم قبل القصص على فعل الردة عند الإجماع ورجحت مصلحة النفس على مصلحة الدين في التخفيف عن المسافر بالقصر وترك الصوم وكذلك مصلحة المال في ترك الجمعة والجماعات لحفظ المال وأجيب بأن القصص حق الله تعالى أيضاً ولهذا يحرم عليه قتل النفس والتصرف بما يقضى إلى تفويتها فقدم ترجيحه باجتماع الحقين وأما التخفيف عن المسافر والمريض فليس تقديماً لمقصود النفس على مقصود أصل الدين بل فروعه ولو سلم فشقة الركعتين في السفر تقاوم مشقة الأربع في الحضر وكذلك صلاة المريض قاعدة بالنسبة إلى صلاة الصحيح قائماً وأما أداء الصوم فلا يفوت مطلقاً بل إلى خلف وهو القضاء وبهذا يندفع ما ذكر في ترك الجمعة والجماعات لحفظ المال كذا ذكر الفاضل وأما الأربعة فيقدم منها مصلحة النفس إذ بها يحصل العبادات ثم النسب لأنه لبقاء النفس حيث شرع لأجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضائعاً لا مربى له ثم يقدم العقل على المال لأنه آلة العرفان ومناط للتكليف ومطالب للعبادة بنفسه من غير واسطة بخلاف المال فان قاتت قواكم لبقاء النفس إنما يصلح علة لتأخير مصلحة النسب لا لتقدمها

ثم الدنيوية ثم التي في حيز الحاجة الأقرب اعتباراً فالأقرب ثم الدوران

على العقل والمال فان المال أيضاً لبقاء النفس قلنا حفظ النسب يتمحض لبقاء النفس بخلاف المال فان فيه مصالح أخر غير مجرد البقاء من الترفه والتزين ونحو ذلك قال المحقق في تقديم العقل لفوات النفس بفواته وقال الفاضل ظاهره ليس بمستقيم لان الأمر بالعكس ولذا قال العلامة ان حفظ العقل يتبع حفظ النفس لفواته بفواتها دون العكس ولذلك كانت المحافظة على المنع مما يفضي إلى الفوات مطلقاً أولى وبهذا يشعر كلام الآمدى أيضاً وغاية ما يمكن أن يقال النفس تفوت بفوات العقل من جهة انتفاء ما يصونها عن بعض الآفات لكن لا يبق في الكلام ما يشعر بجهة تقديم النسب على العقل وقد قالوا أن حفظ النسب يقدم على العقل والمال لانه راجع إلى بقاء النفس بخلافهما فالخصل ان الضرورة الدينية تقدم على الدنيوية بأقسامها (ثم) بعضها على بعض بالترتيب الذي ذكرنا ثم ترجح الضرورة (الدنيوية ثم التي في حيز الحاجة) أي القياس الثابت عليه وصفه بها بأقسامها على الثابت عليه بالمناسبة التحسينية ومن الخاصة يرجح ما هو (الأقرب اعتباراً) في الشرع (فالأقرب) على ما هو أبعد والقرب إما أن يكون بحسب ذات الوصف كالوصف الذي يناسب نوعه للحكم فانه أقرب من المناسب نوعه جنس الحكم ومن المناسب جنسه نوعه والمناسب جنسه جنسه وكالوصف المناسب جنسه القريب للجنس القريب للحكم فانه أقرب من المناسبة جنسه البعيد لجنس الحكم واعتبر القرب والبعد في جنس الحكم أيضاً وأما أن يكون بحسب صفته كالوصف المناسب للحكم مناسبة جلية فان أقرب من المناسب مناسبة خفية وبغنى بالجلية ما يلتفت الذهن إليه في أول سماعه كقوله عليه السلام لا يقضى القاضي وهو غضبان فان الذهن بأول السماع يلتفت إلى أن الغضب إنما يمنع من الحكم لكونه مانعاً من استيفاء الفكرة بالتحفية ما يقابله وأما أن يكون بحسب أمور خارجية كالوصف الذي يدرك مناسبته للحكم اما بسائر الطرق كالإيمان والدوران والسبر وغيرها فانه أقرب اعتباراً بما لا يكون كذلك ويرجع إلى الترجيح بكثرة الأدلة أو بالخلو عن المعارضة فانه أقرب اعتباراً بما لمناسبته معارض أو لمناسبته الحكم من وجهين فانه أقرب بما مناسبته من وجه واحد وبالجملة فالمناسبة بأقسامها راجحة على الدوران لان المناسبة لا تنفك عن الدلالة على العلية لان الوصف المناسب إنما يؤثر في الحكم لمناسبته له فهي علة لعلية العلة بخلاف الدوران فانه ينفك عن العلية أو قد يوجد الدوران حيث لا علية كالمتهافتين وقد توجد العلية بدون الدوران كاحدى علل المعلول النوعى وفيه نظر كذا ذكر العبري أقول لعل وجهه أن المناسبة أيضاً قد توجد بدون العلية كما في المناسب المرسل الذي لم يكن ضرورياً كلياً قطعياً (ثم) يرجح بعد القياس الثابت بالمناسبة (الدوران)

في محلٍّ ثمَّ في محلَّين ثمَّ السَّير ثمَّ الشَّبه ثمَّ الإيما ثمَّ الطَّرد) أقول الوجه الثاني الترجيح بحسب الدليل الذي يدل على عليه الوصف لحكم الأصل كالنص والمناسبة والدوران والسبر والشبه والإيما والطرد وغيرها وهو على أقسام : الأول يرجح القياس الذي يثبت عليه وصفه بالنص القاطع على الذي يثبت عليه بالنص الظاهر لأن القاطع لا يحتمل غير العلية بخلاف الظاهر كما تقدم بسطه في أوائل القياس والإجماع في ذلك ملحق بالنص القاطع وقد أهمله المصنف لكن هل يقدم على الإجماع أم لا فيه كلام يأتي في الترجيح بدليل الحكم : الثاني يرجح القياس الذي يثبت عليه وصفه بألفاظ ظاهرة على مائت بغيره كالمناسبة ونحوها لكونه منصوحا عليه من الشارع وأما الباقية فتأبى بالاجتهاد ثم ان الألفاظ الظاهرة هي اللام وان الباء فأقواها لام لأنها أظهر قال الإمام وأما الباء وان ففي المقدم منها

أى القياس الثابت به عليه على مائت بالسبر المظنون لاستقلال الدوران في الدلالة على العلية بخلاف السبر المحتاج فيه إلى مقدمات كثيرة وأما السبر المقطوع الذي مقدماته قطعية فهو راجح على الدوران قطعاً ومن قياس الدوران ترجيح مادورانه (في محل) وهو أن يحدث حكم في محل لحدوث صفة فيه وينعدم ذلك الحكم عنه لزوال تلك الصفة كدوران الحرمة مع الإسكار في العصير وجوداً وعدماً (ثم) ما يكون دورانه (في محلين) وهو أن يحصل حكم بحدوث وصف في محل ويزول بانعدام ذلك الوصف عن محل آخر كدوران أن وجوب الزكاة مع الذهب وجوداً في الدينار وعدماً في النبات لأن احتمال الخطأ في الدوران أن الأول أقل من احتماله في الثاني لأن مائت في محل واحد يفيد عدم علية غيره من الأوصاف بخلاف مائت في محلين لجواز أن يكون انتفاء الحكم في محل آخر لا انتفاء وصف آخر لا انتفاء هذا الوصف فلم يتعين عليه (ثم) يرجح (السبر) أى الثابت به على مائت بالشبهة لأن السبر يتضمن نفى المعارض لتعرضه بعدم علية غير المذكور بخلاف الشبهة ولعين هذا الدليل قدم في المختصر قياس السبر على قياس المناسبة (ثم) يرجح (الشبه) أى الثابت به على الثابت بالإيما لأن الإيما لم يوجد فيه لفظ يدل على العلية بل الدال فيه أمر سوى اللفظ وهو أحد طرق ثلاثة المناسبة والدوران والشبه فتكون تلك الطرق أصولاً بالنسبة إلى الإيما والأصل أقوى هكذا ذكر العبري وفيه بحث لأن الدال في الإيما وان لم يكن صريح اللفظ لكن يلزم من مدلوله الدلالة على العلية بأحد الطرق الخمسة المذكورة من غير أن يتمسك في ذلك بأحد الأشياء الثلاثة فالأولى أن يعلل تقديم الشبه عليه بأن فيه المناسبة ولو بالتبعية متحققة قطعاً دون الإيما (ثم) يرجح (الإيما) أى الثابت به على الثابت بالطرد (ثم) يرجح (الطرد) لكون الثابت بالإيما مطرداً في جميع موارد

احتمال وكلام المصنف يقتضى أنها متساويان وقد تقدم إيضاح ذلك كله أيضاً في أوائل القياس * الثالث يرجح القياس الذى ثبتت عليه وصفه بالمناسبة على الدوران وغيره مما بقى لأن المناسبة لا تنفك عن العلية وأما الدوران فقد لا يدل عليها كالمضامين ونحوه مما تقدم ذكره ثم ان المناسبة قد تكون من الضروريات الخمس المتقدم ذكرها في القياس وقد تكون من الحاجيات ويعبر عنه بالمصلحيات وقد تكون من التحسينيات ويعبر عنه بالتمتات كما تقدم إيضاحه فترجح الضروريات ثم الحاجيات ثم التمتات والمكمل لكل قسم ملحق به كما قاله ابن الحاجب فالمكمل للضرورى مقدم على الحاجى والمكمل للحاجى مقدم على التحسينى ولهذا وجب في قليل الخمر ما وجب في الكثير المسكر وترجح الضرورية الدينية على الضرورة الدنيوية لأن ثمرة الدينية هى السعادة الابدية التى لا يعادها شيء ولم يتعرض الإمام وصاحب التحصيل إلى المرجح من أقسام الضروريات وقد تعرض له الآمدى وابن الحاجب وغيرهما فقالوا ترجح مصلحة الدين ثم النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال تعرض صاحب الحاصل إلى القسم الاول فقط وهو ترجيح الدين على غيره فلذلك ذكره المصنف دون ما عداه وحكى ابن الحاجب مذهبا أن مصلحة الدين مؤخره عن الكل لأن حقوق الأديمين مبنية على المشاحة ولم يذكر ذلك الآمدى قولاً بل ذكره سؤالاً * واعلم أن الوصف المناسب قد يناسب نوعه نوع الحكم وقد يناسب نوعه جنس الحكم وقد يكون بالعكس وقد يناسب جنس حكمه الحكم قال الامام فالاول مقدم على الاقسام الباقية والثانى والثالث كالمعارضين وهما مقدمان على الرابع قال وترجح المناسبة الجلية على الخفية ومائتت اعتبار جنسه القريب على مائتت اعتبار جنسه البعيد وإلى ذلك أشار المصنف بقوله الاقرب اعتباراً فالاقرب * الرابع يرجح القياس الذى ثبتت عليه وصفه بالدوران على الذى ثبتت عليه بالسبر وغيره من للطرق الباقية لأن العلية المستفادة من الدوران مطردة منعكسة بخلاف غيره من الطرق ومنهم من قدمه على المناسبة كما قاله الامام لهذا المعنى أيضاً ثم إن الدوران قد يكون في محل واحد وهو أن يحدث حكم في محل حدوث صفة فيه وينعدم ذلك الحكم عن ذلك المحل بزوال ذلك الوصف عنه ~~ك~~دوران الحرمة مع الاسكار في ماء العنب وجوداً وعدماً وقد يكون في محلين كاستدلال الحنفى على وجوب الزكاة في الحلى بدوران وجوب الزكاة مع الذهب وجوداً في المضروب وعدماً في الثبات فالدوران في محل أرجح في العلية من الدوران في محلين لأن احتمال الخطأ فيه أقل ألا ترى أنا نقطع في مثالنا بأن ماعدا السكر من الصفات ليس بعلة وإلا لزم تخلف المعلول عن علته بخلاف مائتت في محلين فإنه لا يفيد القطع بأن غير الذهب ليس علة للوجوب لاحتمال أن تكون العلة فيه هو المجموع المركب من كونه ذهباً وكونه غير معد للاستعمال * الخامس يرجح القياس الذى ثبتت عليه وصفه بالسبر على الذى ثبتت

عليته بالشبه وغيره بما بقي كالإيحاء والطرْد لأن منه ما هو علة اتفاقا في العقليات والشرعيات وهو السبر الحاصل بخلاف البراق فإن فيها خلافا مشهورا ومنهم من رجحه على المناسبة أيضاً واختاره الآمدى وابن العاجب لأنه يفيد ظن عليّة الوصف ونفي المعارض له بخلاف المناسبة فإنه لا دلالة لها على نفي المعارض قال في المحصول وهذا إذا كان السبر مظهرنا فإن كان مقطوعا به فإن العمل به متعين وليس هو من قبيل الترجيح * السادس يرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالشبه على الذي ثبتت عليه بالإيحاء لأن الشبه يقتضى وصفاً مناسباً والإيحاء ليس كذلك لأن ترتيب الحكم يشعر بالعلية سواء كان مناسباً أم لا وبالضرورة أن الوصف المناسب أولى من غيره وهذا الذى جزم به المصنف من كون الإيحاء مؤخرأ عما قبله ذكره الإمام بختابعد أن نقل أن الجمهور اتفقوا على تقديم الإيحاء على جميع الطرق العقلية حتى المناسب * السابع يرجح القياس الذى ثبتت عليه وصفه بالإيحاء على الذى ثبتت عليه بالطرْد لأن الطرد غير مناسب أصلاً كما عرف في موضعه وأما الإيحاء فقد يكون مناسباً وما كان مناسباً في بعض الأحوال راجح على ما لا يكون كذلك * الثامن يرجح القياس الذى ثبتت عليه وصفه بالطرْد على ما بقي من الطرق الدالة على العلية ولم يبين المصنف ذلك والذى بقى هو تنقيح المناط وفي تأخره عن الطرد نظر ولم يصرح الإمام وابن العاجب وغيرهما بالترجيح بين الدوران والسبر والشبه وإنما ذكره صاحب الحاصل على الوجه الذى ذكره المصنف فتابعه عليه لكونه قد يؤخذ بعضها من تعليل الإمام قال : (الثالث بحسب دليل الحكم فيرجح النص ثم الإجماع لأنه فرعُهُ

وجوده مع جواز تحقق المناسبة بخلاف الطرد الوجه (الثالث) الترجيح (بحسب دليل الحكم) أى حكم الأصل وبيانه أن دليل حكم الأصل في القياسين إن كان قطعياً امتنع الترجيح لما مر من أن الترجيح لا يجرى في القطعيات وإن كان دليل حكم أصل أحدهما قطعياً دون الآخرين تعين العمل به وإن كان الدليل في كل منهما ظنياً فيكون إما نصاً كتابياً أو سنة أو إجماعاً لما سبق من أن دليل حكم الأصل لا يكون قياساً وإذا كان كذلك (فيرجح النص) أى القياس الثابت حكم أصله بالنص على ما ثبت الحكم فيه بالإجماع (ثم يعمل (الإجماع لأنه) أى الإجماع (فرعه) أى النص لأن حجية الإجماع تثبت بالنص والأصل راجح على الفرع قال الجار بردى وفيه نظر لأنه لو سلم أن الإجماع فرع النص لا يلزم أن يكون النص مطلقاً مقدماً على الإجماع بل النص الذى هو دليل الإجماع أقول لاختفاء في أن إصالة بعض أفراد النص الإجماع يقتضى أن يكون طبقة النص في الجملة أرفع من الإجماع وهذا التقدير يكفي وكذا يرجح الثابت بحكم أصلي بما لم ينسخ باتفاق على ما ثبت حكم أصله

الرابع بحسب كيفية الحكم وقد سبق الخامس مُوافقة الأصول في العلة والحكم والاطراد في الفروع) أقول الوجه الثالث الترجيح بحسب دليل حكم الأصل فيرجح من القياسين المتعارضين ما ترجح دليل حكم أصله على دليل حكم الأصل الآخر بأحد المرجحات المذكورة في الباب قبله أو يغيره من المرجحات ككونه مجمعا عليه أو خاصا أو غير ذلك وهذا إنما يمكن في الدلالة الظنية لما علمت أنه لا ترجيح بين القطعيات ولا بين القطعى والظنى ثم إن كانت تلك الأدلة الظنية من باب الآحاد أمكن ترجيح بعضها على بعض بالمن وبالسند وإن كانت متواترة لم يكن الترجيح إلا بالمن خاصة كما قاله في المحصول وهو ظاهر ثم ذكر المصنف أن يرجح القياس الذى ثبت حكم أصله بالنص كتابا كان أو سنة على القياس الذى ثبت حكم أصله بالاجماع ويرجح الاجماع على غيره كالقياس ان جوزنا حكم الأصل به وتوجيه الثانى ظاهر ولذلك سككت عنه المصنف وأما الأول فتوجيهه أن الاجماع فرع عن النص لأن حجتيه إنما ثبتت بالأدلة اللفظية ولاشك أن الأصل مقدم على الفرع وهذا الذى جزم به أبداه الامام احتمالا فقط فانه نقل عن الأصوليين تقديم الاجماع على النص محتجين بأن الأدلة اللفظية قابلة للتخصيص والتأويلات بخلاف الاجماع ثم قال وهذا مشكل

بما اختلف في كونه منسوخا وكذا يرجح القياس الثابت به حكم أصلى بالاجماع بنص الكل المنقول بالآحاد على ما ثبت به حكم أصلى بالاجماع السكونى المنقول كذلك ويرجح ما ثبت به حكم أصلى بخبر الواحد المتفق قبوله على ما ثبت بالمتخلف فيه إلى غير ذلك الوجه (الرابع) الترجيح (بحسب كيفية الحكم وقد سبق) في الوجه السادس في باب تراجع الاخبار ولا بأس باعادتها بأن يقال القياس المنفى للبراءة الأصلية يرجح على القياس الناقل منها والمحرم على المبيح والمثبت للطلاق والعناق على الثانى لها والثانى للحد على مثبتة والدلائل مامر وأما تفسير الجار بردى الترجيح بحسب كيفية الحكم بالوجوب والندب والكراهة والاباحة فبعيد على ما لا يخفى الوجه (الخامس) الترجيح (موافقة الأصول) فيرجح القياس الموافق الأصول (في العلة) أو في الحكم على ما لا يوافقها بأن تكون على أصلى معللها الاحكام في الأول كثيرة أو يكون حكم أصلى موافقا لأصول شرعية فان الأول راجح على ما يخالف الأصول في العلة والثانى على ما يخالف حكما أصليا للأصول أما الأول فلأن موافقة كل أصل كالدليل المستقل على صحة التعليل بتلك العلة فيكون بمنزلة كثرة الأدلة (و) أما الثانى فلأن الموافق متفق عليه والمخالف يختلف فيه والمراد بموافقة الأصول في الحكم أن يكون جنس (الحكم) موجوداً أو محققاً في الأصول (والاطراد في الفروع) أى يرجح القياس الذى يكون عليه مطردة أى مثبتة للحكم

وعلمه بما قلناه من كونه فرعاً له نعم صرح صاحب الحاصل باختياره فنبه عليه المصنف الوجه الرابع الترجيح بحسب كيفية الحكم وقد سبق بيانه في ترجيح الاخبار في الوجه السادس منه وحينئذ فيرجع القياس المحرم على القياس المبيح والمثبت للطلاق والعناق على الثاني لهما والمبني بحكم الاصل على الناقل وهذا الاخير قد عكسه في المحصول سهواً منه فانه أحال على ما تقدم والذي تقدم هو العكس ويستوى القياس الموجب والمحرم كما تقدم أيضاً الوجه الخامس الترجيح بأمر آخرى وهي ثلاثة أولها وثالثها من قسم العلة وثانيها من قسم الحكم فكان ينبغي ذكر كل واحد منها في موضعه الأول موافقة الأصول في العلة وهو أن يشهد العلة أحد القياسين أصول كثيرة كما قاله الإمام لأن شهادة كل واحد من تلك الأصول دلائل على اعتبار تلك العلة ولا شك في الترجيح بكثرة الأدلة الثاني موافقة الأصول في الحكم لما تقدم في العلة كما قال الإمام وشهادة الأصول بذلك قد يراد بها أن يكون جنس ذلك الحكم ثابتاً في الأصول وقد يراد بها دلالة الأدلة على ذلك الحكم الثالث الاطراد في الفرع فيرجع القياس الذي تكون العلة فيه مطردة أى مثبتة للحكم في كل الفروع على القياس الذي لا تكون العلة فيه مطردة بل مثبتة للحكم في بعض الفروع دون بعض لأن المطردة يجمع عليها بخلاف المنقوصة وعلمه الإمام بأن الدال على الحكم في كل الفروع يجرى مجرى الأدلة الكثيرة لأن العلة تدل على كل واحد منها ويوجد من هذا الدليل ترجيح العلة التي فروعها أكثر من العلة الأخرى وهو الذي جزم به الآمدي وابن الحاجب وصححه صاحب الحاصل وحكى الإمام قولين من غير ترجيح وعلل مقابله بأنه لو كان أعم العلتين أولى من أخصها لكان العمل بأعم الخطابين أولى من أخصهما وأجاب الإمام بجواب فيه نظر ومن ترجيح العلة ما قاله في المحصول وهو أن يرد بها الفرع إلى ما هو من جنسه فإنها أولى مما يرد بها الفرع إلى خلاف جنسه كقياس الحنفية الحلبي على التبر فإنه أولى من قياسه على سائر الأموال قال كذلك العلة المتعدية فإنها راجحة على القاصرة عند الأكثرين وقال في البرهان فيه مذاهب المشهور ترجيح المتعدية وعكسه الاستاذ أبو اسحق وسوى بينهما القاضي سواعلم أن ذكرهم لهذه المسألة ترجيح الاقيسة إنما وقع استطراداً فإن القاصرة لا قياس فيها فصل في مرجحات نص عليها الآمدي وابن الحاجب فيرجح أحد القياسين بقيام دليل خاص على تحليل حكمه وجواز القياس عليه لحصول الامن معه من احتمال التعبد والقصور على الاصل وبوقوع الاتفاق على كونه معللاً وترجح العلة المطردة فقط على المنعكسة فقط لا اشتراط الاطراد في العلل دون الانعكاس في العلة التي ليس لها مزاحم أو كان رجحانها على مزاحمها أكثر من الأخرى والعلة المقتضية للنفي على العلة المقتضية للاثبات لأن مقتضاها يتم على تقدير رجحانها وعلى تقدير مساواتها مقتضى المثبتة لا يتم إلا على تقدير رجحانها

وما يتم على تقديرين أكثر وجوداً مما يتم على تقدير واحد قال (الكتاب السابع في الاجتهاد والإفتاء وفيه بابان الأول في الاجتهاد وهو استيفراغ الجهد في دَرَكِ الأحكام الشرعية وفيه فصلان) أقول الاجتهاد في اللغة عبارة عن استيفراغ الوسع في تحصيل الشيء ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة ومشقة تقول اجتهد في حمل الصخرة ولا تقول اجتهدت في حمل

في جمع الفروع على القياس الذي لا تكون العلة فيه مطردة بل مثبتة للحكم في بعض الفروع دون البعض لأن الاطراد يقوى ظن العلية بخلاف عدم الاطراد (الكتاب السابع في) بيان (الاجتهاد والإفتاء) وأحكامهما (وفيه بابان) الباب (الأول في الاجتهاد) وأحكامه والمجتهد (وهو) أي الاجتهاد لغة كما ذكره الآمدي (استيفراغ) الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة ولهذا يقال اجتهد في حمل حجر الرحى ولا يقال اجتهد في حمل الحردلة واصطلاحاً استيفراغ (الجهد في دَرَكِ الأحكام الشرعية) وقوله استيفراغ الجهد كالجهد والمراد الاستيفراغ بحيث يحس عن النفس العجز عن المزيد عليه حتى يخرج اجتهد المقصر فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهداً معتبراً وزعم بعضهم أن من ترك هذا القيد جعل الاجتهاد أعم كما هو ظاهر كلام حجة الإسلام وقوله الأحكام الشرعية يخرج العقلية والحسية وإن أردت تخصيصه بالفروع قيدت بالفروعية وذكر الإمام والخنجي أنه إن أريد بذلك قبل استيفراغ الجهد في النظر فيما لا يلحقه مع استيفراغ الوسع فيه لوم قال العبري ويلزم منه أن الاجتهاد في المسائل الأصولية يلحقه لوم وحينئذ يجب القطع بعدم جوازه فيها للحقوق اللوم لكنه بما اختلف فيه كما يحى أقول معناه حقوق اللوم على تقدير الخطأ ولا يلزم منه اللوم في الأصول الا على ذلك التقدير ولا نسلم حينئذ القطع بعدم جوازه فيها ثم لابد من قيد آخر وهو أن يقال التي لا دليل قطعي فيها حتى يخرج عنه استعمال الأحكام من أداتها للقاطعة كوجوب الصلوات الخمس والزكوات وفي المختصر استيفراغ الفقيه قال المحقق هو احتراز من استيفراغ الفقيه وسعه قال الفاضل الظاهر أنه لا وجه لهذا الاحتراز ولهذا لم يذكر هذا القيد حجة الإسلام والآمدي وغيرهما فانه لا يصير فقيهاً إلا بعد الاجتهاد اللهم الا أن يراد بالفقيه المتهي لمعرفة الأحكام ثم ظاهر كلام القوم أنه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الإطلاق نعم لو اشترط في الفقيه النهي للكل وجوز الاجتهاد في مسألة دون مسألة تحقق مجتهداً ليس بفقيه هذا وقد شاع إطلاق الفقيه على من يعلم الفقه وإن لم يكن مجتهداً ثم قد علم ما ذكرنا أن المجتهد هو الباذل تمام جهده في استنباط الحكم الشرعي الذي لا قاطع فيه وإن المجتهد فيه الحكم الشرعي الظني (وفيه) أي في هذا الباب (فصلان) في المجتهد وأحكام الاجتهاد وإنما لم يذكر المجتهد فيه لسبق ذكر ما منه الحكم الشرعي وأحكامه

النواة وهو مأخوذ من الجهد بفتح الجيم وضمها وهو الطاقة وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف
وسبقه اليه صاحب الحاصل فقوله استفراغ الجهد جنس وقوله في درك الأحكام به استفراغ
الجهد في فعل من الأفعال ودركها أعم من أن يكون على سبيل القطع أو الظن وقوله
الشرعية خرج به اللغوية والعقلية والحسية ودخل فيه الأصولية والفروعية إلا أن يكون
المراد بالأحكام الشرعية ما تقدم في أول الكتاب وهو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين
بالافتضاء أو التخيير فانه لا يدخل فيه الاجتهاد في المسائل الأصولية وقال بعضهم الاجتهاد
اصطلاحاً هو استفراغ الجهد في طلب شيء من الأحكام على وجه يحسن من النفس المعجز
عن المزيد فيه وهذا أعم من تعريف المصنف لانه يدخل فيه الاجتهاد في العلوم اللغوية
وغيرها لسكن فيه تكرار فإن استفراغ الجهد مغن عن ذكر العجز عن الزيادة وقال ابن
الحاجب هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى وفيه نظر لما سيأتى من عدم
اشتراط الفقه المجتهد وقال في المحصول الاجتهاد في عرف الفقهاء هو استفراغ الوسع في النظر
فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه وهذا الحد فاسد لاشتتاله على التكرار ولانه
يدخل فيه ما ليس باجتهاد في عرف الفقهاء كالا جتهاد في العلوم اللغوية والعقلية والحسية وفي
الأمر العرفية وفي الاجتهاد في قيم المتلفات وأروش الجنائيات وجمه القبلة وطهارة الأواني
والثياب واعلم أن تعريف الاجتهاد يعرف منه تعريف المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد هو المستفرض
وسعه في درك الأحكام الشرعية والمجتهد فيه كل حكم شرعى ليس فيه دليل قطعى كذا قاله
الآمدى هنا والإمام بعد الكلام على شروط الاجتهاد قال (الفصل الأول في المجتهدين وفيه
مسائل الأول : يجوز له عليه الصلاة والسلام أن يجتهد لعموم فاعتبروا
ووجوب العمل بالراجح

في أول الكتاب فلا حاجة إلى ذكره هنا وفيه نظر كذا ذكر العبرى أقول لعل وجهه أن
الحكم الشرعى كيف ما كان لا يصلح أن يجتهد فيه حتى يكفى ذكره فيما سبق بل المجتهد فيه
الحكم الشرعى المكيف بكيفية مخصوصة (الفصل الأول في المجتهدين) والأحكام والشرائط
المتعلقة به (وفيه مسائل) المسألة (الأولى يجوز له) أى للنبي (عليه الصلاة والسلام
أن يجتهد) فيما لا نص فيه خلافاً للجبايين فانهما لم يجوزاه مطلقاً وجوزه قوم في الآراء
والحرور دون الأحكام الشرعية واختار الأول (لعموم) قوله تعالى (فاعتبروا)
لعمومه النبي عليه السلام وغيره فانه كان عليه السلام أعلى الناس بصيرة وأكثرهم اطلاعا
على شرائط القياس فيكون مأمورا به وكان الاجتهاد عليه واجباً فضلاً عن الجواز
(ووجوب العمل بالراجح) أى ولأن العمل بالراجح واجب فإذا رجح ثبوت

ولأنه أشق وأدل على الفطانة فلا يتركه ومنعه أبو علي وابنته

الحكم في صورة على ثبوته في ظنه بسبب ان غلب على ظنه تعليل الحكم في الاصل بوصف علم أو ظن حصوله في تلك الصورة يجب العمل به (ولأنه) أى الاجتهاد (أشق) من العمل بالنص لاحتياجه إلى اتعاب النفس في بذل الجهد والاشق أفضل لقوله عليه السلام أفضل الاعمال أحجزها أى أشقها والاشق لا يتركه الرسول عليه السلام وإلا لكان أمته أفضل منه في هذا الباب قيل لانسلم ذلك وإنما يصح لو لم يتصف بما هو أعلى من ذلك كالنبوة والفضائل الاخر توضيحه أن الشيء قد يسقط عن شخص لدرجة أعلى ولا يكون فيه نقص لأجره ولا لكون غيره مختصاً بفضيلة ليست له وذلك كمن يحرم ثواب الشهادة لكونه حاكماً و ثواب التقليد لكونه مجتهداً و ثواب القضاء لكونه اماماً (و) لانه الاجتهاد (أدل على الفطانة) وجودة القرينة من العمل بالنص فهو نوع من الفضيلة (فلا يتركه) أى لا يجوز خلوه عليه السلام عنه لأنه يجمع الفضائل ويرد عليه مامر وقوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم عاتبه على حكمه ومثله لا يكون فيما علم بالوحي وقوله عليه السلام لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى وسوق الهدى حكم شرعى أى لو علمت أولاً علمت آخراً لما فعلت ومثل ذلك لا يستقيم إلا فيما علم بالراى واستدل أبو يوسف عليه بقوله تعالى لتحكم بين الناس بما أراك الله وبين الفارسي وجه دلالة فقال الرؤية بالابصار مثل رأيت زيداً وللعلم مثل رأيت زيداً قائماً وللراى مثل أرى فيه الحل والحزمة وأراك لا تستقيم لرؤية المعنى لاستحالتها في الاحكام ولا للعلم لوجوب ذكر المفعول الثالث وكذا الثانى إذ المعنى بما أراك الله لستم الصلاة فتعين أن يكون المراد الراى أى لما جعله الله رأياً لك وأجيب بأنه بمعنى الاعلام وما مصدرية وحذف المفعولان معا وهو جائز وقد يستدل بأنه قال للشمعية أرايت لو كان على أبنيك دين فقضيته قالت نعم قال فدين الله أحق وقوله عليه السلام لعمر رضى الله عنه حين سأله عن قبلة الصائم أرايت لو تمضمضت بماء ثم بجمته أكان يضرك فإن كلا منهما قياساً وأجيب بأنه عليه السلام علم ذلك بالوحي لكان بينه بطريق القياس لما كان موافقاً له ليكون أقرب إلى فهم السامع واستدل أيضاً بأنه عليه السلام شاور أصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك إلا لتقريب الوجوه وتحميز الراى أو كان لتطبيب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك استهزاء أو سهواً لا تطيبها وإن عمل فلا شك أن رأيه أقوى وإذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فرأيه أولى لأنه أقوى (ومنعه أبو علي) الجبائي (وابنه) أبو هاشم أى جواز الاجتهاد له

لِقَوْلِهِ تَعَالَى : (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ) قُلْنَا مَأْمُورٌ بِهِ فَلَيْسَ بِهَوَىٰ وَلَا نَهْيًا يَنْتَظَرُ الْوَحْيَ قُلْنَا لِيَحْصُلَ النَّاسُ عَنِ النَّصِّ أَوْ لِأَنَّهُ لَمْ يَجِدْ أَصْلًا يَقِيْسُ عَلَيْهِ * فَرَعَ لَا يَخْطِئُ * اجْتِهَادُهُ وَإِلَّا وَجِبَ اتِّبَاعُهُ) أَقُولُ اخْتَلَفُوا فِي جَوَازِ الاجْتِهَادِ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَهَبَ الْجُمْهُورُ إِلَى جَوَازِهِ وَنَقَلَ الْإِمَامُ عَنِ الشَّافِعِيِّ وَاخْتَارَهُ الْمُصَنِّفُ وَهُوَ مُقْتَضَى اخْتِيَارِ الْإِمَامِ أَيْضًا لِأَنَّهُ اسْتَدَلَّ لَهُ وَأَجَابَ عَنْ مُقَابَلِهِ وَذَهَبَ أَبُو عَلِيٍّ الْجَبَلِيُّ وَابْنُهُ أَبُو هَاشِمٍ إِلَى النَّهْيِ وَحَكِيَ فِي الْمَحْصُولِ قَوْلًا ثَالِثًا أَنَّهُ يَجُوزُ فِيهَا يَتَعَلَّقُ بِالْحُرُوبِ حَتَّى غَيْرِهَا وَرَابِعًا نَقَلَ عَنْ أَكْثَرِ الْمُحَقِّقِينَ وَهُوَ التَّوَقُّفُ فِي هَذِهِ الثَّلَاثَةِ وَإِذَا قُلْنَا بِالْجَوَازِ فَقَالَ الْغَزَالِيُّ قِيلَ وَقِيلَ لَا وَقِيلَ بِالْوَقْفِ وَالْأَوَّلُ وَهُوَ الْوُقُوعُ اخْتَارَهُ الْآمِدِيُّ وَابْنُ الْحَاجِبِ وَهُوَ مُقْتَضَى اخْتِيَارِ الْإِمَامِ وَأَتْبَاعِهِ فَإِنَّ الدَّلِيلَ الَّذِي ذَكَرُوهُمَا تَدَلُّ عَلَيْهِ وَمَحَلُّ الْخِلَافِ عَلَى مَا قَالَ الْقُرَافِيُّ فِي شَرْحِ الْمَحْصُولِ فِي الْفَتَاوَى أَمَّا الْإِقْضَايَةُ فَيَجُوزُ الْجَهْدُ فِيهَا بِالْإِجْمَاعِ

عَلَيْهِ السَّلَامُ (لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيِي بِهِ وَهُوَ ظَاهِرٌ فِي الْعُمُومِ وَإِنْ كُلُّ مَا يَنْطِقُ بِهِ فَهُوَ وَحْيِي وَهُوَ يَنْبَغِي الْجَهْدُ لِأَنَّهُ قَوْلٌ بِالرَّأْيِ وَهُوَ قَوْلٌ بِهَوَى النَّفْسِ وَبَشَبْهَائِهَا لَا بِالْوَحْيِ (قُلْنَا) الظَّاهِرُ مِنْهُ أَنَّهُ رَدٌّ مَا كَانَ يَقُولُونَهُ فِي الْقُرْآنِ أَنَّهُ أَتَرَى فَيُخْتَصُّ بِمَا بَلَّغَهُ وَيَنْتَقِي الْعُمُومُ وَلَوْ سَلِمَ فَلَا نُسْلَمُ أَنَّهُ يَنْتَقِي الْجَهْدُ لِأَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ (مَأْمُورٌ بِهِ) أَيْ بِالْجَهْدِ بِالْوَحْيِ (فَلَيْسَ) الْجَهْدُ نَظْقًا (بِهَوَى) بَلْ هُوَ قَوْلٌ عَنِ الْوَحْيِ الَّذِي مَضْمُونُهُ إِذَا ظَنَنْتَ كَذَا فَاعْلَمْ أَنَّ حَكْمِي كَذَا قَوْلُهُ (وَلَا نَهْيًا) دَلِيلٌ أَنَّ الْجَبَائِدَ عَطْفٌ عَلَى لِقَوْلِهِ أَيْ وَلَئِنْ تَنَبَّأَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ (يَنْتَظَرُ الْوَحْيَ) فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَحْكَامِ كَالظَّاهِرِ وَاللَّعَانَ فَلَوْ جَازَ لَهُ الْجَهْدُ لَمَّا أَخَّرَ بَلْ اجْتَهَدَ وَأَجَابَ لَوْ جُوبَهُ عَلَيْهِ فِيمَا لَمْ يَنْزِلْ فِيهِ وَحْيٌ (قُلْنَا) لَا نُسْلَمُ الْمُلَازِمَةَ بَلْ جَازَ التَّأَخُّرُ (لِيَحْصُلَ النَّاسُ عَنِ النَّصِّ) حَتَّى يَجُوزَ الْجَهْدُ حَيْثُ شُدَّ إِذَا الْعَمَلُ بِالْقِيَاسِ مُشْرُوطٌ بِالْيَقِينِ بَعْدَ النَّصِّ (أَوْ لِأَنَّهُ) عَلَيْهِ السَّلَامُ (لَمْ يَجِدْ أَصْلًا يَقِيْسُ عَلَيْهِ) وَوَجَدَ أَنَّ الْقِيَاسَ عَلَيْهِ مِنْ شُرَاطِ الْقِيَاسِ أَوْ لِأَنَّهُ اسْتَفْرَاغُ الْوَسْعِ يَسْتَدْعِي زَمَانًا أَوْ لِأَنَّهُ الْأَمْرُ لَا يَقْتَضِي الْفَوْرَ وَاسْتَدَلَّ أَيْضًا بِأَنَّهُ لَوْ جَازَ لَهُ الْجَهْدُ لَجَازَ مَخَالَفَتُهُ وَالْإِجْمَاعُ بَاطِلٌ وَقَالُوا أَمَّا الْمُلَازِمَةُ فَلَا جَوَازَ مَخَالَفَتِهِ مِنْ لَوَازِمِ أَحْكَامِ الْجَهْدِ وَلَا قَطْعٌ بِأَنَّهُ حَكْمُ اللَّهِ تَعَالَى لَا حَتَمٌ لِإِصَابَةِ وَالْإِخْطَاءِ وَالْجَوَابُ مُنْعَزِعٌ فِي الْأَحْكَامِ الْجَهْدِيَّةِ مُطْلَقًا بَلْ إِذَا لَمْ يَقْرَنْ بِهَا الْقَاطِعُ فَإِنَّ الْجَهْدَ أَنْ يَكُونَ عَنْهُ إِجْمَاعٌ لَا يَجُوزُ مَخَالَفَتُهُ لَا قِرَانُ الْإِجْمَاعِ بِهِ فَكَذَلِكَ الْجَهْدُ الرَّسُولُ قَدْ أَقْبَرْنَا بِهِ قَوْلُهُ أَوْ تَقْرِيرُ اللَّهِ تَعَالَى آيَةً عَلَى ذَلِكَ وَهُوَ قَاطِعٌ (مَرَعٌ) عَلَى جَوَازِ اجْتِهَادِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْ لَوْ جُوزَ نَاقِلٌ يَجُوزُ الْخَطَأُ عَلَيْهِ أَمْ لَا وَاخْتَارَ أَنَّهُ (لَا يَخْطِئُ) اجْتِهَادُهُ (وَإِلَّا) أَيْ لَوْ أَخْطَأَ (وَجِبَ) عَلَيْنَا (اتِّبَاعُهُ) لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَاتَّبِعُونِي وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى فَلَا وَرَبَّكَ لَا زَمُونَ

حال الغزالي وإذا اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم ففاس فرعا على أصل فيجوز القياس على هذا الفرع لأنه صار أصلا بالنص قال وكذلك لو أجمعت الأمة عليه ثم استدل المصنف على الجواز بأربعة أوجه الأول أن الله تعالى أمر أولى الأبصار به وكان صلى الله عليه وسلم أعظم الناس بصيرة وأكثرهم خبرة بشرائط القياس وذلك يقتضى اندراجهم في عموم الآية فيكون حائرا بالقياس وحينئذ فيكون فاعلا له صيانة لعصمته عن ترك الأمور به الثاني إذا غلب على ظنه صلى الله عليه وسلم أن الحكم في صورة معلل بوصف ثم علم أو ظن حصول ذلك الوصف في صورة أخرى فإنه يلزم أن يحصل له الظن بأن حكم الله تعالى في تلك الصورة حكمه في الصورة الأولى وحينئذ فيجب عليه أن يعمل بمقتضاه لأن الأصل وهو المقرر في بداية العقول وجوب العمل بالراجح الثالث أن العمل بالاجتهاد أشق من العمل بالنص لأنه يحتاج إلى اتعاب النفس في بذل الوسع فيكون أكثر ثوابا لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة أجرك على قدر نصبك فلو لم يعمل النبي صلى الله عليه وسلم به مع أن بعض أمته قد عمل به لكان يلزم اختصاص بعض أمته بفضيلة لم توجد فيه وهو تمتع الرابع وهو قريب مما قبله أو هو معه دليل واحد أن العمل بالاجتهاد أدل على الفطنة وجودة القرينة من العمل بالنص قطعاً فيكون العمل به نوعاً من الفضل فلا يجوز خلو الرسول عليه السلام منه لكونه جامعاً لأنواع الفضائل ثم ذكر المصنف للذاتين دليلين أحدهما قوله تعالى : وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى . فانه يدل على أن الأحكام الصادرة عنه عليه السلام كانت بالوحي والجواب أنه لما أمر بالاجتهاد وتبليغ مقتضاه لم يكن ذلك نطقاً بغير الوحي وأجاب صاحب

إلى قوله ويسئلوا تسليماً فيلزم الأمر باتباع الخطأ وهو باطل وفيه نظر فان المقلد يجوز له تقليد المجتهد وإن كان خطأ في اجتهاده فلم لا يجوز اتباع النبي عليه السلام وإن أخطأ ولأنه بهارض بقوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم وأجيب عن الأول بأن كثيراً من النصوص يدل على اتباعه سبب الاهتمام إلى الحق والظفر عليه مطلقاً وهو يدل على أن ما يجب اتباعه فيه لا يكون خطأ فيمكنس إلى ما يكون خطأ ليس بواجب الاتباع وما حكم به وجب الاتباع لما ذكرنا فلا شيء من الخطأ بما حكم به فلا شيء مما حكم به خطأ وما اجتهد فيما أخطأ حكم به يجعل هذه صغرى الأولى الثالثة تفتيح ليس شيء مما اجتهد بخطأ وهو المدعى وعن ثانياً بأنه عتاب على ترك الأولى هذا ولكن مختار الحنفية أنه يجوز الخطأ في اجتهاده وإن لم يخطئ القرار عليه لأنه عليه السلام شاور أصحابه في أسارى بدر فرأى أبو بكر رضى الله عنه أخذ الندية وعمر رضى الله عنه ضرب أعناقهم واستصوب عليه السلام رأى أني بكر واختاره فنزل قوله : فلولاً كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم أى لولا حكم الله سبق في اللوح

الحاصل بأن الاجتهاد إذا كان مأموراً به لم يكن للطلاق به هوى واقتصر عليه وتبعه المصنفه على ذلك وهو يشعر بأن الخصم قد اجتدل يصدر الآية وهو باطل فانه لا يقول بأن قوله بالاجتهاد قول بالهوى فان الهوى هو القول لمحض غرض النفس بل الذي يناسب التمسك به إنما هو قوله تعالى إن هو إلا وحى يوحى على ما قررناه ثم لو سلمنا أن الاجتهاد قول بالهوى على تقدير تفسير الهوى المذكور في الآية بما تميل اليه النفس وتسكن له فلا يستقيم أن يجاب عنه بأنه ليس بهوى بل الجواب المطابق أن يقول هذا الهوى مأمور به الدليل الثاني لو جاز له صلى الله عليه وسلم أن يجتهد في الاحكام الشرعية لكان يتمتع عليه تأخير فصل الخصومات والمحاكمات الى نزول الوحي لأن القضاء على الفور وقد تمكن منه بالاجتهاد لكنه أخر في الظاهر واللعان وأجاب المصنف بأن العمل بالقياس مشروط بفقدان النص ولوجود أصل يقاس عليه وحينئذ فنقول ربما كان انتظاره الوحي لكي يحصل له اليأس من النص وذلك بأن يصير مقداراً يعرف به أن الله تعالى لا ينزل فيه وحياً أو انتظر لانه لم يجد أصلاً يقاس عليه وهذا اليأس أخذه المصنف من الحاصل ولم يذكره الإمام ولا الآمدى (قوله فرع الخ) هذا البحث مبنى على جواز الاجتهاد للرسول عليه السلام فلذلك عبر عنه بالفرع والذي جزم به المصنف من كونه لا يخطئ اجتهاده قال الإمام أنه الحق واختاره الآمدى وابن الحاجب أنه يجوز عليه الخطأ بشرط أن لا يقر عليه ونقله الآمدى عن أكثر أصحابنا والحنابلة وأصحاب الحديث احتج المانعون بأننا مأمورون باتباعه صلى الله عليه وسلم فلو جاز عليه الخطأ لوجب علينا اتباعه فيه وهذا ضعيف لأن الخصم يمنع أن يقر على الخطأ حتى يمضى زمان يمكن اتباعه فيه ويوجب التفتيه عليه قبل ذلك فلا يتصور وجوب اتباعه فيه سلمنا لكنه منقوض بوجوب اتباع العامى للنفى واحتج الآمدى بأشياء منها قوله تعالى: هذا اقتضاك لم أذن لهم . وقوله تعالى في حق أسارى بدر: ما كان لنبى أن يكون له أسرى . فان عمر كان قد أشار بقتلهم فلم يقتلهم النبي صلى الله عليه وسلم وبقوله عليه السلام إنما أحكم بالظاهر قال : (الثانية يجوز للغائبين عن الرسول وفاقاً

المحفوظ وهو أنه لا يعاقب أحداً بالخطأ في الاجتهاد لاصابكم عذاب عظيم بسبب أخذكم القدية وترككم القتل فقال عليه السلام لو نزل فينا عذاب لما نجى إلا عمر فهذا دليل واضح على خطأ في الاجتهاد وأجيب بأنه يجوز أن يكون معنى الآية لولا سبق الكتاب بإباحة المن وهو الرخصة لمسك العذاب على ترك القتل فلا يكون في الآية حينئذ إلا العقاب على ترك العزيمة ولا يلزم منه أن الحكم بإباحة المن خطأ المسألة (الثانية يجوز) الاجتهاد (للغائبين عن) حضرة (الرسول) عليه السلام في عصره (وفاقاً) لا سيما

والحاضرين أيضاً إذ لا يمتنع أمرهم به قيل عرضة للخطأ قلنا لأنسلم
بعد الإذن ولم يثبت وقوعه (أقول اختلفوا في جواز الاجتهاد لامة النبي صلى الله عليه
وسلم في زمنه على مذاهب حكمها الآمدى أحدها يجوز مطلقاً والثاني يمتنع مطلقاً والثالث يجوز
للغائبين من القضاة والولاة دون الحاضرين والرابع أن ورد فيه إذن خاص جاز وإلا فلا
والخامس أنه لا يشترط الاذن بل يكفي السكوت مع العلم بوقوعه قال واختلف القائلون
بالجواز في وقوع التعبد به ففهم من قال وقع التعبد به ومنهم من توقف فيه مطلقاً ومنهم من توقف
في الحاضر دون الغائب قال واختار جوازه مطلقاً وأن ذلك مما وقع مع حضوره وغيبته
ظنا لا قطعاً وذكر الغزالي وابن الحاجب نحوه أيضاً واختار الإمام جوازه مطلقاً وأما
الوقوع فنقل عن الأكثرين أنهم قالوا به في حق الغائب لقضية معاذ وأنهم توقفوا فيه في حق

بعد الرجوع وضيق الوقت والدليل خبر معاذ رضى الله عنه حيث قال اجتهد رأي وصوبه
النبي عليه السلام (و) يجوز (للحاضرين) بحضرته عليه السلام (أيضاً إذ لا يمتنع
أمرهم به) أى أمر الرسول إياهم بالاجتهاد بأن يقول اجتهدوا أو اعملوا على وفق ظنكم
إذ هو لا يمتنع بالذات بل لو امتنع لكان بالغير والأصل عدمه فإن (قيل) الاجتهاد
(عرضة للخطأ) أى في متعرضه فلا يجوز مع القدرة على الظن على النص للأمن عن
الخطأ أو سلوك سبيل مخوف مع القدرة على سلوك سبيل أمن قبيح (قلنا لأنسلم) كون
الاجتهاد عرضة للخطأ (بعد الإذن) فيه فإن الشارع لما أمر بالاجتهاد والعمل بالظن
أمن من الغلط لأنه بالاجتهاد يكون آتياً بما أمر به كذا في محصول الإمام واستصوبه
المرأى والخنجى وغيرهما وفيه نظر لأن كونه عرضة للخطأ بناء على أنه مظنون غير مقطوع
وذا لا يدفع بكونه مأموراً به وتحقيقه أن كونه خطأ عبارة عن عدم وجدان الامارة الدالة
على الحكم المعين في الواقع كما سيحى. لجاز كونه مأموراً باتباع الظن مع أنه لم يجد تلك
الامارة ويؤيد ذلك قصة عمرو بن العاص وعقبة بن عامر فإنه عليه السلام أمرهما بالحكم
بين الخصمين بما يغلب عليه ظنهما وجوز عليهما الخطأ حيث قال ان أصبتما فلكما عشر
حسنات وان أخطأتما فلكما حسنة واحدة وأيضاً مبني على التقيح العقلي وعليه كلام كاسر
واعلم أن ما ذكره يدل على أنه يجوز للغائبين الاجتهاد بالاتفاق والخلاف إنما هو في الحاضرين
والمفهوم من شرح المختصر أنه غير جائز عند البعض مطلقاً وجائز عند آخرين ثم المجوزون
اختلفوا فذهب البعض إلى أنه وقع ظنا لا يقيناً والبعض إلى أنه لم يقع أصلاً وهو مذهب
الجبائين والبعض إلى التوقف والبعض إلى أنه واقع عمن غاب عنه وفيمن بحضرته التوقف
يقول المصنف (ولم يثبت وقوعه) إشارة إلى التوقف وزعم الخنجى أنه إشارة

الحاضر ومان إلى اختياره وكلام المصنف أيضاً مطابق له كما ستعرفه إذا علمت ما قلناه عليه أن ما نقله المصنف من الاتفاق على جوازه للغائب ممنوع وعبارة الإمام أنه جائز بلا شك ثم استدل المصنف على جوازه في حق الحاضرين بأنه لا يتمتع أمرهم به أي لا يتمتع عقلاً ولا شرعاً أن يقول الرسول للحاضرين عنده قد أوحى إلى أنكم مأمورون بالاجتهاد والعمل به فإن ذلك لا يلزم منه محال لا لذاته وهو ظاهر ولا لغيره إذ الأصل عدمه فمن يدعيه فعليه البيان (قوله قيل عرضة الخ) أي استدل المانعون بأن الاجتهاد عرضة للخطأ بلا شك النص آمن منه وسلوك السبيل المخوف مع القدرة على سلوك الأمن قبيح عقلاً والجواب لا نسلم أن الاجتهاد تعرض للخطأ بعد إذن الشارع فيه فإنه لما قال للمكلف أنت مأمور بالاجتهاد وبالعقل به صار آمناً من الخطأ لأنه حينئذ يكون آتياً بما أمر به هكذا أجاب به الإمام وأتباعه فتبهم المصنف وهو ضعيف لأن الإذن في الاجتهاد لا يمنع من وقوع الخطأ فيه كما ستعرفه بل إنما يمنع من التأنيم والأولى الجواب أن يقال لا نسلم أنه قادر على تحصيل النص فإنه قد يسأل عن الواقعة فلا يرد فيها شيء بل يؤسر فيها بالاجتهاد سلمناه لكن لا نسلم أن ترك العمل بمقتضى الاحتياط قبيح سلمناه لكنه فرع عن قاعدة التحسين والتقبيح العقلية (قوله ولم يثبت وقوعه) هو عائد إلى المسألة التي قبله وهو اجتهاد الحاضر ولا يذبح إعادته إلى الغائب أيضاً فإنه مع كونه مخالفاً للظاهر فإنه مخالف لرأي الأكثرين والذي مال إليه الإمام كما تقدم لإيضاحه إذا علمت هذا فنقول أما الوقوع للغائب فدليلة قصة معاذ لما بعثه إلى اليمن وأما التوقف في حق الحاضر فيظهر بذكر أدلة الفريقين وذكر جوابها كما فعله الإمام فلذلك ما ذكره فنقول احتج المانعون بوجهين أحدهما أن الصحابة لو اجتهدوا في عصره عليه السلام لنقل وجوابه أن عدم النقل قد يكون لقلته ثم أنه معارض بقصة سعد وغيره كما سيأتي الثاني أنهم كانوا يرفعون الحوادث إليه ولو كانوا مأمورين بالاجتهاد لم يرفعوها له وجوابه أن الرفع قد يكون لسهولة النص أو لأنه لم يظهر لهم في الاجتهاد شيء

إلى مذهب المنع حيث قال أنه اختيار مذهب الجبائين وهو سهو لأن عدم ثبوت الوقوع لا يستلزم ثبوت عدم الوقوع وهو ظاهر واستدل الجبائيون بأنه لو وقع لاشتهر كاجتهاد الصحابة بعد وفاته عليه السلام والجواب أنه لم يشتهر لقلته واستدل المتوقف أنه لم يدل دليل على وقوعه وما ينقل من الآحاد لا يكفي في المسألة العلوية فيجب التوقف والأقرب مذهب القائل بالوقوع ظناً يعني دل الدليل الظني على الوقوع سواء كان ذلك بما يكفي فيه الظن أو لا بدله من قاطع لأن سعد بن معاذ حكم في بني قريظة لحكم بقتل مقاتلهم وسبي ذراريهم فقال عليه السلام لقد حكمت بحكم من فوق سبعة أرفعة أي بحكم الله والرفع السام

واحتج القائلون بالوقوع بأمرين أحدهما تحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة وعمر بن العاص وعقبة بن عامر ليحكم بين رجلين وجوابه أن ذلك من أخبار الآحاد فلا يجوز التسك به إلا في مسألة عملية وهذه المسألة لاتعلق لها بالعمل الثاني قوله تعالى : وشاورهم في الأمر . وجوابه أن ذلك كان في الحروب ومصالح الدنيا لا في أحكام الشرع قال : (الثالثة لا بدله أن يعرف من الكتاب والسنة ما يتعلّق بالأحكام والإجماع وشرائط القياس

ولأن أبا قتادة قتل رجلاً من المشركين وهو يطلب سلبه فقال رجل سلب ذلك القتيل عندي فطلب منه عليه السلام أن يرضيه عنه فقال أبو بكر لا بالله ذا لا يعمد إلى أسد من أسد الله مقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه والظاهر أنه عن الرأي دون الوحي وصوبه رسول الله عليه السلام وقال صدق أي في الحكم وأما لا بالله فالأصل لا والله حذف الواو وعوض منه حرف القسم وذا مقسم عليه عند الخليل والمعنى لا والله والأمر ذا لحذف الأمر لكثرة الاستعمال وقال الانخفش أنه من جملة القسم مؤكداً له كأنه قال ذا قسمي والمراد بأسد الله أبو قتادة والخطاب في فيعطيك للرجل الذي عنده السلب ويطلب من التي ارضاء أبي قتادة من ذلك السلب وفاعل يعطي ويعمد ضمير النبي عليه السلام المسألة (الثالثة) فيما لا بد للمجتهد في التمكن من الاجتهاد (لا بدله أن يعرف من الكتاب والسنة) والإجماع (ما يتعلق بالأحكام) الشرعية وهو من الكتاب خمسائة آية ولا يلزمه حفظها بل يكفي العلم بمواقعها حتى يطلب منه الآية المحتاج لها عند الحاجة والمراد بمعرفة أن يحيط بمعانيه اللغوية والشرعية وأقسامه المذكورة والمباحث المتعلقة بها وكذا المراد بمعرفة الأحاديث المتعلقة بالأحكام مع شيء آخر وهو معرفتها سنداً من التقسيم إلى التواتر والشيعة والآحاد وغير ذلك ولا يلزم حفظ الأحاديث بل يكفي أن يكون عنده أصل مصحح يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع إليها وإن كان على الحفظ فهو أحسن وأكمل ولا يلزمه معرفة ما يتعلق بالمواعظ والأحكام الأخروية والقصص من الكتاب والسنة (والاجماع) فلا بد من معرفة مواقعه حتى لا يفتي بخلافه بل يفتي بشيء يوافق قول واحد من العلماء المتقدمين فيما سبق فيه اجتهاد ويعرف أنه مما سبق فيه اجتهاد مجتهد واحد فقط أو يغلب على ظنه أنه واقعة متولدة في هذا العصر ولم يكن لأهل الإجماع فيه خوض (و) لا بد أيضاً أن يعرف (شرائط القياس) وأنواعه ليزي ما هو مقبول عما لا يكون كذلك فهذه هي العلوم الأربعة التي لا بد من معرفتها وهي كالأصول لا بد منها من أربعة أخرى كالنسبة اثنان منها مقدمان عليها أشار إلى أحدهما بقوله

وكيفية النظر وعلم العربية والناسخ والمنسوخ وحال الرواة ولا حاجة إلى الكلام والفقهاء لأنه نتيجة (أقول بشرط الاجتهاد كون المكلف متمكناً من استنباط الأحكام الشرعية ولا يحصل هذا التمكن إلا بمعرفة أمور أحدها كتاب الله تعالى ولا يشترط معرفة جميعه كما جزم به الإمام وغيره بل يشترط أن يعرف منه ما يتعلق بالأحكام وهو خمسمائة آية كما قاله الإمام قال ولا يشترط حفظه عن ظهر قلب بل يكفي أن يكون عارفاً بمواقفه حتى يرجع إليه في وقت الحاجة والاقتصار على بعض القرآن مشكل لأن تمييز آيات الأحكام من غيرها متوقف على معرفة الجميع بالضرورة وتقليد الغير في ذلك ممتنع لأن المجتهدين متفاوتون في استنباط الأحكام من الآيات لا جرم أن القيرواني في المستوعب نقل عن القاسمي أنه يشترط حفظ جميع القرآن وهو مخالف لكلام الإمام من وجهين الثاني سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يشترط أيضاً فيها الحفظ ولا معرفة الجميع كما تقدم الثالث الإجماع فينبغي أن يعرف المسائل المجمع عليها حتى لا يفتي بخلاف الإجماع وليس المراد حفظ تلك المسائل كما نبه عليه الغزالي بل طريقه كما قاله الإمام أن لا يفتي إلا بشيء يوافق قول بعض المجتهدين أو يغلب على ظنه أنها واقعة متولدة في هذا العصر لم يكن لأهل الإجماع فيها غرض الرابع القياس فلا بد أن يعرفه ويعرف شرائطه المعتبرة لأنه قاعدة الاجتهاد

(و) أن يعرف (كيفية النظر) في استفادات المجهولات من المعلومات لأنه ناظر في استنباط الأحكام فلا بد له من العلم بطريق لاستحصال التصورات والتصديقات المكتسبة من ضرورياتها وهو علم الميزان وإلى الآخر بقوله (وعلم العربية) كاللغة والتصريف والنحو حتى يحصل له العلم بمفردات كلمات العرب ومركباتها وأحوالها فيأتي الاستنباط من الكتاب والخبر العربيين واثنتان مؤخران أحدهما يتعلق بالكتاب والسنة وإثبات السنة بقوله (و) أن يعرف (الناسخ والمنسوخ) لتلاؤدى اجتهاده إلى ما هو باطل منسوخ والثاني يتعلق بالسنة وإليه أشار بقوله (و) أن يعرف (حال الرواة) من العقل والاسلام والضيبط والفقهاء ومقابلاتها إلى غير ذلك مما يتعلق بالجرح والتعديل في المحصول أن البحث عن أحوال الرواة في زماننا هذا كالمعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة المتفق على عدلهم كالبخاري ومسلم وأمثالها من أئمة الحديث (ولا حاجة) للijtهد (إلى) علم (الكلام) لا مكان الاجتهاد للجازم بالاسلام تقليداً عند من صحح إيمان المقلد ولا مكانه لمن عرف أصول الدين الإجمالي عند من لم يجوز التقليد في الإيمان (و) لا إلى علم (الفقه) أي علم المسائل الفرعية (لأنه نتيجة) أي الاجتهاد فان المسائل الفرعية مما ولده المجتهدون بعد حيازة منصب الاجتهاد فلا يكون مما يتوقف عليه الاجتهاد والحاصل

والموصل إلى تفاصيل الأحكام التي لا حصر لها الخامس كيفية النظر فيشترط أن يعرف شرائط الحدود والبراهين وكيفية تركيب مقدماتها واستنتاج المطلوب منها ليأمن من الخطأ في نظره السادس علم العربية من اللغة والنحو والتصريف لأن الأدلة من الكتاب والسنة عربية الدلالة فلا يمكن استنباط الأحكام منها إلا بفهم كلام العرب أفراداً وتركيباً ومن هذه الجهة يعرف العموم والخصوص والحقيقة والمجاز والإطلاق والتقييد وغيره مما سبق ولقائل أن يقول هذا الشرط يستغنى عنه باشتراطه معرفة الكتاب والسنة فإن معرفتها مستلزمة لمعرفة العربية بالضرورة السابع معرفة الناسخ والمنسوخ لئلا يحكم بالمنسوخ المتروك الثامن حال الرواة فلا بد من معرفة حالهم في القوة والضعف ومعرفة طرق الجرح والتعديل لأن الأدلة لا اطلاع لنا عليها إلا بالنقل فلا بد من معرفة الثقة وأحوالهم ليعرف المنقول الصحيح من الفاسد قال الامام والبحث عن أحوال الرواة في زماننا مع طول المدة وكثرة الوسائط كالتعذر فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة كالبخاري ونحوه قال فظهر بما ذكرناه أن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه (قوله ولا حاجة) أي لا يحتاج المجتهد (إلى علم الكلام) لا مكان الاستفادة الأحكام الشرعية من دلائلها لمن جزم بحقيقة الاسلام على سبيل التقليد ولا إلى التفاريع الفقهية أي ما أولده المجتهدون بعد انصافهم بالاجتهاد كما قاله الامام لأنه نتيجة الاجتهاد فلا يكون شرطاً وإلا لزم توقف الأصل على الفرع وهو دور وشرط الامام أن يكون عارفاً بالدليل العقلي كالاستصحاب وعارفاً بأننا مكلفون به وأمله المصنف قال في الحصول

أن المجتهد لا بدله من معرفة الباري وصفاته وتصديق النبي بمعجزاته وسائر ما يتوقف عليه علم الايمان من كل ما أدلته إجمالية وإن لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام وأن يكون عالماً بمدارك الأحكام وأقسامها وطريق إثباتها ووجوه دلالتها وتفاصيل شرائطها ومراتبها وجهات ترجيحها عند التعارض والتقصي عن الاعتراضات الواردة عليها فيحتاج إلى معرفة حال الرواة وطريق الجرح والتعديل وأقسام النصوص المتعلقة بالأحكام وأنواع العلوم الأدبية هذا في حق المجتهد مطلقاً وأما المجتهد في مسألة فكيفية ما يتعلق بها ولا يضره الجمل بما يتعلق بها وهذا بناء على أن الأصح أن الاجتهاد ليس منصباً لا يتجزأ بل قد يكون العالم مجتهداً في مسألة دون مسألة والمشهور أن المجتهد إما مجتهد مطلق أو مجتهد في المذهب والأول ما ذكرنا والثاني ما ذكره بعض أصحاب المذهب بمن له ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الأصول التي مهدناها للامام المطلق في الشرع كحجة الاسلام والامام النووي في مذهب الشافعي وهو في المذهب بمنزلة المجتهد المطلق في الشرع حيث يستنبط الأحكام من أصوله وأما الذين يقتنون بما حفظوه أو وجدوه في كتب الأصحاب فالظاهر أنهم بمنزلة الثقة والرواة فينبغي

والحق أن صفة الاجتهاد قد تحصل في فن دون فن بل في مسألة دون مسألة خلافا لبعضهم قال (الفصل الثاني في حكم الاجتهاد اختلف في تصويب المجتهدين بناء على⁺ الخلاف في أن لكل صورة حكماً معيناً وعليه دليل قطعي أو ظني

قبول أقوالهم على حصول شرائط الراوى كذا ذكر الفاضل (الفصل الثاني في حكم الاجتهاد اختلف في تصويب المجتهدين) ومعناه أن كل مجتهد في الاحكام الشرعية هل هو مصيب أم لا والمختار أن المصيب واحد والباقون على الخطأ وإنما اختلف في هذه المسألة (بناء على الخلاف في) مسألة أخرى وهي (أن لكل صورة) من صور الوقائع (حكماً معيناً) عند الله أولاً بل الحكم ما أدى اليه اجتهاد المجتهد فان كان الحق هو الاول لا يكون كل مجتهد مصيباً بل المصيب واحد وإن كان الثاني كان كل مجتهد مصيباً وضبط المذاهب أن يقال المسألة الاجتهادية إما أن لا يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين أو يكون وحينئذ إما أن لا يدل عليه دليل أو يدل وحينئذ إما أن يكون الدليل قطعياً أو ظنياً وهو معنى قوله (وعليه) أى الحكم المبين عند الله (دليل قطعي أو ظني) فهذه أقسام أربعة أما القسم الاول وهو أن لا يكون لله تعالى في المسألة الاجتهادية حكم قبل الاجتهاد فذهب المصوبة وهم جمهور المتكلمين كالأشعري والقاضي وكأبي الهذيل والجبائين من المعتزلة فعلى هذا يلزم أن يكون الحكم فيها تابعا لظن المجتهد فيختلف باختلاف الاجتهاد كذا في حصول الإمام قال العبري وفيه شيء وهو أن الأشعري لما ذهب إلى قدم الحكم كيف يذهب إلى أن المسألة الاجتهادية لا يكون فيها قبل الاجتهاد حكم أقول قد كنت أجبته عنه بأنه يجوز أن يراد نفي الحكم المتعلق بالتعلق الخاص ويصح ذلك بانتفاء التعلق مع وجود أصل الحكم بمعنى الخطاب ثم بعد ذلك ظفرت في كلام الفاضل بما يطابقه حيث اعترض على عبارة المصوبة وهي أن لاحكم لله معنا فيها بأنه إن أريد قبل الاجتهاد وهو الظاهر فلا حاجة إلى قيد التعيين لأنه لا حكم أصلاً ضرورة أن الحكم ما أدى اليه الاجتهاد وإن أريد بعد الاجتهاد فله بالنسبة إلى كل إلى مجتهد حكم معين وأجاب بأن المراد الاول وقيد التعيين إشارة إلى قدم الخطاب بمعنى أن لله تعالى فيها خطابا لكنه إنما يتعين وجوباً أو حرمة أو غيرهما بحسب ظن المجتهد فالتابع لظن المجتهد هو الخطاب المتعلق لانفس الخطاب وأما عند من جعل الخطاب حادثاً قبل الاجتهاد لاحكم أصلاً ويمكن أن يقال المراد أن حكم الله قبل اجتهاد المجتهد ليس واحداً معيناً بل له أحكام مختلفة بالنسبة إلى المجتهدين يظهر بالاجتهاد ما هو الحكم بالنسبة إلى كل منهم وأما القسم الثاني وهو أن يكون لله تعالى في الواقعة حكم معين ولا يدل عليه دليل فهو قول طائفة

والمُختارُ ما صحَّ عَنِ الشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنْ فِي الْحَادِثَةِ حُكْمًا مُعَيَّنًا عَلَيْهِ أَمَارَةٌ مَنْ وَجَدَهَا أَصَابَ وَمَنْ فَقَدَهَا أَخْطَأَ وَلَمْ يَأْتُمْ لَأَنَّ الاجْتِهَادَ مَسْبُوقٌ بِالِدَّلَالَةِ لِأَنَّهُ طَلِبُهَا وَالدَّلَالَةُ مُتَأَخِّرَةٌ عَنِ الْحُكْمِ فَلَوْ تَحَقَّقَ الاجْتِهَادَانِ لاجْتَمَعَ التَّقْيِضَانُ

من الفقهاء والمتكلمين وهؤلاء زعموا أن ذلك الحكم مثل دفين يعثر الطالب عليه اتفاقا فلن عثر عليه أجران ولمن اجتهد ثم غاب عنه واحد على تحمل الكد دون الحيلة وأما القسم الثالث وهو أن في الواقعة حكما معينا وعليه دليل قطعي فهو مذهب طائفة من المتكلمين وهؤلاء اتفقوا على أن المجتهد مأمور بطلبه واختلفوا في أن الخطيء هل يستحق أم لا فذهب بشر المريسي وأبو بكر الأصم منهم إلى تأثم الخطيء وغيرهما إلى عدم التأثم وكونه معذورا لبقاء الدليل وغموضه وأما الرابع فهو مختار أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله واليه أشار بقوله (والمختار ما صح عن الشافعي رضي الله عنه أن في الحادثة حكما معينا عليه أمارَةٌ) والمراد بها ما يحصل به ظن ثبوت المدلول ولا يرتبط به ارتباطاً عقلياً (من وجدها) أي تلك الامارة (أصاب ومن فقدتها أخطأ) ولم يأتهم لأنه غير مكلف باصابتها لغفائها وغموضها ولذلك كان الخطيء معذورا بل مأجورا وما نقل عن الإمامين ومالك وأحمد أربعتهم من أن كل مجتهد مصيب فحمول على أنه مصيب في أنه أدى ما كلف به من بذل تمام الجهد لا أنه أصاب الحق والدليل على ذلك تصريحهم بتخطئة البعض وإنما قلنا أن الحكم واحد معين قبل الاجتهاد والمصيب من وجده وفاقده مخطيء (ولم يأتهم لأن الاجتهاد مسبوق بالدلالة) أي متأخر عن دلالة الدليل على الحكم (لأنه) أي الاجتهاد (طلبها) أي طلب دلالة ما يدل عليه وطلب الشيء متأخر عن ذلك الشيء فالاجتهاد متأخر عن دلالة الدليل على الحكم (والدلالة) أي دلالة الدليل على الحكم (متأخرة عن الحكم) لكونها نسبة بين الدليل والمدلول الذي هو الحكم فالحكم سابق على الاجتهاد بمرتين (فلو تحقق الاجتهادان) المؤدى أحدهما إلى الاثبات والآخر إلى النفي أو المفضي أحدهما إلى الحظر والآخر إلى الإباحة وهما في قوة النفي والاثبات أي لو كانا حقيين في نفس الأمر (لاجتمع التقيضان) لتحقق النفي والاثبات أو ما هو في قوتها فيلزم أن يكون الحكم عند الله واحدا وكذا المصيب ولا يكون كلا المجتهدين مصيبا قيل عليه لا نسلم أن الاجتهاد الطلب المذكور بل هو است فراغ الجهد لتحصيل الظن المحصل للحكم وحينئذ لا يلزم تحقيق الحكمين المنافيين قبل الاجتهادين فلا يلزم اجتماع التقيضين بل اللازم استبعاد كل من الاجتهادين واستدعائهما

وَلَا تَهْ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مِنْ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَمَنْ أَخْطَأَ
فَلَهُ أَجْرٌ قِيلَ لَوْ تَعَيَّنَ الْحُكْمُ فَالْمُخَالَفُ لَهُ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ
فَيَفْسُقُ وَيَكْفُرُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى : (مَنْ لَمْ يَحْكَمْ) قُلْنَا لِمَا أَمَرَ بِالْحُكْمِ بِمَا
ظَنَّهُ وَإِنْ أَخْطَأَ حَكَمَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قِيلَ

حكماً مخالفاً حكم الآخر يجب على كل من المجتهدين العمل بما أدى إليه اجتهاده دون الآخر وهو
غير ممتنع (ولأنه) أي النبي (قال عليه الصلاة والسلام من أصاب فله أجران ومن أخطأ فله
أجر) واحد فانه يدل على أن المجتهد قد يكون مخطئاً وقد يكون مصيئاً وذو يدل على أن في
الواقعة حكماً معيناً قبل الاجتهاد لا متعدداً بتعدد الاجتهاد المؤدى إليه وإلا لم يكن مجتهداً مخطئاً
وفي الحديث أيضاً دلالة على أن المخطئ لا يأثم لأنه عليه السلام حكم بأن المخطئ ما مورفاً
يكون آمناً وقد يستدل بأن قولي المجتهدين أن كلا منهما أو أحدهما بلا دليل فهو خطأ وإن كانا
بدليلين فإن ترجيح أحدهما تمين الصحة وكان الآخر خطأ إذ لا يجوز العمل بالمرجوح وإن تساوى
تساوفاً فوجب الوقف والتخير وكانا في التعمين مخطئين وأجيب بأن هذا قسم آخر وهو أن
يرجح كل منهما فإن الامارات ترجح بالنسبة فانها ليست أدلة في أنفسها فأماراة كل راجع
عنده وذلك هو رجحانه في نفس الامر واستدل أيضاً بأنهم أجمعوا على شرع المناظرة
ولا يتصور لها فائدة إلا بتبيين الصواب عن الخطأ وتصويب الجميع بنفي ذلك الجواب لأنسلم
أن لا فائدة إلا ذلك بل ثمة فوائد أخر كترجيح إحدى الامارتين في نظرها لترجيحهم لها
وكتساوبها لتساوفاً وتراجعا إلى دليل آخر وكالتفرين وحصول ملكة الوقوف على المأخذ
ورد الشبهة ليعين ذلك على الاجتهاد كذا في شرح المختصر للمحقق (قيل) على المختار (لوتعين
الحكم) أي لو كان لله في الواقعة قبل الاجتهاد حكم معين لكان ما أنزل الله في تلك الواقعة
ذلك الحكم (فالمخالف له) وهو الحاكم بغير ذلك الحكم (لم يحكم بما أنزل الله فيفسق) حينئذ
(ويكفر لقوله تعالى ومن لم يحكم) بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون وفي موضع آخر فأولئك
هم الكافرون واللازم وهو فسق المخالف أو كفره باطل وفاقاً (قلنا) المجتهد (لما أمر) أي لما
كان مأموراً (بالحكم بما ظنه وإن أخطأ) أي وإن كان مخطئاً فيه كان المخالف الحاكم بما أدى
إليه ظنه المخطئ قد (حكم بما أنزل الله) أو من جملة ما أنزل الله أن كل مجتهد مأمور بأن يحكم في
الواقعة بمقتضى ظنه وإن كان خطأ وحينئذ لا يلزم الفسق ولا الكفر وهذا ما يؤكد ما ذكرنا من أن
كون الاجتهاد مأذوناً فيه لا ينافي كونه خطأ (قيل) لو كان حكم الله في الواقعة قبل الاجتهاد معيناً

لو لم يصوب الجميع لما جاز نصب المخالف وقد نصب أبو بكر زيدا
رضي الله عنهما قلنا لم يجوز تولية المبطل والمخطيء ليس بمبطل
أقول المعروف أنه ليس كل مجتهد في العقلات مصيباً بل الحق فيها واحد فن أصابه أصاب
ومن فقدته أخطأ وأنهم وقال العبري والملاحظ كل مجتهد فيها مصيب أي لا إثم عليه وهما
محبوجان بالإجماع كما نقله الآمدي وأما المجتهدون في المسائل الفقهية وهو الذي تكلم فيه المصنف
فهل المصيب منهم واحد أو الكل مصيبون فيه خلاف مبنى كما ذكره المصنف وغيره على أن
كل صورة هل لها حكم معين أم لا وفيه أقوال كثيرة ذكرها الإمام واقتصر المصنف على بعضها
فلنذكر ما ذكره منها أعني الإمام فنقول اختلف العلماء في الواقعة التي لانص فيها على قولين
أحدهما أنه ليس لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين بل حكم الله تعالى فيها تابع
لظن المجتهدون وهؤلاء هم القائلون بأن كل مجتهد مصيب وهم الأشعري والقاضي وجمهور
المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة واختلف هؤلاء فقال بعضهم لا بد أن يوجد في الواقعة
مالو حكم الله فيها بحكم لم يحكم إلا به وهذا هو القول بالاشبه وقال بعضهم لا يشترط ذلك
والقول الثاني أن له تعالى في كل واقعة حكماً معيناً وعلى هذا ثلاثة أقوال أحدها وهو قول
طائفة من الفقهاء والمتكلمين حصل الحكم من غير دلالة ولا أمانة بل هو كدفعين يعثر عليه
الطالب اتفاقاً فن وجده فله أجران ومن أخطأ فله أجر وللقول الثاني عليه أمانة أي دليل ظني
والقائلون به اختلفوا فقال بعضهم لم يكلف المجتهد باصابتة لحفاة وغمره فلذلك كان المخطيء فيه

لم يصوب جميع المجتهدين إذ الحاكم بما عدا هذا المعين لا يكون مصيباً (لو لم يصوب الجميع
لما جاز) لأحد من الصحابة (نصب المخالف) أي من يخالفه في الاجتهاد فيها لأن المخالف
بزعمة حاكم بغير ذلك الحكم المعين فهو عنده مبطل لحكمه بالبطل والمبطل لا يجوز نصبه وفاقاً
لأنه تمكين من الحكم بالبطل (وقد نصب أبو بكر زيدا رضي الله عنها) أي زيد بن ثابت
رضي الله عنها وزيد كان يخالفه في كثير من المسائل فاللازم وهو عدم جواز نصب المخالف
باطل فيبطل الملزوم (قلنا) نعم (لم يجوز تولية المبطل) لكن المبطل من خالف الحق عمداً
لا اجتهداً (والمخطيء) في الاجتهاد (ليس بمبطل) فلا يلزم عدم جواز توليته هذا كله في
الفرعيات الظنية وأما القطعية فذكر حجة الإسلام أنها أقسام كلامية وأصولية وفقهية
أما الكلامية فيعني بها ما يدرك بالعقل من غير ورود السمع كحدوث العالم وإثبات
المحدث وصفاته وبعثه الرسل ونحو ذلك والحق واحد فيها ليس بمبطل أنهم فإن
أخطأ فمأرجع إلى الإيمان بالله ورسوله فكافر وإلا فآثم مخطيء مبتدع كما في مسألة الرؤية
وخلق القرآن وإرادة الكائنات وأمثالها ولا يلزم الكفر وأما الأصولية فتل حجية الاجماع

معذوراً مأجوراً وهو قول كافة الفقهاء وينسب إلى الشافعي وأبو حنيفة وقال بعضهم أنه مأجور بطلبه أولاً فإن أخطأ وغلب على ظنه شيء آخر تغير التكليف وصار مأموراً بالعمل بمقتضى ظنه والقول الثالث أن عليه دليلاً قطعياً والقائلون به اتفقوا على أن المجتهد مأجور بطلبه لكن اختلفوا فقال الجمهور أن المخطئ فيه لا يأثم ولا ينقض قضاؤه وقال بشر المريسي بالتأثم والأصم بالنقض والذي نذهب إليه أن الله تعالى في كل واقعة حكماً معيناً عليه دليل ظني وأن المخطئ فيه معذور وأن القاضي لا ينقض قضاؤه به هذا حاصل كلام الامام وقد تابعه المصنف على اختياره وزاد عليه فادعى أنه الذي صح عن الشافعي وعلينا بهذا أنه أراد القول الأول المرفوع على القول الثاني الذي هو مرفوع على الثاني من القولين الأولين لكنه أهمل منه كون المخطئ فيه مأجوراً وأن المجتهد لم يكلف بإصابته وإنما عبر عن هذا القول بأنه الذي صح عن الشافعي لأن له قولاً آخر أن كل مجتهد مصيب حكاه ابن الحاجب وغيره فقال ونقل عن الأئمة الأربعة للخطئة والنصيب واعلم أن كلام الأشعري المتقدم لا يستقيم مع ما ذهب إليه من كون الأحكام قديمة (قوله لأن الاجتهاد) أي الدليل على أن المصيب واحد دليلان عقلی ثم نقل الأول أن الاجتهاد مسبوق بالدلالة لأن الاجتهاد هو طلب دلالة الدليل على الحكم وطلب الدلالة متأخر عن الدلالة لأن طلب الوقوف على الشيء يستدعي تقدم ذلك الشيء في الوجود فثبت أن الاجتهاد مسبوق بالدلالة والدلالة متأخرة عن الحكم لأنها نسبة بين الدليل والمدلول الذي هو الحكم والنسبة بين الأمرين متأخرة عنها وإذا ثبت أن الدلالة متأخرة عن الحكم لزم أن يكون الاجتهاد متأخراً عن الحكم بمرتبتين لأنه متأخر عن الدلالة المتأخرة عن الحكم وحيث قد فلو تحقق الاجتهاد أن أي كان مدلول كل واحد منها حتماً صواباً لاجتماع النقيضين لاستلزامه حكمين متناقضين في نفس الأمر بالنسبة إلى مسألة واحدة الثاني قوله عليه السلام من اجتهد فأصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر دل الحديث على أن المجتهد قد يخطئ وقد يصيب وهو المدعى وفي الدليلين نظر أما الأصول فلا نسلم أن طلب الشيء يتوقف على ثبوته في الخارج بل على تصوره ألا ترى أن المتيم إذا طلب الماء في بركة فانه ليس متحققاً لوجوده بل مقصوده إنما هو التحصيل على تقدير الوجود سلماً لكن لا نسلم أن النسبة تتوقف على التنسبين كما تقدم غير مرة فإن تقدم الباري تعالى على العالم نسبة بينه وبين العالم مع أن هذه النسبة ليست متوقفة على العالم سلماً لكنه لا يثبت به المدعى بنهاه فانه لا يدل على سقوط الأثم عن المخطئ وحصول الأجر له وأيضاً فدعواه أن الاجتهاد هو طلب الدلالة ممنوع بل هو طلب الحكم نفسه لكن بواسطة الدلالة فكان ينبغي له الاقتصار في الدليل عليه لأن مقصوده يحصل به ولا يتكلف ارتكاب أمر ممنوع ومستغنى عنه وأما الحديث فلا دلالة فيه أيضاً لأن القضية

الشرطية لاتدل على وقوع شرطها بل ولا على جواز وقوعه فان قيل لا دلالة فيه أيضاً لأن الخطأ متصور عند القائلين بأن كل مجتهد مصيب وذلك عند عدم است فراغ الوسع فانه إن كان ذلك مع العلم بالتقصير فهو مخطئ. آثم وإن كان بدون العلم به فهو مخطئ. فغير آثم فلهل هذه الصورة هي المراد من الحديث أو لعل المراد منه ما إذا كان في المسألة نص أو إجماع أو قياس جلي ولكل طلبه المجتهد واستفرغ فيه وسعه فلم يجده فان الخطأ في هذه الصورة متصور أيضاً عندهم قلنا إن وقع الاجتهاد المعتر فيه ما ذكرتموه فقد ثبت المدعى وهو خطأ بعض المجتهدين في الجملة وإن لم يقع فلا يجوز حمل الحديث عليه لما تقرر من وجوب حمل اللفظ على الشرعى ثم العرفي ثم اللغوى فان قيل الدليل على أنه ليس كل مجتهد مصيباً قولهم ليس كل مجتهد مصيباً لاجتهاده في هذه المسألة إن كان صواباً فقد حصل المدعى وإن كان خطأ فقد وقع الخطأ لهذا المجتهد وحينئذ فلا يكون كل مجتهد مصيباً قلنا هذه المسألة أصولية وكلامنا في المجتهدين في القروع (قوله قيل لو تعين) أى احتج من قال بأنه ليس لله في الواقعة حكم معين بل حكمها تابع لظن المجتهدين بأمرين أحدهما أنه لو تعين الحكم لكان المخالف له حاكماً بغير ما أنزل الله وحينئذ فيفسق لقوله تعالى : ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون . أو يكفر لقوله تعالى : ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون . واللازم باطل اتفاقاً فالملزوم مثله والجواب أن المجتهد لما كان مأموراً بالحكم بما ظنه وإن أخطأ فيه كان حاكماً بما أنزل الله تعالى الثانى لو لم يكن كل مجتهد مصيباً لما جاز للمجتهد أن ينصب حاكماً مخالفاً له في الاجتهاد لكونه تمكيناً من الحكم بغير الحق لكنه يجوز لأن أبا بكر رضى الله عنه نصب زيد بن ثابت مع أنه كان يخالفه في الجدة وفي غيره وشاع ذلك بين الصحابة ولم ينكروه والجواب أن الممتنع إنما هو تولية المبطل أى من يحكم بالباطل والمخطئ في الاجتهاد ليس بمبطل لانه آت بالمأثور به قال (فرعان الاول

والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما أدلته قطعية فالتخالف فيه آثم مخطئ. وأما القطعية فالقطعية منها مثل وجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقه والشرب وكل ما علم قطعاً من دين الله فالحق فيها واحد والمخالف آثم فان أنكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كتحریم الخمر والسرقه والشرب وجوب الصلاة والصوم وكافر وإن علم بطريق النظر كجحيته للاجماع والقياس وخبر الواحد والفتحيات المعلومة بالاجماع وآثم مخطئ. لا كافر (فرعان) على القول بأمر المصيب واحد صرح بذلك الجار بردى وقال العبرى هما فرعان على بحث الاجتهاد مطلقاً سواء كان في الواقعة عند الله تعالى حكم معين أو لا وهذا أظهر الفرع (الاول) في بيان كيفية رفع المنازعة في واقعة تعلقت بالمجتهدين ولم يمكن التوفيق بين الاجتهادين

لَوْ رَأَى الزَّوْجُ لَفْظَهُ كُنَايَةً وَرَأَتْهُ الزَّوْجَةُ صَرِيحاً فَلَهُ الطَّلَبُ وَلَهَا
الامتناعُ فَيُراجَعَانِ غَيْرُهُمَا

مثلاً (لورأى الزوج لفظه) الذى يلفظ به من الفاظ الطلاق (كناية) ولم ينو الطلاق (ورأته
الزوجة) أى زوجته ذلك اللفظ (صريحاً) فى الطلاق وكلاهما مجتهدان (فله الطلب) أى فللزوجة
طلب الوطء لبقاء الزوجية بينها فى ظنه لأن اللفظ عنده كناية وبها لا يقع الطلاق بدون النية
(ولها) أى للمرأة (الامتناع) عنه لوقوع الطلاق فى ظنها لكون اللفظ صريحاً عندها فهذه
منازعة لا يمكن التوفيق ثمة وهراشكال يرد على المذهبين أما على القول بالتنصيب فظاهر وأما على
القول بغيره فلأن محققهم قائلون بأنه يجب العمل بموجب ظنه إذا لم يعرف كونه مخطئاً وحينئذ
يصيران متدافعين (فيرا جمان غيرهما) من المجتهدين ليفضل بينهما وإن كان صاحب الواقعة
حاكماً إذ الحاكم لا يجوز أن يحكم لنفسه بل ينصب من يقضى بينها أما على القول بالصواب
فلأن كلا من الاجتهادين لما كان صواباً لا يرجح أحدهما إلا بمرجح وحكم الحاكم يصلح مرجحاً
وأما على القول بالتخطئة فلأن أحد الطرفين إذا انضم إليه حكم الحاكم يصير له كثرة وغلبة
وقد عرفت أن الأكثرين فقول للصواب أكثر مما يوفق له الأقلون وهذا ولكن ذلك إنما يستقيم
إذا كانت المرأة غير مدخول بها أو انقضى مقدار عدتها عنها أو كان اللفظ بحيث يصح به وقوع
الثلاث وإلا فليس الامتناع فى صريح الطلاق الواحد فى العدة إذا كانت مدخولاً بها قاله
الجارى بردى صورة المسألة أن يقول المجتهد الشافعى لمجتهدة حنفية أنت بائن فله الطلب لأنه
عنده كناية لا تؤثر بدون نية ولها الامتناع لأن هذا عندها صريح لا يحتاج إلى النية أقول
هذا سهو منه لأن الحنفية صرحوا فى كتبهم بأنه يحتمل البيونة عن الوصلة النكاحية وغيرها
فلا تعين الأولى إلا بالنية أو بدلالة الحال والأقرب ما فى شرح المختصر من أن صورتها فى
الزوج الشافعى إذا قال لزوجته الحنفية أنت بائن ثم قال راجعتك والزوج يعتقد الحل والمرأة
الحرمة لكنه أوردتها على تنصيب كل مجتهد إذ يلزم من صحة المذهبين حلها وحرمتها فى هذه
المسألة وفى مسألة أخرى أيضاً وهى أن يتكح مجتهد امرأة بغير ولى لأنه يرى صحته وينكح
مجتهد آخر تلك المرأة ويرى بطلان الأول أو يلزم من صحة المذهبين حل امرأة واحدة للرجلين
وأجاب بأنه مشترك الالتزام إذ لا خلاف فى أنه يلزم اتباع ظنه ثم قال والجواب الحق الحل وهو
أن يرجع إلى حاكم ليحكم بينهما فيتبعان حكمه لوجوب اتباع الحكم الموافق والمخالف قال
الفاضل وجه كونه مشترك الالتزام فى الثانى ظاهر لأنه كما يتمتع كونها حلالاً للزوجين فى
نفس الأمر كذلك فى نظر المجتهد وحكمه وأما فى الأول ففيه بحث لجواز حلها للزوج عند

الثاني إذا تغير الاجتهاد كما لو ظن أن الخلع فسخ ثم ظن أنه طلاق فلا ينقض الأول بعد اقتران الحكم وينقض قبله (أقول الفرع الأول في طريق فصل الحادثة التي لا يمكن الصلح فيها إذا نزلت بالمجتهدين المختلفين المقلدين لها سواء قلنا المصيب واحد أم لا كما إذا كان الزوجان مجتهدين فقال لها أنت بائن مثلاً من غير نية للطلاق ورأى الزوج أن اللفظ الصادر منه كناية فيكون للنكاح باقياً ورأت المرأة أنه صريح فيكون للطلاق واقعاً فللزواج طلب الاستمتاع بها ولها الامتناع منه وطريق قطع المنازعة بينهما أن يرجعا إلى حاكم أو يحكما رجلاً وحينئذ فإذا حكم الحاكم أو المحكم بشيء وجب عليها الانقياد إليه فإن كانت الحادثة مما يجوز فيها الصلح كالحقوق المالية فيجوز فصلها به أيضاً وهو واضح الفرع الثاني في نقض الاجتهاد فنقول إذا أدام اجتهاده إلى أن الخلع فسخ فنكح امرأة كان قد خالها ثلاثاً ثم تغير اجتهاده إلى أن الخلع طلاق نظر ان تغير بعد قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد الأول وهو صحة النكاح فلا يجوز نقضه بالاجتهاد الثاني

مجتهد وحرمتها عند مجتهد آخر وفي كون الحل جواباً عن الالتزام المذكور نظر لأن حكم الحاكم إنما يرفع النزاع إذا تنازعا ولا يرفع تعلق الحل والحرمة بشيء واحد فإنه بعد الحكم لم يرفع ذلك التعلق على تقدير تصويب كل مجتهد نعم لو أجاب بأن الحل بالنسبة إلى أحدها والحرمة بالإضافة إلى الآخر ولا امتناع في ذلك لكان وجهاً أقول في كون الثاني مشترك الالتزام أيضاً فيه بحث لأنه إن أريد امتناع كونها حلالاً للزوجين في نظر المجتهد وامتناع ذلك بالنسبة إلى نظر مجتهد واحد فسلم لكنه غير المبحث وإن أريد امتناعه بالنسبة إلى نظر مجتهدين بأن يحكم أحدها بكونها حلالاً لذا دون ذلك والآخر بالعكس فهو ممنوع الفرع (الثاني) في أن الاجتهاد إذا تغير هل ينقض بالثاني أم لا فنقول (إذا تغير الإجماع كالمواضع) اجتهادوا (ظن أن الخلع فسخ) للنكاح فنكح امرأة خالها بآث مرات أو خالها بعد الطلقتين (ثم) تغير اجتهاده و (ظن أنه) أي الخلع (طلاق) فإن تغير بعد قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد كما إذا حكم بصحة ذلك النكاح ثم تغير اجتهاده لم يجوز له نقض الاجتهاد الأول بل بقي النكاح صحيحاً وليس عليه تسريحها بقضاء الاجتهاد الأول لأن قضاء القاضي لما اتصل به تأكد فلا يؤثر فيه تغير الاجتهاد وإن تغير قبل قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد وجب عليه نقضه لأنه ظن خطأ وصواب الاجتهاد الثاني فالعمل بالظن واجب وهذا معنى قوله (فلا ينقض) الاجتهاد (الأول بعد اقتران الحكم) به (وينقض قبله) أي قبل الإقتران والله أعلم

بل يستمر على نكاحه لتأكد به بالحكم وإن تغير قبل حكم الحاكم بالصحة وجب عليه مفارقتها لأنه يظن الآن أن اجتهاده الأول خطأ والعمل بالظن واجب وإليه أشار المصنف بقوله وينقض قبله وكأنه أراد بالنقض ترك العمل بالاجتهاد الأول وإلا فلا اتفاق على أن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد وهذا التفصيل بعينه يجرى في زوجة المقلد لهذا المجتهد وكلام المصنف يحتمل كلا من المسألتين وحكى الإمام قولاً أنه لا يجب على المقلد المفارقة مطلقاً قال (الباب الثاني في الإفتاء وفيه مسائل الأولى : يجوز الإفتاء للمجتهد ومقلد الحى واختلف في تقليد الميت لأنه لا قول له لانهقاد الإجماع على خلافه والمختار جوازه للإجماع عليه في زماننا) أقول مقصود هذا الباب منحصر في المفتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء فلذلك ذكر المصنف فيه ثلاث مسائل لهذه الأمور الثلاث المسألة الأولى في المفتي فيجوز للمجتهد أن يفتي إذا اتصف بالشروط المعتمدة في الراوى وهل يجوز للمقلد أن يفتي بما صح عنده من مذهب إمامه سواء كان سماعاً منه أو رواية عنه أو مسطوراً في كتاب معتمد عليه ينظر فيه فإن كان إمامه حياً ففيه أربعة

(الباب الثاني في الإفتاء وفيه مسائل) ثلاثة لأن الإفتاء يستدعى مفتياً ومستفتياً وما فيه الاستفتاء فأفرد لكل مسألة المسألة (الأولى) في بيان المفتي (يجوز الإفتاء للمجتهد) وفاقاً (ومقلد الحى) أى ويجوز له الإفتاء أيضاً بأن كان حاكماً عن حى من أهل الاجتهاد سمعه منه مشافهة أو بوجه آخر موثوق به لأن علياً رضى الله عنه أخذ بقول مقداد في المذى عن رسول الله عليه السلام كذا ذكر العبرى أقول فيه نظر لأنه من باب رواية الحديث لا الإفتاء والاقرب ما قيل لاتفاق العلماء على جواز أخذ العامى حكم المسألة عن عامى آخر تدل حكي عن مجتهد حى ولهذا يجوز للمرأة أن تعمل في حبيضا بقول زوجها حكاية عن المفتي (واختلف في تقليد الميت) أى في جواز إفتاء من هو حاكى عن المجتهد الميت تقليداً له فذهب الأكثرون إلى أنه لا يجوز (لأنه لا قول له) يعنى أن قول الميت غير معتبر (لانهقاد الإجماع) أى لجواز إفتاده (على خلافه) أى خلاف قوله فلو كان قوله معتبراً لم يكن الإجماع المخالف لقوله معتبراً وإذا لم يعتبر العمل لم يجز بمقتضاه لا يقال لم صنف الكتب واعتبرت مع إفتاء أربابها لانا نقول ذلك لاستفادة طرق الاجتهاد من تصرفهم وكيفية بناء بعضها على بعض ولمعرفة المتفق عليه من المختلاف فيه (والمختار) عند الإمام والمصنف (جوازه) أى جواز الإفتاء لمقلد الميت (الإجماع عليه) أى جواز العمل بهذا النوع من الإفتاء (في زماننا) إذ ليس في الزمان مجتهد وفيه نظر لأن الإجماع لما كان عبارة عن اتفاق مجتهدى كل عصر فاذا خلا عصر عن مجتهد كيف يتصور الإجماع نعم لو

مذاهب حكامها ابن الحاجب يجوز مطلقاً وهو مقتضى اختيار الامام والمصنف لانه ناقل
لجاز كقتل الاحاديث والثاني يتمتع مطلقاً لانه إنما يستل عما عنده لاعما عند مقلده وأما القياس
على نقل الاحاديث فمنوع قال ابن الحاجب لأن الخلاف ليس في مجرد النقل أى إنما الخلاف
في أن غير المجتهد هل له الجزم بالحكم وذكره لغيره ليعمل بمقتضاه والثالث لا يجوز عند
وجود المجتهد ويجوز عند عدمه للضرورة ورابعها أنه إن كان مطلقاً على المأخذ أهلاً للنظر
جاز لوقوع ذلك على عمر الأعصار من غير انكار وإن لم يكن كذلك فلا يجوز لانه يفتى
بغير علم وهذا هو المختار عند الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وإن كان إمامه ميتاً ففي الافتاء
بقوله خلاف ينبغي على جواز تقليده فلذلك عدل المصنف عما ساق الكلام له وهو الافتاء
بقوله إلى حكاية الخلاف في تقليده وهو حسن لكن حكايته الخلاف في هذا دون مقلد الحى
يوهم الاتفاق على الجواز فيه وليس كذلك لما عرفت (قوله لانه) أى الدليل على أنه
لا يجوز الافتاء لمقلد الميت أن الميت لا قول له بدليل انعقاد الإجماع على خلافه ولو كان له
قول لم ينعقد على خلاف قول الحى وإذا لم يكن له قول لم يجوز تقليده ولا الافتاء بما كان
ينسب اليه قالوا وإنما صنف كتب الفقه لاستفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث
وكيفية بناء بعضها على بعض ومعرفة المتفق عليه من المختلف فيه هذا ما نقله الإمام في تقليد
الميت حكماً وتعليلاً ثم مال إلى الجواز فقال ولقائل أن يقول قد انعقد الإجماع في زماننا
على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى لانه ليس في هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة وهذا
الذى مال اليه قد صرح المصنف باختياره واستدل له بما ذكرناه وهو دليل ضعيف فإن
الاجماع إنما يعتبر من المجتهدين فإذا لم يوجد مجتهد في هذا الزمان لم يعتبر إجماع أهله والأولى
في الاستدلال أن يقال لو لم يجوز ذلك لادى إلى فساد أحوال الناس وتضررهم ولو بطل

قال لما خلا الزمان عن المجتهد وعن الحاكم عنه حياً وجب العمل بالمحكى عن الميت ضرورة
لكان أحسن ولو سلم الاجماع لكن لانسلم انعقاده على ذلك مطلقاً بل المختار في أحكام الآمدى أن
غير المجتهد إنما يجوز افتاؤه بمذهب الغير إذا كان مجتهداً في ذلك المذهب مطلقاً على مأخذ أقوال امامه
قادراً على التفریع عليها متمكناً من الجمع والفرق والنظر والمناظرة فيما لانعقاد الاجماع من أهل كل
عصر على قبول هذا النوع من الفتوى وإن لم يكن كذلك فلا يجوز له الافتاء واستدل أيضاً بأن
العدل الموثوق به إذا حكى عن مجتهد عدل حكماً لعامى غلب على ظنه صدق الحاكم وصدق المجتهد
وإذا غلب على ظنه أن حكم الله ما حكمه العدل فيعمل به كذا ذكر العبرى والحق في إفتاء غير المجتهد
بمذهب مجتهد التفصيل وهو أنه إن أريد بالافتاء ما هو المتعارف من الافتاء في المذهب لا بطريق
كلام فقيه أربعة مذاهب الاول أنه يجوز مطلقاً والثاني لا يجوز مطلقاً والثالث أنه إنما يجوز عند

قول القائل بموته لم يعتبر شيء من أقواله لروايته وشهادته ووصاياه وما استدل به الخصم من انعقاد الإجماع على خلافه فمنوع لما سبق فيه من الخلاف وإن سلم فهو معارض بحجية الإجماع بعد موت المجتهدين قال : (الثانية يجوز الاستفتاء للعامة لعدم تكليفهم في شيء من الأعصار بالاجتهاد وتقويت معاشهم واستضرارهم بالاشتغال بأسبابه دون المجتهد لأنه مأمور بالاعتبار قليل معارض بعموم فاسألوا

عدم المجتهد والرابع أنه يجوز لمن يسمى بالمجتهد في المذهب وهو المختار وإن أريد نقل العدل الغير المجتهد عن مجتهد كأن يقول قال أبو حنيفة كذا وقال الشافعي كذا فلا نزاع في قبوله فيشترط فيه ما يشترط في قبول رواية الحديث كما سبق وأما في الافتاء بالمعنى المتعارف فيشترط أن يظن المستفتى علم المفتي وعدالته أما بالاختيار وأما بأن رآه منتصباً للفتوى والناس متفقون على سؤاله وتعظيمه فإذا ظن عدم علمه أو عدم عدالته أو كليهما فلا يستفتيه اتفاقاً وأما إذا كان مجهول العلم والجهل ففيه خلاف والمختار امتناع الاستفتاء عنه لأن العلم شرط والأصل عدمه فيلحق بغير العالم كالشاهد المجهول عدالته فالراوى كذلك وإن كان معلوم العلم مجهول العدالة فليل بالامتناع كما ذكر في مجهول العلم وهو بناء على أن الأصل عدم العدالة والقول بالجواز وجه أيضاً وهو أن الغالب في العلماء المجتهدين العدالة فيلحق العالم المجتهد المجهول العدالة بالأعم الأغلب المسألة (الثانية) فيمن (يجوز) له (الاستفتاء) ومن لا يجوز له فنقول يجوز الاستفتاء (للعامة لعدم تكليفهم) أى لأن العوام لم يكلفوا (في شيء من الأعصار بالاجتهاد) فلو كانوا مأمورين بالاجتهاد لكلفهم السلف به ولم يخبروهم بالتقليد (وتقويت معاشهم واستضرارهم) أى ولأن تكليفهم بالاجتهاد يؤدي إلى تقويت معاشهم وتضررهم (بالاشتغال بأسبابه) أى الاجتهاد كتحصيل العلوم والأدلة المفضية إلى التمكن من الاجتهاد (دون المجتهد) فإنه لا يجوز الاستفتاء لا بعد الاجتهاد ولا قبله لأن الاستفتاء والتقليد ترك الاعتبار وهو غير جائز من المجتهد (لأنه) ترك المأمور به لأنه أى المجتهد (مأمور بالاعتبار) بقوله فاعتبروا فان قلت هذا عام يشمل العامة أيضاً فوجب أن لا يجوز له أيضاً الاستفتاء قلنا سلمنا لكن ترك العمل في حق العامل لعجزه في حق المجتهد فقط فان (قيل) ما ذكرتم (معارض) بوجه ثلاثة (بعموم فاسألوا) أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون فإنه يدل على جواز السؤال عند عدم العلم سواء كان السائل عامياً أو مجتهداً لأن الأمر بالسؤال عام يشمل المجتهد وغيره فن لا يعلم المجتهد قبل الاجتهاد

وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ) وَقَوْلِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ
لِعُثْمَانَ أَبَايُكَ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسِيرَةِ
الشَّيْخَيْنِ قُلْنَا الْأَوَّلُ مُخَصَّصٌ وَإِلَّا لَوْ جَبَّ بَعْدَ الْجَهْدِ

غير عالم بالمسألة فجاز له السؤال حينئذ وهو الاستفتاء وقوله (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) فانه يدل على وجوب طاعة أولى الأمر والعلماء أولوا الأمر لأن أمرهم ينفذ على الولاية والحكام فوجب طاعتهم على كل أحد من المؤمنين خص عنه المجتهد بعد الاجتهاد فيبقى معمولاً به في حق المجتهد قبل الاجتهاد فجاز له قبل ذلك الاخذ بقول العلماء (وقول عبد الرحمن) بن عوف (لعثمان أبايكم على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسيرة الشيخين) يعني أبا بكر وعمر رضى الله عنهما والتزم عثمان ذلك وكان ذلك بحضور من أكابر الصحابة من غير تكبير من أحدهم وكان ذلك لإجماعاً منهم على جواز أخذ المجتهد بقول مجتهد آخر (قلنا الأول) أى قوله فاسألوا (مخصوص) بالعوام (وإلا) أى لو لم يخص بهم بل شمل المجتهدين الغير العالمين بحكم المسألة (لوجب) على المجتهد السؤال (بعد الاجتهاد) لكونه غير عالم بالحكم بل ظاناً باللازم وباطل وفيه نظر لأن كونه ظاناً بالحكم لا ينافي كونه عالماً به لما عرفت من أن الحكم مقطوع به والظن في طريقه وقد يجاب عن الآية بأنه يفهم منها بحكم مفهوم الشرط أن من يعلم ألا يجب عليه السؤال وفي مقابله إن كنتم لاتعدلون بأهل الذكر لإشعار بأن المراد إن كنتم من غير أهل العلم والمراد القدرة على تحصيله ويفهم منه أن من تكون له القدرة على تحصيله كالمجتهد لا يكون له السؤال وبأن المجتهد قبل الاجتهاد من أهل الذكر والمفهوم من الأمر أنه يجب على غير أهل الذكر الرجوع إلى أهل الذكر إذ المتساويان في العلم لا يؤمر أحدهما بالسؤال من الآخر للقطع بأن الغرض حصول العلم للسائل فدل ذلك على أن الخطاب للمقلدين خاصة وهذا هو تحقيق الفاضل لما أشار إليه المحقق في شرح المختصر أقول فيه نظر أن أما الأول فعلى تقدير تسليم مقدماته لا يدل إلا على عدم وجوب السؤال على المجتهد والنزاع في عدم الجواز وأما الثاني فلأن أحد المجتهدين الغير العالم بحكم مسألة معينة ليس من أهل الذكر إلى هذه المسألة والعالم يذكر من أهل الذكر ولا تساوى بينهما بالنسبة إليها فيجوز أن يؤمر بالسؤال عن الآخر ثم في جواز تقليد مجتهد مجتهداً آخر قبل أن يجتهد ويؤدى اجتهاده إلى حكم في المسألة بعد الاتفاق على أنه بعد الاجتهاد ممنوع عن التقليد أقول والمختار أنه ممنوع كما ذكرنا وقيل ممنوع فيما لا يخصه من الحكم بل يعنى به غيره غير ممنوع فيما يخصه أى فيما الغرض فيه من الاجتهاد تحصيل

والثاني في الأقضية والمراد من السيرة لزوم العدل (أقول المسألة الثانية في المستفتى أى في من يجوز له الاستفتاء ومن لا يجوز فنقول اختلفوا في أن من لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل يجوز له الاستفتاء في الفروع فيه ثلاثة مذاهب حكاهما الامام أصحابها عنده وعند الإمام وأتباعهما يجوز مطلقاً بل يجب والثاني لا بل يجب عليه أن يقف على الحكم بطريقه واليه ذهب المعتزلة البغدادية وثالثها قال به الجبائي يجوز ذلك في المسائل الاجتهادية كازالة النجاسة بالخل ونحوه دون المسائل المنصوصة كتحرير الربا في الأشياء الستة مثلاً والخلاف كما قال ابن الحاجب جار في غير المجتهد سواء كان عامياً محضاً أو عالماً استدل المصنف على الجواز بأمرين أحدهما إجماع السلف عليه لأن العوام لم يكلفوا في شيء من الأعصار باجتهاد فلو كانوا مأمورين بذلك لسكفهم به وأنكروا عليهم العمل بفتاويهم مع أنه لم يقع شيء من ذلك الثاني أن تكليفهم بالإجتهاد يؤدي إلى تفويت معاشهم واستضرارهم بالاشتغال لتحصيل أسبابه وذلك سبب لفساد الأحوال فيكون القول به باطلاً (قوله دون المجتهد) أى فانه لا يجوز له الاستفتاء أى لا بعد الإجماع اتفاقاً كما قاله الآمدى وابن الحاجب ولا قبله على المختار عندهما وعند الإمام وأتباعه لأنه مأمور بالإعتبار أى الاجتهاد لقوله تعالى فاعتبروا فانه عام شامل للعامي والمجتهد ترك العمل به بالنسبة إلى العامي لعجزه عن الاجتهاد فيبقى معمولاً به في حق المجتهد وحينئذ فلو جازله الاستفتاء لكان تاركاً الاعتبار بالمأمور به وتركه لا يجوز وقد حكى الآمدى وابن الحاجب في المسألة سبعة مذاهب تعرض الامام لأكثرها أصحابها ما قاله المصنف

رأى يتعلق بعمله ولا يكون المقصود أن يعنى به للغير كما في المسائل الاجتهادية في الصلاة حتى يريد أن يصلى وقيل هذا أى عدم المنع فيما يخصه إنما هو في العمل الذى يفوت وفيه الاشتغال بالنظر والاجتهاد كما إذا كان آخر وقت الصلاة بحيث لو اشتغل بالاجتهاد في مسائلها الاجتهادية فاتته الصلاة وأما ما لا يفوته فانه لا يقلد فيه أصلاً وقيل ممنوع إلا أن يكون صحابياً فانه إن كان أرجح من غيره من الصحابة قلده وإن استورا بخير فيقلد أهم شاء وقيل إلا أن يكون صحابياً أو تابعياً وقيل غير ممنوع أصلاً قوله (والثاني) أى قوله تعالى وأولى الأمر الدال على وجوب طاعة العلماء إنما ورد (في الأقضية) دون المسائل الاجتهادية جمعاً بين الأدلة وذلك لأن الصحابة ردوا على عمر رضى الله عنه في المسائل التى بينها فيها حتى قال لولا على لهلك عمر وقال لولا معاذ لهلك عمر فيكون وجوب طاعة أولى الأمر مخصوصاً بالأقضية دون المسائل الاجتهادية والجواب عن الإجماع أن يقال (والمراد من السيرة) أى سيرة الشيخين في قول عبد الرحمن بن هوف (لزوم العدل) أى طريقها في لزوم العدل لا الأخذ باجتهادها ولا الجواز للمجتهد تقليد الميت

والثاني يجوز مطلقاً وهو مذهب احمد والثالث قاله بعض أهل العراق يجوز فيما يخصه دون ما يفتى به والرابع يجوز فيما يفوت وقته أى مما يخصه أيضاً كما نبه عليه الآمدى ولا يجوز فيما لا يفوت وقته والخامس وهو مذهب محمد بن الحسن يجوز تقليد الاعلم لا تقليد المساوى والادون والسادس يجوز تقليد الصحابي بشرط أن يكون أرجح في نظره من غيره وما عداه لا يجوز وقد تقدم نقله عن الشافعى والسابع يجوز تقليد الصحابي والتابعى دون غيرهما وحكى الآمدى ثامناً عن ابن سريج لم يذكره ابن الحاجب أنه يجوز تقليد الاعلم بشرط تعذر الاجتهاد وهذا الخلاف إنما هو فى الجواز لا فى الوجوب كما نبه عليه الإمام فى أثناء هذه المسألة (قوله قيل معارض) يعنى أن الاستدلال على المنع بقوله تعالى فاعتبروا معارض بثلاثة أدلة أحدها قوله تعالى : فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون . فانه يدل على جواز السؤال لمن لا يعلم سواء كان مجتهداً أو غير مجتهد والمجتهد قبل اجتهاده غير عالم فوجب أن يجوز له ذلك الثانى قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم . فانه يدل على قبول قول أولى الأمر على كل أحد مجتهداً كان أو غيره والعلماء من أولى الأمر لأن أمرهم ينفذ على الأسماء والولاية فيكون قولهم معمولاً به فى حق المجتهد والمقلد * الثالث الإجماع فان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان رضى الله عنهما حين عزم على مبايعته أبابيك على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسيرة الشيخين فاتهمه عثمان وكان ذلك بحضور من الصحابة فلم ينكر عليهما أحد فكان ذلك اجماعاً على جواز أخذ المجتهد بقول المجتهد الميت وإذا جاز ذلك جاز الأخذ بقول الحى بطريق الأولى وأجاب المصنف عن الأول وهو قوله فاسألوا بأنه مخصوص بالعوام ولو كان شاملاً للمجتهدين الغير العاملين لمكان يجوز للمجتهد ذلك بعد الاجتهاد أيضاً لكونه ظاناً بالحكم لاعمالاً به لكنه لا يجوز اتفاقاً كما تقدم قال الإمام ولأن مقتضاه وجوب السؤال وهو غير واجب بالإجماع ولأنه أمر بالسؤال من غير تعيين المسؤول عنه وهو مطلق يصدق بصورة وقد قلنا به فى السؤال عن الأدلة عن الثانى وهو قوله تعالى : أطيعوا الله . الآية بأن ذلك إنما ورد فى الاقضية دون المسائل الاجتهادية

وهو باطل ويخالف ذلك ما ذكر الفاضل فى آخر شرح المقاصد أن عبد الرحمن أخذ بيدى على وقال بايعنى على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فقال على كتاب الله وسنة رسوله واجتهد رأى ثم قال مثل ذلك لعثمان فأجابه إلى مادعاه وكرر عليهما ثلاث مرات فأجابا بالجواب الأول فبايع عثمان وبايعه الناس ونصوا بإمامته وقول على رضى الله عنه واجتهد رأى ليس خلافاً منه فى امامة الشيخين رضى الله عنهما بل كان ذهاباً إلى أنه لا يجوز لمجتهد تقليد مجتهد آخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان من مذهب عثمان وعبد الرحمن أنه يجوز إذا كان

أو نقول أنه مطلق ولا عموم فيه فيكنى حمله على الاتضية وعن الثالث وهو الإجماع أن المراد بالسيرة إنما هو لزوم العدل والانصاف بين الناس والبعد عن حب الدنيا لا الأخذ بالاجتهاد قال (الثالثة) إنهما يجوز في الفروع وقد اختلف في الأصول ولنا فيه نظر

الآخر أعلم وأبصر بوجوه المقاييس المسألة (الثالثة) فيما يجوز فيه الاستفتاء (إنما يجوز) الاستفتاء (في الفروع) اتفاقاً (وقد اختلف في الأصول) والأكثر على عدم جواز الاستفتاء والتقليد فيها للعامي والمجتهد لقوله تعالى خطاباً للنبي فاعلم أنه لا إله إلا هو أوجب العلم عليه في الأصول فيجب على الأمة لقوله تعالى فاتبعوه والعلم لا يحصل بالاستفتاء والتقليد فلا يكون ذلك إلا في الفروع قال العبري وفيه نظر لجواز أن يكون ذلك من خصائص النبي عليه السلام أقول الدليل العام يقتضي مشاركة الأمة إياه فلا يثبت الاختصاص إلا بدليل كلام التخصيص في إيجاب المجتهد في قوله نافلة لك وههنا لم توجد وأما أن العلم لا يحصل بالتقليد لجواز الكذب على المخبر فلا يحصل بقوله العلم ولأنه لو أفاد العلم لأفاد بنحو حدوث العالم من المسائل المختلف فيها فإذا قلد واحداً في الحدوث وآخر في القدم كانا عالمين بهما فيلزم أحقيتهما وأنه محال ولأن التقليد لو حصل العلم فالعلم بأنه صادق فيها أما أن يكون ضرورياً أو نظرياً والأول منتف بالضرورة والثاني لا بد له من دليل والمفروض أنه لا دليل وإلا لم يكن مقلداً قال المصنف (ولنا فيه نظر) لانا قلنا أن المجتهد في الفروع جاز أن يكون مقلداً في المسائل الأصولية وحينئذ يجوز له الاستفتاء فيها فيجوز للعامي بالطريق الأول كذا ذكر العبري يقال عليه لانسلم أنه يجوز للمجتهد في الأصول بل يجب عليه معرفتها بالأدلة الجلية وإن لم يشترط الاقتدار على تحرير الأدلة التفصيلية ودفع ما يرد عليها من الشكوك وبمثل ذلك اندفع ما يقال من أن النبي عليه السلام والصحابه رضی الله عنهم كانوا يحكمون بإسلام من يلفظ بالشهادتين من غير أن يكلفهم النظر ومن غير أن يكون لهم سابقة بحث وفكر في دلائل الأصول وذا محض تقليد لانا نقول لأنهم كانوا يعلمون منهم العلم بالدليل الجلي بحيث يوجب الطمأنينة ويحصل بأيسر نظر كما قال الإعرابي البصرة تدل على البعير وآثار المشي يدل على المسير أفهنا الهيكل العلوى والحرم السفلى لا يدلان على اللطيف الخبير وقد يعارض بأنه لو وجب النظر فاما على العارف وهو تحصیل الحاصل أو على غيره وهو دور لتوقف معرفة إيجاب الله تعالى النظر على معرفة ذاته وهي على النظر المتوقف على إيجابه ويجاب بأن معرفة إيجابه متوقفة على معرفة ذاته باعتبار ما والمتوقف على النظر هو معرفة ذاته بوجه أتم على ما هو المتعارف من الإتصاف عنه بصفات الكمال والتزهد عن النقيضة والذوال فلو سلم فالنظر لا يتوقف على إيجابه لجواز أن ينظر وإن لم

وَلْيَكُنْ هَذَا آخِرَ كَلَامِنَا وَاللَّهُ الْمُوفِّقُ وَالْهَادِي لِلرَّشَادِ) أقول المسألة الثالثة فيما يجوز فيه الاستفتاء وما لا يجوز فنقول يجوز للعامى الاستفتاء في الفروع على ما فيه من الخلاف المذكور في المسألة السابقة واختلفوا في الأصول كوجود الصانع ووحدته وإثبات الصفات ودلائل النبوة فالأكثر على ما نقله الآمدى واختاره هو والإمام وابن الحاجب أنه لا يجوز لا للمجتهد ولا للعامى لأن تحصيل العلم في الأصول واجب على الرسول لقوله تعالى : فاعلم أنه لا إله إلا الله . وإذا وجب عليه وجب علينا لقوله تعالى : واتبعوه . واعترض عليه بأن الدليل خاص بالترديد والدعوى عامة فلا يفيد المطلوب واستدل المجوز بالقياس على جواز التقليد في المسائل الفروعية وأجاب الأولون بأن المسائل الفروعية غير متناهية فيعسر على العامى الوقوف عليها بخلاف المسائل الأصولية فإنه لا عسر فيها لقلتها وتوقف المصنف في هذه المسألة لتعارض الأدلة من الجانبين عنده من غير ترجيح فلهذا قال ولنا فيه نظر ونقل الآمدى وابن الحاجب عن بعضهم أن النظر فيه حرام وهو ظاهر كلام الشافعى وهذه المسألة محلها علم الكلام فلذلك اختصر فيه المصنف (فرعان) حكاهما الإمام الأول إذا وقعت للمجتهد حادثة فاجتهد فيها وأفتى ثم رقت له ثانياً فإن كان ذا كراماً مضى من طرق الإجماع فهو مجتهد ويجوز له الافتاء به وإن نسيه لزمه استئذان الإجماع وحينئذ فإذا تغير اجتهد لزمه العمل بالثاني والأحسن تعريف المستفتى بالتغير لئلا يعمل به قال ولقائل أن يقول لما كان الغالب على ظنه أن الطريق الذى تمسك به أولاً كان طريقاً قوياً لزم بالضرورة أن يحصل له الظن بأن تلك الفتوى حق وحينئذ فيجوز له الفتوى به لأن العمل بالظن واجب وقد صحح ابن الحاجب أن تجديد الإجماع لا يجب ولم يفصل بين الذكر وغيره مع أن الآمدى حكى فيه أقوالاً ثلاثة وصحح التفصيل (الثانى) اتفقوا على أن العامى لا يجوز له أن يستفتى إلا ممن غلب على ظنه أنه من أهل الإجماع والورع وذلك بأن يراه منتصباً للفتوى بمشهد الخلق ويرى إجماع المسلمين على سؤاله فإن سأل جماعة فاختلفت فتاويهم فقال قوم يجب عليه الإجماع في أورهم وأعلمهم وقال آخرون لا يجب ذلك ثم إذا اجتهد فإن ترجح أحدهما مطلقاً في ظنه تعين العمل بقوله وإن ترجح أحدهما في الدين واستويا في العلم وجب القول بأخذ الدين وإن ترجح في العلم واستويا في الدين فمنهم من خيره ومنهم من أوجب الأخذ بقول الأهم وهو الأقرب وإن ترجح أحدهما في الدين وترجح الآخر في العلم فقبل يؤخذ بقول الدين والأقرب الأخذ بقول العلم وإن استويا مطلقاً فقد يقال لا يجوز وقوعه كما قد قيل في استواء الأمارتين

يجب وقد سبق ذلك في مسألة القمع والحسن (وليسكن آخر كلامنا والله الموفق والهادى للرشاد) والتنبه على شيء يجب التنبه عليه وهو أنه يراد بالقاضى حيثما ذكر في هذا الفرع

وقد يقال بجوازه وحيثئذ فاذا وقع ذلك يخير ورجح ابن الحاجب جواز تقليد المفضل مع وجود الفاضل وحكى خلافاً في استفتاء المفضل سبقه إليه الغزالي ثم الآمدى هو وارد على الإمام في دعواه الاتفاق على المنع كما تقدم (فرغان) حكاهما ابن الحاجب أحدهما يجوز خلو الزمان عن المجتهد خلافاً للحنابلة لنا قوله عليه السلام إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه ولكن يقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الله رؤساء جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا (الثاني) إذا قلد مجتهداً في مسألة فليس له تقليد غيره فيها اتفاقاً ويجوز ذلك في حكم آخر على المختار فلو التزم مذهباً معيناً كالطائفة الشافعية والحنفية في الرجوع إلى غيره من المذاهب ثلاثة أقوال ثالثها يجوز الرجوع فيما لم يعمل به ولا يجوز في غيره (فائدتان) أحدهما ذكر القرافي في شرح المحصول أن تقليد مذهب الغير حيث جوزناه فشرطه أن لا يكون موقفاً في أمر يجتمع على إبطاله الإمام الذي كان على مذهب والإمام الذي انتقل إليه فن قلد مالكا مثلاً في عدم التقص باللمس النحالي عن الشهوة فصلى فلا بد أن يدلك بدنه ويمسح جميع رأسه وإلا فتكون صلاته باطلة عند الإمامين (الفائدة الثانية) تقليد الصحابة رضي الله عنهم ينبغي على جواز الانتقال في المذاهب كما حكى عن ابن برهان في الأوسط لأن مذاهبهم غير مدونة ولا مضبوطة حتى يمكن المقلد الاقتداء بها فيؤديه ذلك إلى الانتقال وقال إمام الحرمين في البرهان أجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذهب أعيان الصحابة رضي الله عنهم بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة الذين سبوا فظفروا وبوبوا الأبواب وذكروا أوضاع المسائل لأنهم أوضحوا طرق النظر وهذبوا المسائل وبينوها وجمعوها وذكروا ابن الصلاح أيضاً ما حاصله أنه يتعين تقليد الأئمة الأربعة دون غيرهم لأن مذاهب الأربعة قد انتشرت وعلم تقييد مطلقها وتخصيص عامها ونشرت فروعها بخلاف مذهب غيرهم فرضى الله عنهم وأرضاهم وحشرنا في زميرتهم إنه رحيم ودود .

القاضي أبو بكر الباقلاني وبالأستاذ أبو إسحاق الأسفرائني وبالبصري أبو الحسين المعتزلي وبالجبائي أبو علي الجبائي وحينئذ ذكر الجبائيان يراد أبو علي وابنه أبو هاشم المعتزلان ويراد بحجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي وبالإمام مولانا نحر الملة والدين الرازي وحينئذ ذكر الشارحان يراد بهما العبري والجاربردي ويراد بالمصدق الإمام ابن الحاجب المالكي وبالعامة قطب الملة والدين الشيرازي وبالمحقق المولى المعظم عضد الدين وبالفاضل مولانا التفنازاني سعد الملة والدين أسعدنا الله في الدارين وصرف عنا شر المنزليين *

تم الكتاب والله الموفق إلى الصواب وإليه المرجع والمآب وله الحمد ظاهراً وباطناً
هو حسبنا ونعم الوكيل * قال مؤلفه العبد الفقير إلى عفو الله وغفرانه عبد الرحيم بن
الحسن القرشي الأسنوي الشافعي عامله الله بلطفه . فرغت من هذا الكتاب المبارك عند فراغ
السنة المباركة سنة إحدى وأربعين وسبعمائة أحسن الله تعالى عاقبتها وعقبها بمنه وكرمه
وابتدأت فيه في شهر صفر سنة أربعين وسبعمائة وكان تأليفه في المدرسة المباركة الشريفه رحمه
الله واقفها من القاهرة المعزية حماها الله وسائر بلاد الإسلام اللهم فكما أرشدت إلى ابتدائه
وأعنت على انتهائه فأجعله خالصاً لوجهك موجبا للفوز لديك وأتقع به مؤلفه وكاتبه والناظر
فيه وجميع المسلمين وصلواته وسلامه على سيدنا محمد
وآله أجمعين والحمد لله رب العالمين

وهذا آخر ما تيسر لي من تحرير مناهج العقول في شرح منهاج الأصول حامداً لله تعالى أولاً
وآخرأ ومصلياً على نبيه باطناً وظاهراً وآله الطيبين وأصحابه الطاهرين متواتراً متوالياً
على يوم الدين .

مطبوعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر بمصر

سنة ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م